

Diogo Ferrer

A Gênese 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 perspectiva 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 perspectiva 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 gênese 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 automeço e gênese 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 gênese 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 gênese 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 gênese 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 Dilthey² 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 Marcuse³, Kojève⁴ ou Hyppolite⁵ 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. [...] 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, 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 atrás⁷. 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 conhecimento⁸. 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 “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 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 experimental, 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 dispensável¹³.

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 concepção 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 natural¹⁶.

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 perspectiva 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 excelência¹⁸, 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.

conformação²⁰. 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 perspectiva 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 perspectiva 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. Celioimar de Lima, São Paulo, 2007).

geração ou dos jovens desta ou daquela época para se começarem a realizar²¹. 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 proposta²².

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 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 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 psicossomática²⁵, da oposição inconciliada entre o ideal projetado e o mundo efetivo, afinal o mesmo fenômeno que sustentava metafisicamente a filosofia do dever kantiana e fichtiana²⁶. 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 fenômeno 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 definitivo 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 fenômenos 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 educativa²⁷, 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 “fluidéz” 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 verschmährt, 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 esboçamos 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 contemporâneo³². 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 reprodução³³, 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*, 1822⁴, (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 reproduzidor.

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 especificação 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 especificação, 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 conceptual³⁸.

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 todo³⁹. 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 classificação⁴⁰.

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 exhibe 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

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 do espírito individual, subjetivo, 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*.”⁴⁵ 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

coincide com a sua loucura” (“ihre vollendete Rationalität, [...] die] mit ihrer Verrücktheit zusammenfällt”) (231). Alguns 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?” (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* VI, Den Haag, 1962, 4; trad. portuguesa: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2009.)

⁴⁵ “Das erfüllte *Selbst* des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, 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).

diretamente, mas com certeza fenómenos patológicos, – como a bela alma ou a consciência infeliz – 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 ação humanos, encontraremos algo análogo à doença, com a reflexão acerca do dever-ser e da ação, que conduzem à consideração do mal: “já na vida, e mais ainda no espírito, deparamos com esta distinção imanente [sc. entre conceito e existência] e, por isso, surge um *dever-ser*; e esta negatividade, a subjetividade, o eu, ou a liberdade são os princípios do mal e da dor.”⁴⁶ Mas, seguindo a ordem do texto da *Enciclopédia*, nos capítulos sobre o espírito objetivo 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 dialética que os reconduz ao mesmo princípio, o “da absoluta niilidade desse querer que, *para si*, é contrário ao bem, assim como do bem, que apenas abstratamente deve ser”⁴⁷, pelo que é este princípio comum do bem e do mal morais que acaba por ser superado. O princípio comum do bem inefetivo e do mal moral é superado na medida em que o pensamento realiza uma transição conceptual que o conduz para a consideração da substância ética objetiva – além da moralidade subjetiva com as suas distinções entre o bem e o mal. E daqui para a frente, no sistema de Hegel, posto que o espírito encontra o seu elemento adequado de explanação, e fica liberto do carácter abstrato da subjetividade, só secundariamente se poderiam encontrar fenómenos análogos ao da enfermidade natural ou antropológica. O espírito, seguro de si no seu passo de efetivação real, encontra obstáculos e momentos de negatividade, mas o processo desencadeado da “reconciliação da efetividade em geral com o espírito”⁴⁸ conduz

⁴⁶ Ib. § 472 A.

⁴⁷ Ib. § 512.

⁴⁸ Ib. 364, § 552 A.

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 abstratas, 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 definitória da saúde e da enfermidade nos processos históricos e religiosos, e também, deveríamos acrescentar, nos processos 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 correto ou verdadeiro o que está presente na 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 uma reconciliação superior.”⁴⁹ E continua: “diferenciámos assim entre o culto 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.”⁵⁰ “Temos então dois modos da realidade da religião – uma realidade que não corresponde ao conceito, e outra que a ele

⁴⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion* (ed. W. Jaeschke, Hamburg, 1993), 108.

⁵⁰ *Ib.* 236.

corresponde.”⁵¹ Na filosofia da religião, pleno domínio do espírito absoluto, pode encontrar-se então o mais claramente enunciada a dimensão normativo-conceitual da ciência filosófica, a existência de um critério conceitual 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, dialético e especulativo. A negação da relevância do idealismo moral, subjetivo e utópico, não vincula, assim, de modo nenhum, o hegelianismo a uma reconciliação com toda e qualquer realidade. Isto está fora de questão. Se, no entanto, como é o caso, até o espírito absoluto está sujeito a patologias na sua exposição histórica, estas patologias podem ser diagnosticadas e são curadas no próprio processo histórico da razão.

1.8. 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 conceção 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: a da enfermidade do próprio pensar. Hegel mantém uma tal conceção patológica afastada da análise das disfunções metafísicas do pensar. E mantém certamente afastados da lógica os conceitos de saúde e doença, embora trabalhe, quando desenvolve a ideia de vida na teoria lógica do puro pensar, com conceitos tão improváveis numa lógica quanto os de sensibilidade, irritabilidade e reprodução, cujo estatuto lógico é certamente questionável⁵². Na ideia lógica da vida

⁵¹ *Ib.* 264.

⁵² Sobre este problema, consulte-se o Capítulo 5 infra.

chega mesmo a mencionar a dor e, muito sumariamente, uma só vez, a morte: “a dor é o privilégio da natureza viva”⁵³ e, por fim, “a morte é o originar-se do espírito”, o que parece trazer afinal a patologia para o cerne da lógica⁵⁴.

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 esta possível introdução, juntamente com a ideia da vida, da doença na ideia lógica, dado que a ideia de vida desempenha funções metodológicas da maior importância, não tem como consequência a possibilidade de o próprio sistema lógico do puro pensar ser suscetível de patologia e, por fim, se uma tal possibilidade não é afinal a contraparte necessária do êxito do pensamento dialético 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 inevitabilidade de conceber a razão como um sistema universalmente enfermo ou patológico. Então, a razão autonomizada representada pela ideia absoluta é justamente expressão de uma subjetividade 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 atividade particular contra a atividade do todo, cuja fluidez e processo que atravessa todos os momentos é assim detida.”⁵⁵ A possibilidade, explorada depois de Hegel, e que este certamente não admitiria, é a de que a pura razão lógica constitua a disfunção de uma atividade que

⁵³ GW 12, 187.

⁵⁴ Ib. 191.

⁵⁵ W 9, § 371.

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.

A efetivação já na filosofia hegeliana desta possibilidade de uma patologia generalizada do pensar e da razão pressuporia, no entanto, a inexistência de uma definição da *normalidade*. A patologia não se torna generalizada, contudo, enquanto for possível anular e superar a diferença e oposição entre a *existência* e o *conceito*, superação da diferença que Hegel procura reencontrar a todos os níveis da ideia. Poderíamos caracterizar a posição de Hegel como a tese de que o prognóstico das doenças do espírito, ou da razão objetiva é positivo. E poderíamos defender esta tese hegeliana com o seguinte argumento, de tipo transcendental: 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 direto, 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 – isto é, à própria *Ciência da Lógica* e a tudo o que, no sistema, dela depende diretamente, ou seja, a sua racionalidade dialética. A filosofia de Hegel é, no seu todo, um ensaio, simultaneamente descritivo e normativo, de definição de um tal referencial.

Capítulo 2
**“Viagens Juvenis de Descoberta”: A Razão Observadora
como Leitura Crítica da *Fenomenologia do Espírito***

**2.1. Problemas da *Fenomenologia do Espírito*
como introdução ao sistema**

Desde a sua publicação que a *Fenomenologia do Espírito* foi considerado um livro “sem ordem científica”⁵⁶. Um autor mais recente, por sua vez, comenta que, “para um kantiano” – e Kant deve entender-se aqui, suponho, como um exemplo de ordem – “a *Fenomenologia do Espírito* é como um pesadelo. [...] Dificilmente se poderá defender que a sequência [da obra] corresponde ao que quer que seja no céu, na terra ou nas águas sob a terra”⁵⁷. Que o livro levanta problemas quanto à sua ordem científica foi evidente já para o próprio autor, cuja posição perante a *Fenomenologia* não só se alterou durante a sua escrita⁵⁸ como continuou a alterar-se nas décadas seguintes, sem nunca encontrar, ao que parece, um lugar perfeitamente claro. As dificuldades do próprio Hegel são sinal de que as apreciações que questionam a coerência científica interna da *Fenomenologia do Espírito* não são despropositadas.

⁵⁶ Cf. Van Ghert, Brief an Hegel (21. September 1810). Cit. in W. Bonsiepen, “Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes” (in *Hegel-Studien* 14 (1979), 9-38), 36.

⁵⁷ “How then are we to explain the ‘Phenomenology’, which, to a Kantian, can hardly appear as anything better than a nightmare? [...] It can hardly be argued that this sequence [sc. the sequence of the work] corresponds to anything in heaven, earth, or the waters under the earth” (Petry, “Introduction”, in *Hegel, Hegel’s Philosophy of Nature*, 3 vols., London / New York, 1971, vol. 1, pp. 82-83).

⁵⁸ Cf. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Freiburg / München, 1993), 181-182, 196.

Esta questão da cientificidade da obra e, como consequência imediata disto, da sua ordenação interna, só poderá, porém, ser considerada a partir da análise das principais características da ciência, conforme Hegel a entende. Após uma apreciação geral da *Fenomenologia* perante o conceito hegeliano de cientificidade, este capítulo irá examinar dois pontos centrais: em primeiro lugar, pôr à prova a cientificidade do procedimento dialético de Hegel na *Fenomenologia* através de uma análise particular do capítulo sobre a “Razão Observadora”; em segundo lugar, fazer evidenciar como o capítulo da “Razão Observadora” apresenta, da perspectiva da observação da natureza, a estrutura geral da *Fenomenologia do Espírito*.

Algumas das dificuldades de compreensão da obra resultam da sua novidade. Um dos traços mais interessantes da *Fenomenologia do Espírito* é que com ela o autor escreveu uma obra “diferente de tudo o que se tinha até então visto na filosofia”⁵⁹. Vários aspetos do livro poderão, sem dúvida, ser destacados como inovadores, ou inéditos. Um ponto central para a sua ordem científica encontra, porém, uma introdução e antecedente claros na caracterização que Fichte dá da sua *Doutrina da Ciência* em 1794, a saber, como uma “história pragmática do espírito humano”⁶⁰. Esta obra de Fichte é a primeira de uma série de diferentes tentativas de quasi-historicização da filosofia transcendental, segundo uma figura de pensamento que reúne num mesmo processo três teses centrais: [1] o pensamento pode compreender-se como o resultado de ações ou estádios encadeados como numa história; [2] estas ações, organizadas em estádios, podem ser deduzidas umas a partir das outras; e [3] a filosofia deve ser sistemática, e fundamentada de modo “científico”. Este processo, no entanto, que em

⁵⁹ “What emerged in 1807 [...] was a book very different from anything that had been seen in philosophy before” (R. Solomon, “Hegel’s Phenomenology of Spirit” in Solomon-Higgins (eds.), *The Age of German Idealism* (London / New York, 1993), 181-215, 182).

⁶⁰ “Não somos legisladores do espírito humano, mas historiadores pragmáticos” (“Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern [...] pragmatische Geschichtsschreiber”) (J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth & H. Jacob, Friedrich Frommann, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1962 –, vol. I/2, 147. Esta edição será citada doravante como GA, seguida do volume e número de página).

Fichte era uma historicidade inteiramente logicizada, transforma-se, na *Fenomenologia* de Hegel, num projeto bastante mais vasto. Esta reúne não só a pragmática do eu, ou da consciência nos seus próprios atos perante o seu objeto, mas também todo o conteúdo do espírito, que aparece, na *Fenomenologia*, sujeito a uma formulação concretamente histórica sem que, com isso, seja apresentada uma história factualmente ordenada. Esta espécie, aparentemente mista, de análise pragmática, histórica e conceptual do espírito fornece, nos termos de Hegel, como é sabido, o que denomina uma “história concebida” [begriffene Geschichte]⁶¹.

Mas as referidas teses de quasi-historicização, comuns tanto a uma “história pragmática do espírito humano” quanto a uma “história concebida” só podem operar em função de uma condição central da cientificidade que Hegel apresenta no Prefácio da *Fenomenologia*: é preciso, a saber, que o encadeamento dedutivo não seja regido pelo arbítrio de um sujeito, ainda que esta intervenção esteja reduzida a uma mera seleção de regras a aplicar a cada passo. Ou seja, o processo deve ser totalmente imanente e autocontido – tem de se dar regra a si mesmo – o que tem como consequência direta que deve ser também autoconstitutivo. Ou seja, aquilo que se constitui ao longo do processo não deve ser, no todo ou em parte, pressuposto. Várias vias teóricas podem ser empreendidas para a resolução desta questão da eliminação da intervenção exterior do sujeito no referido processo de conhecimento da “história concebida” ou, numa outra formulação, de eliminação da intervenção de uma reflexão exterior na “história concebida”.

Duas respostas para o problema estão disponíveis, e.g., na *Lógica de Iena* (de 1804/1805), de Hegel, com implicações para toda a obra subsequente do autor. Em primeiro lugar, trata-se da integração explícita e temática, na lógica, da própria categoria do conhecimento⁶², como uma determinação do pensamento ao mesmo título que as outras. O conhecimento passa assim a ser uma categoria objetiva e temática, e não uma

⁶¹ GW 9, 434.

⁶² GW 7, 117.

atividade exterior e pressuposta à lógica. A ciência vê, assim, não só as suas funções teoricamente presentes como um tema legítimo dentro dela mesma, e o seu modo de atuação esclarecido no objeto que está a ser observado, como também o próprio conhecimento – como conceito – aparece deduzido como um momento integrante e necessário dessa dedução. Hegel esboça assim um conhecimento perfeitamente autoconcebido e esclarecido. Em segundo lugar, e em consequência do anterior, Hegel pretende, em 1804/1805, que esta integração do conhecimento na descrição do objeto da lógica marca a eliminação da “nossa reflexão”⁶³, i.e., de uma reflexão exterior, e a passagem da lógica, como disciplina introdutória, à metafísica que, nesta fase do pensamento do autor, é entendida ainda como uma disciplina autónoma.

Esta integração a dois tempos do sujeito no próprio processo tem uma clara analogia na forma que o sistema da maturidade irá assumir, a partir da *Fenomenologia do Espírito* de 1807. À *Fenomenologia*, como disciplina introdutória, segue-se uma Lógica, onde estas dualidades, entre sujeito e objeto, ou entre reflexão exterior e autoconstituição do objeto, não mais terão qualquer lugar ou função a desempenhar. Na Lógica subsequente à *Fenomenologia*, o sujeito cognoscitivo não desempenha mais qualquer função no processo de dedução das categorias ou determinações do pensar, tendo o seu lugar próprio somente na ideia absoluta final, como resultado da autoconstituição rigorosamente imanente e, por isso, segundo Hegel, científica. Dado este conceito de cientificidade como desenvolvimento imanente, sem recurso a qualquer sujeito exterior não temático, é justamente a presença da consciência observadora no desenvolvimento do processo fenomenológico que dificulta a definição do seu estatuto científico.

Sem considerar agora as soluções adotadas nas diferentes introduções à filosofia produzidas por Hegel (desde a Lógica de Iena até às “Posições do pensamento perante a objetividade” da *Enciclopédia* de Berlim⁶⁴, ou

⁶³ Ib.

⁶⁴ W 8, §§ 26-78.

mesmo de uma simples “decisão de pensar puramente” que evocará mais tarde⁶⁵), a *Fenomenologia* é entendida por Hegel como uma “introdução científica”, como “procedimento científico”, numa posição sobre a obra que nunca se alterou⁶⁶. A reafirmação por Hegel do estatuto científico da obra conduz-nos ao problema de como lida Hegel na *Fenomenologia* com a exigência, imposta pela própria noção de cientificidade, de integração do sujeito no processo do pensamento a ser descrito. A *Fenomenologia* é uma teoria da consciência, que trata justamente com a questão da integração das dualidades da consciência, que se deve reconhecer a si mesma no final do processo como plenamente explícita a si nos seus procedimentos e pressupostos. Mas é a própria cientificidade reivindicada para esta introdução que pressupõe que a reflexão exterior do sujeito não intervenha no comando do processo da história concebida, e da sua exposição científica. A dialética exige que se trate de um percurso de autodesenvolvimento das figuras da consciência, onde umas conduzem às outras.

Ao abandonar a sua conceção inicial, ainda presente na referida Lógica de Iena de 1804/1805, da lógica como disciplina dialética e crítica prévia a uma metafísica e decidir-se, por motivos que não poderemos aqui averiguar, pela transformação da própria lógica em metafísica, o lugar de introdução científica – que era ocupado pela lógica – fica vago, e veio a ser experimentalmente ocupado pela *Fenomenologia*, sobre novos supostos. Esta faz, contudo, ressaltar novamente o paradoxo de uma introdução científica à ciência, paradoxo que provavelmente levou Hegel a acabar por renunciar a uma introdução científica, quer lógica, quer fenomenológica, mas decidir-se por uma exposição verdadeiramente propedêutica, com cariz histórico, como na “Introdução” à *Enciclopédia*, ou pela já referida simples “decisão de pensar puramente”, que substitui qualquer propedêutica no sistema tardio. Hegel não virá jamais a repudiar a *Fenomenologia*, mas entendê-la-á somente como uma introdução possível, e não indispensável,

⁶⁵ “[...] so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren” (ib. § 17).

⁶⁶ GW 9, 61. Cf. Pöggeler, loc. cit.

à ciência⁶⁷ e como o emprego do método sobre um objeto específico de estudo, a consciência⁶⁸.

2.2. A Fenomenologia como pura observação do espírito

A fim de resolver o referido problema da “reflexão exterior”, a *Fenomenologia* procura manter esta reflexão como uma mera observação, sem intervenção sobre o objeto observado⁶⁹. Tal procedimento é de algum modo característico de todo o procedimento científico que visa preservar a objetividade dos seus resultados. Neste sentido, todo o pensamento hegeliano em geral, e a *Fenomenologia do Espírito*, em particular, partilham com o capítulo desta última obra sobre a “Razão Observadora” o facto de serem meramente observadores, de não deverem intervir no processo observado. Isto significa que o filósofo tem uma função de simples espectador de um movimento que não comanda e sobre o qual não interfere. E o movimento da *Fenomenologia* é o de descobrir, progressivamente, que na verdade é o próprio observador que se está a construir – ou a encontrar – a si mesmo no objeto que observa. Ao observar o seu outro, a razão descobre-se a si mesma, à sua própria ação. Observar é criar-se, porque o real é, na sua base, aparecer à consciência, ou seja, é fenómeno.

A ciência é, por conseguinte, “puro ver [reines Zusehen]”⁷⁰, e o emprego do verbo “betrachten” [olhar, contemplar] é recorrente na obra até, por fim, no capítulo final e culminante, sobre o Saber Absoluto, que se supõe esclarecer tudo o resto, o próprio saber absoluto acabar por ser definido como uma “inatividade aparente, que apenas olha[, ou contempla]”⁷¹.

⁶⁷ Cf., W 8, § 25.

⁶⁸ GW 21, 9.

⁶⁹ É justamente esta questão epistemológica geral da *Fenomenologia* que é tratada, em particular para a observação da natureza, no capítulo sobre a “Razão Observadora”, conforme se analisará mais abaixo.

⁷⁰ GW 9, 59.

⁷¹ “scheinbare Untätigkeit, welche nur betrachtet [...]” (ib. 431).

A pura observação é uma condição de não-relatividade ao sujeito própria da ciência, que deve descobrir os meios para fazer, ou deixar que aconteça, uma autodescrição da coisa mesma, de modo tal que a coisa seja descrita sem interferência de nenhum outro plano de consideração. O contributo exterior na *Fenomenologia*, que Hegel refere como o “nosso contributo” (“unsere Zutat”), é justamente só o “olhar [Betrachtung] a coisa”⁷², e não uma interferência na condução do processo. O autor insiste justamente que a dialética, como método, não deve ser “aplicada” a nenhum objeto, posto que a relação de “aplicação”⁷³ indica essa mesma exterioridade, como a exterioridade de uma forma relativamente a um conteúdo sobre o qual é empregue. A utilização da dialética como método é principalmente uma resposta a esta exigência teórica de imanência da exposição. Quase tudo o que possa caracterizar a dialética hegeliana e o seu modo de operação deve ser visto como consequência direta deste requisito elementar.

O capítulo da *Fenomenologia do Espírito* intitulado “Razão Observadora” (“Beobachtende Vernunft”), questiona os temas da observação racional ou científica da natureza, que vão além da mera percepção, analisada no capítulo que antecede imediatamente a “Razão Observadora”. Este capítulo questiona o significado, para a consciência que os adota, dos conceitos naturais, das classificações, da indução e das leis com que se erige a observação da essência racional da natureza. Este capítulo, que trata da observação objetivo-racional da natureza, reproduz as intenções fundamentais do procedimento fenomenológico, restringido a um modo ou figura particular da consciência, a razão observadora da natureza e daquilo que, para a observação da natureza, é a sua certeza. A razão observadora da natureza visa constantemente a condição da cientificidade e da objetividade, como lei e como conceito objetivo da natureza. Mas não consegue efetivar a lei e o conceito objetivo que procura, na medida em que não é acessível à sua própria perspectiva o facto de que ao “quer[er] experienciar a essência das

⁷² Ib. 61. O tradutor inglês, Miller, lê corretamente que aquilo que é acrescentado é “the way of looking at the matter”. O acrescento “the way of” é correto, na medida em que se trata, de facto, do acrescento de um modo científico de olhar.

⁷³ “Anwendung” (GW 12, 224).

coisas como das coisas”, o que verdadeiramente pretende é “encontrar-se e ter-se [a si] como objeto existente, como modo *efetivo, sensível-presente*”⁷⁴. A *Fenomenologia* move-se nesta distinção de planos, entre o que é acessível e o que não é acessível à consciência *para-si*, ou *para ela mesma*, que Hegel explicita como a diferença entre o *para-si* e o *para-nós*, por um lado, e o *em-si*, por outro, ou da certeza e da verdade, que se interligam frequentemente de modo não totalmente claro, conforme se irá estudar no que se segue.

2.3. O problema da observação científica da natureza e o seu significado para a *Fenomenologia do Espírito* como um todo

Apresentaremos, neste ponto, vários aspetos críticos, encontrados em pormenores do texto, que mostram que a *Fenomenologia* não segue o seu próprio paradigma de cientificidade. No caso da figura da consciência intitulada “razão observadora”, que apresentamos como um microcosmos da obra, os modos como está explicitada a distinção entre as coisas em si e as mesmas coisas tal como são para a consciência da razão observadora, permitem-nos pôr em dúvida a cientificidade da obra conforme estudada acima, a saber, a não-intervenção de momentos alheios no desenvolvimento imanente da coisa mesma. Ou seja, não é claro em que medida o movimento dialético é realizado pela exposição “para nós”, que não deveríamos ser senão o puro assistir do processo, se pertence à consciência observadora “para si”, ou ainda se à coisa “em-si” mesma observada pela razão observadora. A propósito da razão observadora, Hegel começa por afirmar um princípio básico da objetividade: que “as notas características [do objeto observado] não devem ter uma referência essencial somente ao próprio conhecer, mas devem referir-se também às determinações essenciais das coisas; o nosso sistema artificial [construído pela razão cognoscitiva] deve ser conforme ao sistema da própria natureza”⁷⁵. Não se deverá,

⁷⁴ GW 9, 138.

⁷⁵ Ib. 140.

na observação fenomenológica em geral, e tão-pouco aqui, ler esta exigência de conformidade ou acordo entre o conhecer e o objeto conhecido como uma referência à questão da verdade como adequação, ou sobre o modo como o sistema de conhecimento está em adequação com o sistema natural, i.e., com as coisas em si mesmas. A adequação aqui suposta é a que resulta da não-intervenção, ou da insignificância teórica do sujeito como reflexão exterior ao próprio processo fenomenológico. A pura observação entende o seu objeto como essencialmente autónomo e a sua observação como objetiva.

O que a razão observadora (*para-si*, ou *para ela mesma*) não sabe, no entanto, é que o processo que observa e julga pertencer puramente ao objeto observado, é também (*para-nós*) o seu próprio processo, e que o que ela busca, e encontra, no objeto é a sua própria inteligibilidade, ou si própria. Ela não o sabe, mas ‘nós’ o sabemos. Por conseguinte, o objeto observado possui uma inteligibilidade própria, que a razão observadora não reconhece como sua e atribui, com frequência, a um “instinto da razão”⁷⁶, a que ainda faremos referência mais abaixo, faculdade cujo estatuto racional e dialético parece muito questionável. Esta aparente insuficiência da mediação manifesta-se também porventura no uso não dialético do “dever”, ou “dever-ser” (“sollen”), no passo já citado: “as notas características não *devem* ter referência essencial somente ao conhecer, mas também às determinidades essenciais das coisas [...]”⁷⁷. É o próprio texto do capítulo em estudo que irá criticar, pouco mais abaixo, como se verá, que o processo de autofenomenalização da consciência possa obedecer à figura do “dever” ou do “deve-ser”, que é justamente a marca característica da separação entre o que o sujeito projeta e a realidade do seu objeto.

O problema principal da *Fenomenologia* no que concerne à sua cientificidade é o do estatuto da consciência “para-nós”, que sabe bastante mais do que a consciência-objeto observada, que era suposto não intervir no processo, mas que a todo o momento aflora no texto. Se esta consciência

⁷⁶ Ib. 139-145.

⁷⁷ Ib. 140. Sublinhado meu.

“para nós” já está formada, de modo a poder intervir no processo constitutivo, este é impossível, ou é somente representante, reflexivo e acidental, mas não constitutivo e essencial. Assim, num outro exemplo de leitura de pormenor, diferenças que a razão observadora estabelece ou pensa encontrar no seu objeto, ou entre si mesma e o seu objeto, são ditas “nulas”, mas não é claro que seja a autoanulação desta diferença que, por razões intrínsecas, faça mover a consciência fenomenológica. Cite-se uma das passagens onde isto ocorre: “a consciência é, porém, formada de modo a diferenciar-se de si, diferenciação de que, simultaneamente, não resulta nenhuma diferença.”⁷⁸ A indiferença do resultado é um comentário pertencente a um saber da consciência que certamente está oculto à consciência objeto de análise neste momento da leitura.

Num outro exemplo, o instinto animal aparece como autónomo, mas opera inconscientemente também como o instinto da razão que o observa, e ainda – numa terceira instância instintiva – como determinação do saber que conscientemente se busca a si: “assim como o instinto do animal busca o alimento, e consome-o, mas assim nada mais produz senão a si, assim também o instinto da razão, na sua busca, só se encontra a si.”⁷⁹ O instinto pertence ao animal observado, à razão observadora que instintivamente se busca a si, mas parece pertencer também à consciência fenomenológica que observa a própria razão.

Noutro caso, é sublinhado que “como a verdade desta consciência experimental, vemos a pura lei que se liberta do ser sensível, vemo-la como conceito, presente no ser sensível”⁸⁰. Segundo esta indicação, parece poder concluir-se que somos nós – i.e., a consciência, no plano do para-nós, e não para-si, – que vemos a passagem dialética a qual, *sem esta nossa visão, não se daria*, ou não constituiria um processo, mas somente um conjunto de factos desligados. Ao contrário do que seria de esperar no procedimento dialético, não parece, contudo, ser explorada nenhuma contradição, nesta

⁷⁸ Ib. 147.

⁷⁹ Ib.

⁸⁰ Ib. 144.

“consciência experimental,” que sustente a existência da lei, como fundamento dessa consciência e do ser sensível. Há, assim, uma permanente convergência de planos e o apelo a diferentes instâncias para promover o movimento, de tal modo que aparece aqui integrada no cerne do movimento dialético uma série de exemplos ou reflexões de tipo exterior à ordem intrínseca da dedução. Na lógica da maturidade, anotações e exemplos como estes são explicitamente relegados para o estatuto de acrescentos extrínsecos e anotações ao argumento.

Embora não seja inteiramente claro que a consciência para-nós envolvida na argumentação coincida com a perspectiva do saber absoluto constituído como resultado de todo o processo da consciência, parece haver, durante o processo de constituição, uma presença ativa do saber constituído no final do processo. Além desta intervenção, aparentemente ilegítima, poderá realçar-se, em segundo lugar, que esta intervenção não assume uma forma minimamente homogénea. Hegel parece não dominar, por força do objeto, ou do projeto fenomenológico, o método das contradições, que parecem proliferar de modo algo descontrolado, ou não chegar a explicitar-se com clareza, como nos exemplos acima. Assim, o movimento da razão observadora encontra diferentes fontes dialéticas, como sejam as seguintes. [1] A contradição de tipo performativo, na medida em que a razão, na sua consciência para si, visa conhecer a coisa, mas *faz* implicitamente outra coisa, a saber, procurar-se a si mesma⁸¹. [2] A intervenção de contrafactuais, quando é afirmado, por exemplo, que “*se* o meio, no silogismo da figuração orgânica, [...] tivesse nele mesmo os extremos da universalidade interior e da individualidade singular, então [...] este meio seria o desenvolvimento que se sistematiza a si mesmo”⁸² – ou seja, é feito

⁸¹ Acerca da intenção da razão observadora de conhecer no seu ser-determinado sensível, lê-se que “a sua acção real contradiz essa intenção” (“*ihr wirkliches Tun widerspricht dieser Meinung*”) (ib. 138). Acerca da intenção da consciência na atitude observadora, de alcançar algo que lhe é estranho, lê-se que “esta sua intenção é refutada pelo acto” (“*es widerlegt diese seine Meinung durch die Tat*”) (ib. 142).

⁸² “Wenn im Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worein die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der innern

notar que, sob certas condições, o objeto da razão observadora poderia ser um outro que não está explicitamente ainda presente, a saber, não a natureza, mas o próprio espírito, como um todo. [3] O simples postulado de uma instância crítica, onde se afirma, por exemplo, que na “determinidade da espécie [...] o que ocorre *não é* [subl. meu] o gênero como tal, i.e., em geral o pensamento. Este só é representado como efetivamente orgânico por um representante”⁸³. O lugar desta instância crítica é claramente alheio ao momento que está a ser lido. [4] Esta instância pode mesmo surgir, como se viu antes, sob a forma de um “dever” (“soll”)⁸⁴. [5] O facto de a razão observadora ser determinada e insistentemente comandada, conforme já se fez notar, por um “instinto sem descanso, inquieto”, instinto da razão que passa de uma figura a outra “sem saber que o quer”⁸⁵. Todos estes procedimentos permitem pôr em causa a exigida imanência do desenvolvimento, com as consequências que iremos ver.

2.4. O princípio da autoaplicação

Ao carácter meramente observador da razão, ou da ciência, e à inatividade do olhar deve corresponder a autonomia dialética da coisa mesma no seu processo, o qual, por esta razão, é necessariamente uma autoconstituição. Conforme descrito no Prefácio da *Fenomenologia*, na conhecida teoria da frase especulativa, não pode haver sujeito, como substância prévia,

Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisierende Entwicklung sein” (ib. 165). V. tb., o motivo por que o gênero orgânico não é consciência, apresentado contrafactualmente (ib. 164).

⁸³ “[...] die [...] Bestimmtheit der Art [...] ist nicht die Gattung als solche, d.h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten” (ib. 164). Tb. a afirmação de que uma dada unidade, “nicht für dies beobachtende Bewußtsein [...] ist” (ib. 149).

⁸⁴ Ib. 140.

⁸⁵ “[...] rastlosen, unruhigen Instinkte” (ib. 139); “... ohne zu wissen, daß er dies will...” (ib. 143). Tb. ib. 141-143, 145, etc.

mas um sujeito que se constitui através dos predicados que lhe vão sendo acrescentados ao longo do processo, com o resultado de que todos esses predicados caracterizam também integralmente, de uma perspectiva particular, o sujeito, ou a substância que surge constituída no final. O sujeito não pode ter outra substância além dos predicados explicitamente tematizados, nem tão-pouco outro substrato além deste mesmo processo. Todos os predicados, em consequência, servem para caracterizar e ajudar a compreender o processo no seu todo, e cada parte dele. Denominarei esta ideia de que cada momento do processo tem de ser integralmente determinado e constituído pelos outros como um princípio de auto- e interaplicação generalizada das categorias ou das figuras, essencial para a compreensão do sistema hegeliano. Isto significa que cada “figura” é, ao seu modo, uma exposição do todo, numa ordenação de tipo fractal.

Nestas condições de autoconstituição, a razão observadora reproduz a *Fenomenologia* na sua totalidade. O problema da observação científica tratada sob o título da “Razão Observadora” não diz respeito apenas a este capítulo particular da *Fenomenologia*, mas pode ser legitimamente considerado como o problema da cientificidade da obra como um todo. Atravessa sucessivamente os problemas das condições da observação aparentemente inativa de um objeto exterior, da descrição deste objeto, da sua classificação, do estatuto da lei científica, da indução, da elevação do conceito a partir do ser-determinado sensível, e do estatuto ontológico a conceder aos seres organizados. Este é o ponto culminante da razão observadora porque o organismo é o objeto observável disponível que mais se aproxima do estatuto do próprio sujeito observador que, na natureza, se busca a si próprio

A busca das leis racionais no domínio orgânico aparece, porém, para Hegel, como um empreendimento votado ao fracasso. A razão observadora não pode apreender a teleologia própria dos seres vivos na natureza, porque esta teleologia é conceptual e lógica e, por conseguinte, não é essencialmente observável, mas objeto do pensamento⁸⁶. A tentativa de apreender as diferenças internas e externas dos organismos segundo leis

⁸⁶ Cf. ib. 149, 153.

conduz a resultados frustrantes, como a noção de que a relação entre o interior e o exterior é de expressão ou de impressão, sem que se possa entender o que se passa entre exterior e interior, ou traduzir numa lei de conexão necessária essa relação. Na análise das leis que regem as relações do organismo com o seu meio, a observação encontra somente noções como “grande influência” deste sobre o primeiro, sem nenhuma necessidade e, em geral, não mais do que “começos de leis, traços de necessidade, alusões a ordem e ordenação”⁸⁷.

Entretanto, por força do princípio de autoaplicação generalizada que acima se referiu, todos estes temas científicos, que levantam problemas diretamente relevantes para o conceito da observação, ou do “puro assistir” e considerar inativo da ciência, podem ser revistos a partir do nosso capítulo da *Fenomenologia*, cujas limitações específicas que estudamos servem de instância crítica para a própria descrição e observação filosóficas em geral.

O procedimento observador da ciência começa por uma pretensão de mera descrição, onde aquilo que parece a verdadeira intenção da observação, o objeto observado, depressa é entendido como irrelevante, porque submetido a uma variedade desordenada, indefinida e inclassificada. A ordenação deste devir indeterminado ocorre por meio de um processo típico da reflexão, pela distinção entre essencial e inessencial, onde a razão opera já como classificadora. Do mesmo modo, o procedimento científico (dialético) representa, em qualquer esfera – i.e., em qualquer ciência filosófica – uma ordenação classificativa das suas categorias ou figuras segundo uma maior proximidade ou distância características. A própria *Fenomenologia* representa uma classificação complexa de figuras da consciência em diferentes ordens, de maior ou menor complexidade, segundo um critério que classifica simultaneamente por semelhança, e por proximidade genética. A dualidade da observação, que busca no outro a si mesma, procura a construção de sistemas construídos por mera reflexão

⁸⁷ “Anfänge von Gesetzen, Spuren von Notwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung” (ib. 166).

exterior sobre notas características, mas que sejam também “de acordo com o próprio sistema da natureza”⁸⁸, ou seja, em que a reflexão exterior busca constituir a própria reflexão determinante imanente às classes a estabelecer. Este acordo só se pode fazer aqui por via do já referido “instinto da razão”, que soube escolher como notas características no sistema de classificação exatamente as notas pelas quais o animal se classifica a si mesmo, ou seja, se distingue dos outros e do inorgânico, defendendo-se e preservando a sua vida. São estas notas classificatórias, recorda Hegel, as garras e os dentes⁸⁹, cuja seleção exprime que a par da classificação exterior e artificial do observador existe a classificação natural e real do objeto classificado. No que toca ao sistema científico da filosofia, deve ser o próprio sistema a gerar o elemento classificado, na medida em que a classificação científica não é somente estática, mas sobretudo generativa. A observação acerca da autoclassificação dos animais pelas notas características que, na sua realidade singular, os conserva perante o meio inorgânico reflete a mesma necessidade científica de que a reflexão exterior classificativa se anule perante o processo objetivo.

Assim como a simples observação não é satisfatória em virtude da multiplicidade indiferenciada do objeto observado, que requer uma classificação ativa da parte do sujeito, também o procedimento fenomenológico, e da observação científica em geral, depressa ultrapassa o estágio da ordenação classificativa, artificial ou natural, por notas características de semelhança e dissemelhança, e deve então “buscar leis e conceitos”⁹⁰. Isto acontece porque uma classificação é científica na medida em que reflete a autonomia do objeto observado, cujo elemento universal não se compõe, então, de um “subsistir inerte ou sequência indiferente”⁹¹, conforme é enunciado pela figura da razão observadora. O objeto da observação é necessariamente um sistema de articulação segundo leis, e não uma classificação segundo semelhanças.

⁸⁸ Ib. 140.

⁸⁹ Cf. ib. V. nota 322 infra.

⁹⁰ Ib. 142.

⁹¹ “...träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge...” (ib.).

Uma vez que a consciência se articula numa sequência de “figuras”, a *Fenomenologia* não lida com hipóteses ou com uma teleologia exterior, definida por um “dever-ser”, mas contém um “impulso” (Trieb) inerente, real, objetivo. O que “não aparece” (i.e. o que não é fenómeno, ou uma figura fenomenológica real) “não é absolutamente nada para a consciência”⁹². Isto corresponde com precisão à descrição das condições exigidas para a própria Fenomenologia, de produzir uma classificação ordenada das figuras da consciência, ou dos fenómenos, segundo um movimento que não visa um *telos* a partir de um sujeito exterior, que responda à função de definir o que “dever-ser”, mas de uma razão concreta, dotada de um impulso interior efetivo. A razão que conduz a este *telos*, embora necessariamente universal, tem de ser imanente a cada figura.

2.5. Imagens do lugar do sujeito na *Fenomenologia*

Um comentário gráfico das dificuldades que se levantam quando se pretende definir o estatuto do sujeito observador do processo fenomenológico pode ser visto em algumas obras de M. C. Escher⁹³. Na *Fenomenologia*, o sujeito é por vezes ausente, embora suposto, para que a articulação contraditória, ou o desenvolvimento dos diferentes estádios possa ocorrer, como acontece na gravura *Queda de Água* de Escher⁹⁴. A contradição na construção desta figura reside somente no nosso modo de representar e de objetivar as coisas em perspetiva. Porém, o sujeito observador pode ser explicitamente representado no processo da observação, como na gravura intitulada *Galeria de Gravuras*⁹⁵. Mas então o sujeito que efetivamente vê a

⁹² “... was nicht erscheint, ist für es gar Nichts...” (ib.).

⁹³ No meu artigo Ferrer, “Hegel – Escher – Borges: Figuras e Conceitos da Reflexão” (in *Revista Filosófica de Coimbra* 42 (2012), 363-390), pode ser encontrada uma comparação muito mais completa e articulada entre os dois autores, incluindo vários outros aspetos de comparação.

⁹⁴ A imagem pode ser vista em <http://www.mcescher.com/gallery/recognition-success/waterfall/>.

⁹⁵ A imagem pode ser vista em <http://www.mcescher.com/gallery/lithograph/print-gallery/>.

cena inteira, embora seja aludido, não é o mesmo que está representado na própria cena. Também na *Fenomenologia* tem, por conseguinte, de haver um sujeito que vê a cena no seu todo, mas não é jamais o mesmo que está nela representado. Somente no fim, como saber absoluto, podem ambos coincidir.

Conforme se enunciou acima, é unicamente por força destas exigências observacionais da razão que a negatividade e a dialética são eleitas como o modo de operação próprio da sistematicidade filosófica: a intervenção que move o processo em direção ao *telos*, e cada uma das figuras em direção à outra, não pode ser um universal positivo ou conceito, porque então este universal seria suposto como sujeito ou ordem exterior substancial suposta. O *telos* não pode constituir um ideal, mas uma força lógica-real, que move a partir de cada momento singular. Não há uma transformação simples ou evolução de uma figura em direção à outra, de um modo positivo. Hegel recusa um tal conceito de evolução, tanto a propósito dos organismos vivos quanto das categorias dialéticas em geral. A transformação é sempre um processo negativo, ou seja, um modo de evolução em que é o negativo de uma figura a fixar o contorno da outra. É a autonegação de uma figura que fixa a forma da seguinte, e o processo inteiro é então baseado na negatividade. Novamente, este procedimento negativo pode ser graficamente exemplificado na obra *Sol e Lua* de Escher. Nesta imagem, como noutros exemplos da obra escheriana, cada figura é representada estaticamente como o negativo da outra⁹⁶. Já em *Céu e Água*, por outro lado, a mesma situação dialética está representada não estática, mas geneticamente⁹⁷. Conforme se viu acima, um sistema dialético de categorias pode ser considerado tanto como uma classificação enciclopédica estática quanto um processo negativo dinâmico.

Tal como a vida num ser vivo, a razão não está presente em nenhum ponto definido da exposição científica, nem no começo, nem no fim, nem

⁹⁶ A imagem pode ser vista em <http://www.mcescher.com/gallery/back-in-holland/sun-and-moon/>.

⁹⁷ A imagem pode ser vista em <http://www.mcescher.com/gallery/switzerland-belgium/sky-and-water-i/>.

em algum outro momento específico. A razão fenomenológica é a ordenação classificatória e legal dos fenómenos, constituindo diferentes “figuras da consciência”. Assim, para a *Fenomenologia*, aquilo que “não aparece”, ou seja, o que não se realiza fenomenologicamente, “para a consciência não é nada”⁹⁸. De modo a ser uma ciência, a *Fenomenologia* não poderia dispensar o conceito da totalidade dos fenómenos e nada poderia ser deixado no campo do que “não aparece”.

O facto de que a razão observadora culmina na observação da vida, conforme se referiu, resulta naturalmente do facto de que tem de localizar o impulso (Trieb) real da subjetividade na essência da coisa observada – impulso e subjetividade que cabem ao organismo vivo, e não ao ser inanimado. As relações especulativas do conceito, ou seja, relação consigo mesmo, relação ao seu outro e a este como ao primeiro, têm de estar situadas no objeto observado. Elas são características essenciais tanto dos organismos vivos quanto da filosofia sistemática e daí a vida ser o objeto mais elevado da observação. Uma análise destas relações e das suas implicações está reservada para um capítulo posterior.

2.6. Conclusões

Dadas as dificuldades intrínsecas a uma exposição fenomenológica do sistema como introdução à ciência, que procurámos enunciar a partir da perspectiva da razão observadora, é compreensível que o autor tenha sentido dificuldade em estabelecer definitivamente o lugar da obra no sistema. A modificação do papel atribuído à *Fenomenologia* revela uma alteração da conceção do sistema, ou das funções das suas diversas partes, que continua em evolução mesmo depois do início da publicação do sistema da maturidade, com a *Ciência da Lógica*, em 1812. As diferenças entre a primeira e a segunda edições da “Doutrina do Ser” (1812 e 1832) exibem traços de uma evolução no sentido do esclarecimento definitivo da função

⁹⁸ Ver nota 92 supra.

da consciência na *Ciência da Lógica*. Se, ao que parece, há um movimento geral de esclarecimento, e consequente depuração das funções da reflexão exterior na *Lógica*, a *Fenomenologia do Espírito*, com as suas dificuldades inerentes e porventura insuperáveis de exposição, e talvez mesmo de conceção, bem mais complexas e árduas que a *Ciência da Lógica*, não poderia constituir mais do que uma introdução possível, e não um caminho necessário, que muito dificilmente poderia ser novamente trilhado. Hegel acabará por catalogar a obra, pois, como um “trabalho tipicamente juvenil, a não reelaborar”⁹⁹. Todavia, no seu dramatismo literário e conceptual, bem como pelo seu aspeto de experimentação dialética, apesar das suas imperfeições, pode bem definir-se como as “viagens juvenis de descoberta”¹⁰⁰ que, no entanto, Hegel continuará, até ao fim a aceitar como válidas no seu esforço introdutório, conforme demonstra o projeto e início de trabalho de reedição¹⁰¹, interrompido pela morte do filósofo em 1831.

⁹⁹ “Eigenthümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten” (Hegel, “Notiz zur Überarbeitung für die zweite Auflage”, in *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels - Clairmont, Hamburg, 1988, 552).

¹⁰⁰ “Hegel selbst die Phänomenologie im Alter seine *Entdeckungsreisen* nannte” (K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1988, 204).

¹⁰¹ Cf. Bonsiepen, Einleitung” in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Wessels - Clairmont, Hamburg, 1988, LIV-IV.

Capítulo 3 Método e Empiria em Hegel

3.1. Método, técnica e pensamento

Ao encerrar a época moderna e abrir, em muitos aspetos, a contemporaneidade, a filosofia de Hegel retoma uma matriz fundamental do pensamento moderno, expressa no título da obra programática de Descartes, o *Discurso do Método*. O método, buscado e adotado então, sobretudo na Modernidade, como instrumento de potenciação e controlo refletido das possibilidades de conhecimento¹⁰², teve uma influência histórica decisiva por força de duas das suas características teóricas centrais: a idealização e abstração matemática, por um lado; e, por outro, a necessidade de uma fundamentação, de tipo subjetivo, do conhecimento, a que a filosofia moderna procurou dar resposta. Assim, se Hegel retoma os grandes temas do pensamento moderno, procurando mostrar que conduzem a dualismos insatisfatórios, e resolver esses dualismos, a sua tematização e emprego do método também se orientam de modo a criticar e resolver o seu carácter abstrato e unilateralmente idealizador.

Na primeira característica, a da idealização e abstração quantitativa, reside tanto o êxito da aplicação do método quanto a sua principal insuficiência no que toca à fundamentação filosófica. A regularidade que o método imprime ao conhecimento conduz à eliminação da complexidade implicada na sobreposição, no objeto, de diferentes níveis de categorização relevando das mais diferentes esferas e planos da realidade.

¹⁰² Veja-se a definição de Espinosa: “o método é a ideia da ideia”, “o próprio conhecimento reflexivo” (Espinosa, *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Opera II*, Heidelberg, 1924, 15-16, 38).

Assim, um mesmo objeto, dotado de aspetos físicos quantitativos, pertence funcionalmente a diferentes organizações macrocósmicas mais complexas, tem aspetos qualitativo-subjetivos, mas também psicológicos, simbólicos, culturais ou outros, de que se faz abstração sistemática na idealização matemática. O método científico procede então a uma abstração dos aspetos que não são tratáveis por experimentação controlada e matematicamente regulada. Uma consequência direta desta regularização e abstração dos procedimentos é a resolução do método numa técnica do procedimento cognoscitivo. Nos termos de Husserl, “faz parte da essência de todo o método a tendência para se perder numa união com a tecnicização”¹⁰³.

Hegel apropria-se da ideia do método, assumindo o programa de romper com esta característica de perda de concretude e de se transformar numa técnica. A tese hegeliana de que “o próprio método se amplia [...] num sistema”¹⁰⁴, significa que a filosofia vai procurar reconstituir, a partir de uma perspectiva metodologicamente orientada, a concretude objetiva do mundo, sacrificada pela perspectiva idealizadora e abstrata moderna. A ampliação do método em sistema designa a recomposição concreta do existente por uma via que permita satisfazer duas exigências teóricas do pensar. Por um lado, o requisito de compreensão das suas próprias ações. Este requisito constitui, na verdade, o que se deveria entender em geral como emprego de um método e elaboração de uma metodologia. É atendendo a esta constituição necessariamente reflexiva do método, e não com a finalidade de ligar o método filosófico à consciência, que se pode ler na Introdução à *Ciência da Lógica* que “o método é a consciência da forma do automovimento interno do seu conteúdo”¹⁰⁵. A segunda exigência a que Hegel visa dar resposta é, por outro lado, evitar uma orientação do pensar que, dada a parcialidade e fragmentação do existente, promove,

¹⁰³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI, Den Haag, 1962), 48.

¹⁰⁴ “Die Methode selbst erweitert sich [...] zu einem System” (GW 12, 249).

¹⁰⁵ “Die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhaltes” (GW 21, 37).

subterraneamente, uma mais funda desorientação. O método hegeliano é a reconstituição, no sistema, da ligação entre as diferentes partes e momentos da experiência dissociada na conceção moderna do método.

Aquela via, em que o pensar se perde na tecnicização que, dada a sua essencial abstração, ameaça sempre o método, conduz a dualidades no hiato das quais o sujeito se situa, capaz de representar os dois termos, mas não conhecendo o estatuto desta mesma representação, ou o pensamento que a ela subjaz. Corpo e alma, razão e empiria ou significação e facto são exemplos privilegiados dessa dualidade.

Apesar da tendência para a perda de concretude, o uso do método e a explicitação de uma metodologia são indispensáveis para o pensamento filosófico que se possa denominar racional, ou científico¹⁰⁶. A filosofia é uma ideia que se distingue das produções espirituais ou culturais em geral pelo seu carácter científico e ideal, ou seja, é um projeto de dar razão dos objetos em geral [Gegenstände], incluindo o próprio fazer sentido de um qualquer discurso, onde o “dar razão” tem justamente o significado de explicitação de pressupostos necessários ao discurso justificativo, ou seja, explicitação do próprio *logos*. A filosofia é, em consequência, um pensar inevitavelmente crítico e reflexivo, e a forma do método dialético vai derivar, no fundamental, destas duas características. A crítica opera pelo isolamento da negatividade presente em cada significado ou categoria científica, isolamento da negatividade que permite a sua ligação, por meio de refutação sistemática, a outros significados ou categorias. Este procedimento permite constituir uma sequência lógica de pensamentos dotada de necessidade imanente. A reflexividade, por sua vez, designa tanto a noção de que numa ordem lógica objetiva, cada conteúdo, por assim dizer, reflete outros conteúdos pertencentes à mesma sequência lógica, quanto a

¹⁰⁶ “Wenn aber die Notwendigkeit des Begriffs dem losern Gang der rasonnierenden Konversation wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet” (GW 9, 36).

referência que todo o procedimento deve fazer à fonte da discursividade que permite proceder numa sequência significativa. Esta fonte de toda a relação inteligível é o sujeito, cuja tematização explícita, dentro dessa mesma ordem lógica, e segundo os mesmos princípios da sua constituição, é a figura própria do esclarecimento filosófico e o sentido da racionalidade. Por esta razão, o capítulo final da *Ciência da Lógica*, acerca da ideia absoluta, fonte última de todo significado é, além de uma teoria da subjetividade, principalmente uma metodologia lógica e filosófica, aparentemente sem outro conteúdo específico.

Para Hegel, o saber [Wissen] explana-se em ciência [Wissenschaft] por meio da apresentação da ligação entre os momentos diversos da articulação em que se gera a significação. Poderá entender-se a sua cientificidade justamente pela ligação, numa unidade concreta, dos diferentes planos em que a ciência moderna cinde, tecnicamente, o seu objeto. A apresentação desta ligação 'reconcretizadora' do existente constitui a própria fundamentação ou justificação racional de cada momento articulado, pelo método, no sistema. A filosofia *funda* os seus conceitos ao inseri-los no sistema, ao considerá-los numa totalidade de sentido, não por os reconduzir a um princípio ou fundamento primeiro. E o método é, então, conforme se viu, correlativo à ideia de sistema, uma diferenciação segundo regras universais, que são, na verdade, tão-só o reconhecimento geral da identidade, ou parentesco, dos significados através do processo de diferenciação¹⁰⁷. A definição deste parentesco, que é estabelecido à maneira de uma filogênese conceptual, é para ser entendida como reconstrução do fundamento da

¹⁰⁷ Poderia caracterizar-se a relação e diferenciação sistemática de elementos como envolvendo uma classificação de tipo filogenético, em que são as relações que definem, ou mesmo que geram o lugar de cada elemento. Esta é uma consequência da ideia de construção sistemática que se impõe mesmo que se funde o pensar num método calculatório. Assim, "unlike other conceptual systems, a constructional system undertakes more than the division of concepts into various kinds and the investigations of the differences and mutual relations between these kinds. In addition, it attempts a step-by-step derivation or 'construction' of all concepts from certain fundamental concepts, so that a genealogy of concepts results in which each one has its definite place" (Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, transl. R. George, Chicago, 2003, p. 5).

inteligibilidade do *logos*, e a *Ciência da Lógica* é, por isso, teoria da racionalidade em geral. Nestes termos, aquilo que caracteriza a ideia de justificação racional e de cientificidade é, sem dúvida, o método e o sistema. Um tal reconhecimento desta identidade significativa é, em última instância, tornado impossível quando o método é tomado como técnica idealizadora e operatória. A distinção entre o método entendido como uma forma abstrata do pensar, a realizar tecnicamente, por um lado, e a dialética, por outro, é abordada explicitamente por Hegel em textos introdutórios das suas principais obras, como se verá¹⁰⁸.

O método é, segundo Hegel, pelo contrário, a justificação em permanente explicitação, que permite a gênese das significações em séries articuladas, identificáveis, e.g., como disciplinas filosóficas. O estatuto destas séries não é então, em primeiro lugar, o de um conhecimento de proposições e raciocínios, mas o de ordens disciplinares objetivas diversas.

Em consequência, a característica do método de ser, antes de mais, a atenção teórica crítica ao significado daquilo que articuladamente se faz ou enuncia, não se poderia apreender nos termos em que, – num exemplo já distante de Hegel, mas ainda no mesmo âmbito da disputa pelo sentido do método e, mesmo, da Modernidade, – Heidegger se refere à lógica: "pelo conhecimento das configurações lógicas fundamentais, dos conceitos e regras do pensar, o nosso pensar se torna consciente do seu próprio proceder; o proceder consciente, por sua vez, oferece a garantia de uma mais elevada segurança e de uma maior acribia. Todo o domínio da técnica do pensar traz proveitos e supremacia."¹⁰⁹ Com o método, contudo, como Hegel o pretende pôr em prática na sua lógica, não se trata nem de adquirir certeza, segurança ou supremacia para o sujeito, nem de dominar uma técnica. Nada estaria mais longe da concepção hegeliana do

¹⁰⁸ V. GW 9, 33, 35; GW 21, 38-42; W 8, §§ 23, 78, 79; GphR, §§ 31-32.

¹⁰⁹ "Durch die Kenntnis der logischen Grundgebilde, der Begriffe und Denkregeln, wird unser Denken sich seines eigenen Vefahrens bewußt, das bewußte Vefahren aber bietet die Gewähr einer höheren Sicherheit und einer größeren Schärfe. Jede Beherrschung der Denktechnik schafft Vorteile und Überlegenheit." (Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe 38, Fankfurt a.M., 1998, p. 7.)

método do que uma aquisição técnica de certeza para a consciência, porque, na verdade, e já também mesmo – agora noutra exemplo igualmente distante de Hegel, mas na origem da disputa referida, – nas *Regras para a Direcção do Espírito*¹¹⁰ de Descartes, a reflexão metodológica filosófica não pode deixar de envolver uma atualização e reatualização permanentes da atenção teórica. Esta ativação da atenção é precisamente o oposto de uma técnica a dominar, que envolve antes, como se referiu, a tendência para o esquecimento do próprio procedimento, em proveito da repetição de atos que se sabem tanto mais eficazes quanto melhor desatendido ou esquecido for o seu processo genético. Enquanto na citação de Heidegger, a frase inicial liga o método à consciência do procedimento, a segunda liga-o à tecnicização, onde essa consciência tende essencialmente, nos termos de Husserl, a “perder-se”. Ela não pode, então, apreender aquilo que está em questão no método hegeliano.

A aceção do método subscrita na conceção de segurança, certeza e supremacia apresentada no excerto de Heidegger, não pode ser confundida com a tese hegeliana de que a justificação é integralmente explicitável no método, ou de que este é essa mesma explicitação integral dos processos, a consciência da gênese das significações. A aceção que determina o método como garantia técnica de supremacia da consciência não pode dispensar a relação de *aplicação* do método a um material estranho, ou de regras a casos, conceção que Hegel explicitamente recusa para a sua filosofia. Assim, segundo Hegel, “o progresso usual em outras ciências, porém, inteiramente imperfeito, costuma ser que a concreção do universal é somente uma *aplicação* do universal a um material vindo de alguma outra parte”¹¹¹. O método filosófico não opera, de modo nenhum, por uma *aplicação* a um material já disponível.

¹¹⁰ Cf. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (Adam & Tannery, Paris, 1996, vol. X), pp. 407-409.

¹¹¹ “Der ganz unvollkommene, gewöhnliche Fortgang aber in anderen Wissenschaften pflegt zu sein, daß [...] die Konkretion desselben [sc. des Allgemeinen] nur eine *Anwendung* des Allgemeinen auf anderswoher hereinkommenden Stoff ist” (GW 12, 224). Cf. também GPhR, § 31.

A função do método é essencialmente reflexiva: ele é um momento de mediação pelo universal, de justificação e, por conseguinte, reflexivo. Pertence, por isso, a um momento subjetivo do conhecer. Mas, então, também ao momento teórico em que o conhecimento é pertença inevitável de um sujeito ou, noutros termos, em que toda a unidade de significado, qualquer que seja a dimensão que lhe seja atribuída, só existe *para* um sujeito que, diríamos hoje, é “dotado de intencionalidade” ou de “estados mentais”. Se a função significativa só existe para um sujeito, todo o conhecimento discursivo ou conceptual, que lida com significações, tem de estar de algum modo referido a uma subjetividade. A necessidade teórica de explicitar esta referência, com a exigência correlativa de coerência, acompanha sempre o método, razão por que a lógica se faz justamente acompanhar, nela mesma, de uma teoria da subjetividade. Assim, viu-se que o método começa por ser apresentado, na Introdução à *Ciência da Lógica* como “a consciência da forma do automovimento interno do conteúdo” da ciência¹¹². O método é a consciência no seu estágio epistemológico. A referência à consciência, no entanto, convém apenas a uma apresentação introdutória, uma vez que o método não pode ser entendido como referência ou presença de um sujeito ou consciência exterior. Como saber filosófico, o método, “esta mediação do conceito consigo mesmo, é não só um *curso do conhecer subjetivo*, mas precisamente do mesmo modo *o movimento próprio da coisa mesma*”¹¹³. E, no capítulo conclusivo da *Lógica*, então, ele não mais é ligado a alguma forma de consciência, mas “é o método próprio de cada coisa mesma”¹¹⁴, de tal modo que “o método absoluto, pelo contrário, não se comporta como reflexão exterior, mas toma, a partir do seu próprio objeto, o [que é] determinado, posto que este é o seu princípio imanente e a sua alma”¹¹⁵. O método perde, ao longo da *Lógica*, a sua característica de consciência de algo para se reconhecer como princípio imanente do conteúdo.

¹¹² GW 21, 37.

¹¹³ *Texte zur philosophischen Propädeutik*, W 4, 161.

¹¹⁴ GW 12, 238.

¹¹⁵ GW 12, 241.

3.2. A crítica ao formalismo

Ao método abstrato e idealizador da razão científica, matemática ou lógica, Hegel chama “formalismo”, o qual, sem verdadeiramente a conhecer, somente decalca, ou simula a necessária objetividade científica por meio de uma eliminação imediata do sujeito, que é substituído por regras de tipo técnico para o pensar. O desiderato científico de objetividade é atingido por uma eliminação, que se revelará como somente aparente, do sujeito. A universalidade própria deste é substituída, sem uma mediação devidamente explicitada, pela generalidade da regra técnica. Mas a generalidade, que é simples repetição do mesmo, muito pouco tem que ver com a universalidade, que é um sistema reflexivo em cada uma das suas partes. Esta eliminação imediata do sujeito, substituído pela técnica, tem um triplo resultado teórico: por um lado, poderia dizer-se, (a) o sujeito expulso pela porta, reentra pela janela, com a função de seleção e aplicação das regras, jamais temático e, por isso mesmo, tanto mais arbitrário; em segundo lugar, (b) perde-se uma reflexão capaz de fundamentação última dos seus procedimentos; por fim, (c) tudo o que releva justamente do domínio do objeto na sua concretude integral, qualitativa, significativa ou simbólica fica por tematizar. Ou seja, ficam por tematizar de maneira adequada grande parte do domínio natural, bem como a totalidade do domínio espiritual, por suporem figuras efetivamente objetivadas da subjetividade. Observa-se, por esta razão, que a tematização quantitativa, aplicativa e mecânica, se é adequada nos níveis mais imediatos e simples da natureza, torna-se progressivamente menos relevante à medida em que se avança para os domínios significativos da vida, do espírito, da história ou da própria razão.

O método matematizado, a que Hegel chama “matemática filosófica”¹¹⁶, reconhece, pois, uma exigência central do método científico, dando-lhe, porém, uma resposta somente aparente. É reconhecida a exigência da objetividade, mas esta não se deve confundir, porém, como acontece no método matematizado, com a anulação da subjetividade, a qual, porque

¹¹⁶ W 9, § 259 A.

deixa de ser temática, embora permaneça atuante, poderia denominar-se, parafraseando Hegel, como a ‘má subjetividade’. A matematização, designada pelo autor também como ‘formalismo’, faz antes simular a objetividade do conteúdo; ao pretender banir inteiramente qualquer subjetividade, perde qualquer noção de fundamentação, em sentido pleno, dos seus procedimentos. E, na ausência de uma fundamentação última, a subjetividade retorna de modo não temático e não justificado.

Este problema manifesta-se em diferentes características do formalismo. O formalismo é um domínio da regra, com o resultado de que (1) as conexões são exteriores, de tal modo que a necessidade da conexão que vigora entre as determinações não se pode ler no seu próprio conteúdo, mas em regras residentes no conhecimento do sujeito, e cuja aplicação é, do mesmo modo, selecionada pelo arbítrio do sujeito, que só aparentemente permanece exterior ao processo científico. E estas regras não são entendidas como participando da constituição quer do sujeito quer do conteúdo, que a elas devem justamente permanecer indiferentes. Forma e conteúdo do conhecimento separam-se irremediavelmente, como se verá. (2) Nestes termos, a ligação entre os diferentes conteúdos, embora necessária, no sentido de obedecer a regras, mantém-se contingente no que toca à sua seleção e à sua ligação com o sujeito que as emprega e com o conteúdo a que se aplica. Os pensamentos são ligados em séries somente ocasionais, e o pensar entendido como atividade exclusivamente do sujeito, a quem basta observar regras que lhe são essencialmente alheias. Segundo Hegel, a subjetividade deverá ser entendida, pelo contrário, não como orientadora do processo do conhecimento filosófico a partir do seu exterior, mas como categoria a ser desenvolvida objetivamente como conteúdo temático. Assim, e.g., como se viu antes, o próprio conhecimento deverá constituir uma categoria lógica de significado objetivo. Se as categorias lógicas são modos de designar objetivamente o ser, também o conhecimento deve ocorrer entre essas categorias. (3) Hegel atribui ao cálculo a “perda da fluência do conceito”¹¹⁷, com o que refere a resolução do pensamento em unidades discretas entre si recombinaíveis sem

¹¹⁷ GW 12, 31.

outra transição para além da referida ligação ordenada ao sujeito exterior ou à má subjetividade. A crítica converge (4) na refutação de uma distinção permanente e absoluta entre forma e conteúdo, e que se pretenda abordar a primeira sem, com isso, se envolver definitivamente e de modo determinado com o conteúdo. O método formalista, ao “dispensar [da ciência] o conteúdo pleno”, tem então de o procurar “no [seu] exterior”¹¹⁸.

Ressalta no Prefácio à *Fenomenologia* a crítica ao procedimento matemático, por conduzir as suas demonstrações com base numa finalidade exterior, contra a qual Hegel propõe uma ideia de desenvolvimento do próprio conteúdo, ou seja, de algum modo de ligação objetiva entre os conteúdos do pensar¹¹⁹. No procedimento matemático, o “conhecimento é exterior ao material”, é um “determinar e tratar exteriores”¹²⁰, tornado unicamente possível pela abstração prévia do objeto a que se aplica: à grandeza, ao espaço ou ao uno¹²¹. A inadequação de qualquer redução da filosofia à matemática deriva da “pobreza da finalidade [da matemática] e da insuficiência do seu material”¹²². Neste sentido, nas considerações mais tardias das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, o método consiste numa consideração concreta do objeto, de tal modo que “considerar algo racionalmente não quer dizer trazer uma razão a partir de fora para o objeto, e assim o elaborar, mas o objeto é por si mesmo racional [...]”¹²³. Mas também na *Ciência da Lógica* a crítica é prosseguida, fazendo-se notar que o cálculo opera com recurso permanente à comparação “sem conceito”¹²⁴. Isto significa que não

¹¹⁸ Ib. Este ponto baseia-se nos desenvolvimentos apresentados em Ferrer, *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema* (Lisboa, 2006), 154-156.

¹¹⁹ GW 9, 32-33.

¹²⁰ Ib. 35.

¹²¹ Ib. 33. V. tb. GPhR, § 31 A.

¹²² “... d[ie] Armut ihres Zweckes und d[ie] Mangelhaftigkeit ihres Stoffs” (GW 9, 33).

¹²³ “Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig [...]” (GPhR, § 31A).

¹²⁴ “[...] das Quantitative der Bestimmungen”; “äußerlichen Unterschied, auf bloßer Vergleichung”; “ein völlig analytisches Verfahren und begriffloses Kalkulieren” (GW 12, 36).

há referência ao processo de constituição dos elementos envolvidos, que são entendidos de modo inteiramente discreto, a que o autor alude justamente como o “uno vazio”. “Porque o cálculo é um assunto tão exterior e, por isso, mecânico, foi possível, como se sabe, construir máquinas” de calcular. Ao contrário do cálculo, o pensamento não poderia, por seu turno, fazer-se jamais substituir por uma máquina, razão por que “fazer do cálculo o principal meio de formação do espírito” corresponde a submetê-lo “à tortura de ser aperfeiçoado como uma máquina”¹²⁵.

A lógica dialética opera em ciclos repetidos que reproduzem sempre novamente, em termos muito latos, imediatez, mediação e retorno ao imediato. Este modo de recursividade não é, contudo, de modo nenhum calculável, ou “algoritmizável”¹²⁶, no sentido em que existissem quaisquer instruções pré-determinadas que pudessem conduzir aos seus resultados. A impossibilidade de um plano anterior de instruções a levar a cabo, ou de fundação ou explicação prévia e exterior dos seus processos é parte integrante de dois aspetos teóricos fundamentais da lógica: (a) ela pretende fornecer a razão primeira e autocontida ou autoexplicitada do procedimento racional; e (b) pretende ser teoria da própria ação teórica racional do sujeito. Os dois programas ficariam inviabilizados por um tal nível anterior de instruções capaz de recolher, em invariáveis, o significado do próprio procedimento lógico. (a) A fundamentação do procedimento não pode ser feita a outro nível teórico, uma vez que ou seria este outro nível a desempenhar propriamente a função da *Ciência da Lógica*, ou a fundamentação regressaria ao infinito. E (b) a ação teórica do sujeito na lógica

¹²⁵ “Weil das Rechnen ein so äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist haben sich bekanntlich *Maschinen* verfertigen lassen”; “Das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen” corresponde a submetê-lo “auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommen” (GW 21, 208). V. Krämer, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss* (Darmstadt, 1988), 98-100. V. tb. Lachterman, “Hegel and the Formalization of Logic” (in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 12 (1987), pp. 153-236) 160ss.

¹²⁶ Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorien-Entwicklung in Hegels ‘Wissenschaft der Logik’* (Stuttgart, 1995), 184. Ver o Capítulo 3 infra, n. 91.

seria explicável num nível diferente do seu, não cabendo à própria lógica a teorização dessa ação. Como teoria do método em explicitação integral, a lógica terá de se assemelhar antes a procedimentos de tipo formativo, com características de filogenia¹²⁷, na medida em que envolve classificações conceptuais, ou histórico, por ser simultaneamente cumulativo e permitir também um constante retorno ao imediato, como origem de desenvolvimentos não previsíveis a partir das mediações anteriores.

A dialética hegeliana não é, por conseguinte, redutível a regras invariáveis, exclui cuidadosamente, como se viu, a noção de “aplicação”, nos seus diferentes sentidos, e os seus resultados não são, então, reconstruíveis a partir da aplicação de regras. Neste sentido, os resultados do método hegeliano são análogos a processos de desenvolvimento de tipo histórico, onde cada momento é singular, não podendo, por isso, repetir-se ou combinar-se com outros sem alterar as suas relações e funções e, com isso, o seu significado. O desenvolvimento da dialética, embora siga passos de tipo lógico-refutativo, não pode, em consequência, ser considerado como previsível, uma vez dado o seu momento inicial. As regras envolvidas na refutação têm a legitimidade de uma fixação, para o entendimento, de princípios de imprescindível inteligibilidade discursiva. Mas são para entender não como uma universalidade exterior ao caso ou ao particular regulado, mas antes como padrão inerente ao desenvolvimento interno ou autónomo do conteúdo particular. Uma tal conceção da regra não deve ser entendida como ausência de regras e arbitrariedade, mas como forma consumada da necessidade objetiva. É recusado, então, o carácter técnico e abstrato do método, retendo-se, no entanto, a sua característica de subjetivação, enquanto tomada de consciência, e de justificação crítica de procedimentos.

Mas aquilo que a leitura de Hegel permite concluir é que as duas características que atribuímos ao método – a idealização matemática e técnica típicas da ciência moderna, por um lado, e a justificação reflexiva de procedimentos, por outro – não são simplesmente opostas e separáveis, mas constituem momentos interdependentes. Não é, assim, possível recusar

¹²⁷ A referência ao carácter “orgânico” do procedimento é vincada no § 31 de GPhR.

uma simplesmente sem recusar igualmente a outra. A recusa de todo o elemento idealizador e técnico para o pensar envolve também a recusa do seu elemento crítico, de justificação reflexiva e possibilidade de fundamentação última. A dialética hegeliana tem, por conseguinte, de reter algo do elemento idealizador e, igualmente, técnico, tendo o estudo da dialética de passar então, em larga medida, pelo estudo das relações e ordenação entre estes dois planos.

3.3. Filosofia e ciências empíricas

Para definir a relação entre os planos da idealização e abstração matemática, e o da justificação reflexiva dos procedimentos, será então necessário observar o modo como Hegel aborda os processos e resultados da ciência moderna. O filósofo define uma ligação estreita entre o método científico e o método filosófico, de tal modo que a sua filosofia da natureza deve ser entendida, em primeiro lugar, como uma metafísica das ciências, ou do método científico e não simplesmente da natureza. A sua abordagem da empiria e da ciência positiva não é, por conseguinte, de tipo transcendental ou apriorístico, mas procede post-facto. A epistemologia hegeliana busca o elemento conceptual nos procedimentos matemáticos e experimentais da ciência moderna. Sem desmentir jamais a sua lógica própria, ou procurar explicações com eles concorrentes, procura tão-só definir os momentos que permitam uma ordenação significativa mais vasta, ou seja, que os permita integrar num sistema, em conjunto com os principais conteúdos do conhecimento lógico, natural ou espiritual.

A *Enciclopédia* hegeliana visa reconstituir uma unidade do saber, como que numa interdisciplinaridade sistemática, estendida à generalidade das ciências, dotando esta totalidade, ao mesmo tempo, de uma relação com a filosofia. “A relação da ciência especulativa com as outras ciências é, assim, que ela não deixa porventura de lado o conteúdo empírico destas, mas reconhece-o e utiliza-o, e que do mesmo modo reconhece e emprega como o seu conteúdo próprio, o universal destas ciências, as leis, as espécies,

etc.¹²⁸ Mas se a filosofia pensa a partir de conteúdos científicos, também a ciência não dispensa formas conceptuais apreensíveis pela filosofia. Assim, “há na física muito mais pensamento do que ela sabe e admite, ela é melhor do que julga ou, se o pensar deve porventura valer na física como algo de mau, que ela é pior do que julga”¹²⁹.

O método filosófico parte, por conseguinte, de um dado domínio empírico e factual, seja ele constituído pelas ciências positivas, pelas instituições e criações culturais, religiosas, históricas, e nelas encontra uma ordem imanente. Esta ordem, contudo, é estabelecida não por associações a ocorrer no sujeito cognoscitivo, ou teórico, atribuíveis à sua constituição subjetiva contingente, mas é construída dialeticamente, ou seja, por fatores críticos e refutativos. A dialética é uma ordenação refutativa dos seus conteúdos. A sua racionalidade é, pois, inerentemente crítica e – num certo sentido – *a posteriori*. A dialética hegeliana não pretende derivar ou deduzir *a priori* leis empíricas ou, ainda menos, factos a partir da razão. A sua função é a de uma ordenação e reconstrução ideal, a partir de relações – tipicamente de oposição conceptual – que os dados de facto estabelecem entre si. Esta ordenação, seja ela de categorias significativas, de conteúdos histórico-filosóficos, científicos, culturais, institucionais ou outros, permite reconstruí-los num sistema de relações argumentativa ou eristicamente regulado. Este é um plano ideal que se autonomiza perante o seu pressuposto empírico, e a ele retorna, encontrando a sua confirmação. Trata-se de um procedimento, na sua gênese, circular, que se poderia comparar a uma reflexão de tipo hermenêutico, mas distingue-se pela reivindicação de uma autonomia de princípio do pensar, e da indispensabilidade de um sujeito, sob a forma do método. Esta autonomia funda-se

¹²⁸ “Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist [...] nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebrauch, [...] und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet [...]” (W 8, § 9 A).

¹²⁹ “... daß in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugibt und weiß, daß sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa gar ds Denken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, daß sie schlimmer ist, als sie meint” (W 8, 11).

inteiramente na sua capacidade crítica, argumentativa e refutativa. O plano ideal autonomizado seleciona e ordena um conjunto de factos ou conteúdos disponíveis, devendo esta seleção e ordenação ter o sentido não de construir sistemas segundo algum arbítrio, mas de fazer destacar a racionalidade intrínseca dos seus objetos – ou seja, de neles reconhecer refletidos os produtos sedimentados da própria atividade crítica do sujeito.

Neste sentido, “a filosofia deve à experiência o seu surgimento inicial”¹³⁰. Uma vez dela originada, porém, dispensa o pressuposto que lhe deu origem, ordena-se numa autorreferência, e não mais tem “a vantagem, que cabe às outras ciências, de poder *pressupor* os seus *objetos* [...] bem como o *método*”¹³¹. A partir do ponto em que o sujeito passa a reconhecer-se como autónomo e autorreferente, a sua relação com a empiria é invertida e submetida a um processo de novo reconhecimento, como uma verificação na realidade. Assim, para além da tarefa de determinar os conceitos, “o procedimento filosófico deve designar [...] qual o fenómeno *empírico* que corresponde à *determinação conceptual* e acerca dele mostrar que de facto lhe corresponde”¹³². É requerida uma “dedução transcendental”, em virtude da inevitável diferenciação entre o plano real e o plano conceptual em que a razão se mostra. A condição essencial desta ‘dedução’ é a possibilidade de a razão se reconhecer no real. Se, de facto, ela encontrar o real já como o processo da sua efetivação, não segundo uma finalidade exterior, mas numa teleologia imanente, ela pode afirmar tanto a sua autonomia transcendental quanto a essencial liberdade do real. Nestas condições, nenhuma racionalidade que obedeça a uma teleologia exterior – como, e.g., a racionalidade técnica – pode efetivar o reconhecimento de si da razão na realidade.

A perda da identidade entre os dois planos assim estabelecida, entre o plano do pensamento autonomizado, e o da empiria original – não-identidade que Hegel designa de “autodiferenciação” ou “especulação”

¹³⁰ *Ib.*, § 12 A.

¹³¹ *Ib.*, § 1.

¹³² W 9, § 246 A.

– não é, conseqüentemente, integral, uma vez que no plano real, fáctico, está garantida, desde logo, a presença de uma racionalidade reconhecível pelo pensar. Este ou não se encontra de todo – nem no outro nem a si mesmo – ou se encontra sempre já parcialmente realizado, ou em realização no real¹³³. Se não se encontrasse, porém, tão-pouco se poderia produzir alguma lógica crítica e reflexiva para o pensar, em abstrato, ou uma qualquer realização desse pensar, em concreto. Neste sentido, o desenvolvimento espiritual ou cultural concretos é condição necessária da filosofia, pelo que esta, sem perder a sua autonomia, é parte integrante da sua época. A identidade da razão é, em consequência, sempre refletida na realidade empírica, que ela não pode deduzir a partir de si, mas a que não submete, tão-pouco, a sua capacidade negativa, i.e., crítica.

O carácter “especulativo” do método reside justamente neste estatuto de permanente autonomização entre diferentes esferas independentes de significação, sendo que a autonomização da esfera autorreflexiva do pensar permite a filosofia e a fundamentação do conhecimento.

Escreve Hegel que o seu método é “tanto analítico [...] quanto sintético”¹³⁴, mas deveríamos classificá-lo, antes, como reflexivo ou especulativo. Em linguagem kantiana, à disjunção: *ou a priori* e analítico *ou a posteriori* e sintético, o autor responde com o especulativo *nem* uma coisa *nem* outra, mas um método que não se funda nem na dedução *a priori* a partir de hipóteses ou axiomas segundo regras, *nem* na observação empírica ou na aceitação fundamental dos conteúdos culturais e históricos enquanto tais, mas no reconhecimento crítico.

A dificuldade de explanação geral do método dialético deriva da sua recusa de uma reflexão exterior, posto que, conforme referido, a determinação provém “do seu próprio objeto”¹³⁵. Uma apreciação assim programática e geral do método hegeliano enferma, então, da exterioridade que ele próprio recusa, e só pode ser validada na medida em que reflete, ainda que

¹³³ V. W 8, § 234 Z.

¹³⁴ “Der Fortgang [...] ist ebensowohl analytisch [...] als synthetisch” (GW 12, 242).

¹³⁵ Ib.

de modo autonomizado, a operação efetiva do pensar, e que nela possa de novo encontrar, em concreto, a sua confirmação. Esta dificuldade, embora não afete a legitimidade de uma reflexão acerca do método, remete principalmente para o trabalho da sua confirmação no exercício do pensar nas diferentes áreas das ciências filosóficas, conforme Hegel realizou na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Uma tal exposição geral acerca desse exercício, concretamente na lógica, será apresentada no próximo capítulo.

Capítulo 4
Método, Conteúdo e Forma da Exposição
na *Ciência da Lógica*

“For this reason, the hand of the logician should not appear in his system. Having stipulated the rules for how the signs which appear in his system are to be combined, he should withdraw and allow the operation of the signs to speak for him.”

H. O. Mounce

A afirmação de Hegel de que a sua filosofia obedece a um método, denominado “dialética”, merece um questionamento a diferentes níveis. É sem dúvida legítimo questionar a existência de algo como um método na filosofia de Hegel¹³⁶. Não só é questionável se se trata de um instrumento teórico que mereça realmente o nome de “método”, ou se não se trata antes de uma arte irreproduzível¹³⁷ e, portanto, sem carácter metódico. Não parece tão-pouco claro se possui o carácter suficientemente homogéneo e regular que cabe a um método¹³⁸, ou se há um ou diversos métodos em diferentes épocas do desenvolvimento do pensamento de Hegel e, ainda, se se trata de um instrumento de pensamento suscetível de algum tipo de expressão formal ou algoritmização, conforme já se referiu acima¹³⁹.

¹³⁶ Cf. e.g. W. Maker, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel* (State University of New York Press, Albany, 1994, 99).

¹³⁷ Cf. GW 12, 242. Parte das conceções aqui apresentadas são reformulações de exposições presentes em Ferrer, *Lógica e Realidade em Hegel* (Lisboa, 2006). Aí também se encontra uma bibliografia mais pormenorizada.

¹³⁸ Cf. R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hamburg, 2001).

¹³⁹ Recorde-se o estudo de M. Kosok, “The Formalization of Hegel’s Dialectical Logic. Its Formal Structure, Logical Interpretation and Intuitive Foundation”, in

Tentarei, neste capítulo, um esclarecimento acerca do conceito, do conjunto de procedimentos e do significado filosófico daquilo a que Hegel chama “método”, mantendo as questões acima apresentadas como orientação mais geral. A concepção mais clara do seu “método” só parece ser alcançada por Hegel no final do período de Iena, e o seu desenvolvimento plenamente realizado aparece apenas a partir da *Ciência da Lógica*, dadas as várias insuficiências que já pudemos observar na *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Centrarei o estudo do método, por conseguinte, na dialética lógica, com exclusão, para além de uma breve introdução, das obras anteriores ao primeiro volume da *Ciência da Lógica*, a *Doutrina do Ser*, de 1812.

4.1. Antecedentes

As referências a um método dialético são relativamente frequentes no texto de Hegel, desde as primeiras obras de Iena até ao projeto tardio de reedição da *Fenomenologia do Espírito* em 1831, passando pela *Ciência da Lógica*, as diversas edições da *Enciclopédia* ou as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tais referências não são, no entanto, nem tão esclarecedoras nem tão unívocas que permitissem uma leitura fácil do problema¹⁴⁰.

Uma brevíssima análise de alguns dos antecedentes histórico-conceituais da dialética dos escritos da maturidade de Hegel, mostra que a generalidade dos seus temas e motivos estão já presentes em escritos anteriores, faltando principalmente a sua regularização e arranjo sistemático. Os textos

A. Macintyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays* (University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1972, 237-287) ou mais recentemente Wandschneider para quem não se trata de um método algoritmizável (*op. cit.*, 184), sendo no entanto reconstruível como uma teoria rigorosa de antinomias.

¹⁴⁰ Numa primeira aproximação, é e.g. correta a opinião de R. D. Winfield, de que “Hegel fail[s] to supply in advance anything that could count as a unitary doctrine of method. Instead he offers episodic reflections [...] whose compatibility [...] is far from obvious” (R. D. Winfield, *From Concept to Objectivity. Thinking Through Hegel’s Subjective Logic*, Hants / Burlington, 2006, 19). Julgo, no entanto, que uma interpretação mais atenta permitirá encontrar, pelo contrário, algo de conceptualmente comum entre estas diferentes reflexões.

escritos durante os anos de Iena mostram que a definição da forma final e do correto significado do método não resultaram de um processo simples, e que aquilo que possa surgir eventualmente como um perfil relativamente coerente de processos e resultados, teve de atravessar diversos momentos de desenvolvimento, explicitação e esboços prévios, que nos aparecem, por vezes, como hesitantes ou até mesmo confusos. Deverá poder compreender-se, assim, por outro lado, que foi o encaixe das diversas peças metodológicas no seu lugar conceptualmente adequado, que permitiu a Hegel a elaboração do sistema exposto em formas completas como as da *Ciência da Lógica* de 1812-1816 ou da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a partir de 1817¹⁴¹.

Não há dúvida de que a chamada dialética de Hegel tem antecedentes na *Doutrina da Ciência* de Fichte, que encara já o procedimento por meio de “antíteses” como construtivo de conteúdo conceptual determinado, e não só destrutivo, como era o caso na dialética kantiana. O procedimento, digamos ‘protodialético’ de Fichte, a que este autor não dá nenhum nome especial, está explicitamente exposto, em 1794/95, nos seus *Fundamentos da Doutrina da Ciência*. Esta descrição programática descreve de modo bastante fiel, acrescente-se, o desenvolvimento que Fichte efetivamente dá aos seus princípios: “Temos por conseguinte, em cada proposição, de partir da indicação de opostos que devem ser unificados. [...] Temos, por isso, no eu e no não-eu ligados pela síntese suprema, e na medida em que são unificados por ela, de procurar notas características opostas que restem, e de as ligar por um novo fundamento de relação, o qual tem de estar novamente contido no fundamento supremo de todos os fundamentos de relação: nos opostos ligados por esta primeira síntese temos então, de novo, de buscar novos opostos, unificá-los por um novo fundamento de relação, contido no anteriormente derivado, [e assim por diante].”¹⁴²

¹⁴¹ Esta obra poderá ser encarada em parte como simples esboço sumário, em parte como uma exposição diferente do sistema.

¹⁴² “Wir müssen demnach bey jedem Satze von Aufzeigung Entgegengesetzter, welche vereinigt werden sollen, ausgehen. [...] Wir haben demnach in den durch sie [sc. die höchste Synthesis] verbundenen Ich und Nicht-Ich, insofern sie durch dieselbe verbunden sind, übriggebliebene entgegengesetzte Merkmahle aufzusuchen, und sie durch einen

No entanto, esta formulação precursora, que não poderemos analisar detidamente, tem tanto de esclarecedor quanto de insuficiente para a compreensão da dialética de Hegel. Por um lado, implica diretamente a tese hegeliana fundamental de que a partir da oposição, que Fichte desenvolve como sendo de tipo contraditório, entre “princípios” opostos, geram-se, como resultado, sínteses que constituem o conteúdo conceptual da ciência lógica – conteúdo que, no caso de Fichte, mas em parte também para Hegel, consiste numa analítica e dialética transcendentais simultâneas. Por outro lado, toda a aparelhagem conceptual mencionada no excerto citado de Fichte, de “princípios” ou “proposições” (Sätze), “eu” e “não-eu”, bem como a necessidade de uma “busca” dos opostos será em geral terminantemente recusada por Hegel

Em contraste com o carácter lógico e metodologicamente esclarecido desta protodialética lógica, que encontramos explícito no projeto de Fichte, encontra-se, nos textos de juventude de Hegel, um ideal de reconciliação entre opostos ao nível não lógico mas vivido, moral e religioso¹⁴³. Depressa este ideal de reconciliação que tinha nascido, nos textos de juventude, de oposições vividas e morais, se desenvolve, a partir da viragem de 1801, numa filosofia sistemática. Encontra-se a abrir o escrito sobre a Diferença (o chamado *Differenzschrift*) uma espécie de teoria da dialética, sem aparência diretamente lógica ou metodológica, mas definindo a tarefa da filosofia como a da solução de oposições que se dão sob a forma de dualidades filosóficas tradicionais. Assim, “a cisão é a fonte da necessidade da filosofia”¹⁴⁴ e, conseqüentemente, dados opostos como finito e infinito, espírito e matéria, alma e corpo ou crença e razão, segundo Hegel “o único interesse da razão é superar tais opostos, tornados fixos”¹⁴⁵.

neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muß, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden [u.s.w...].” (Fichte, GA I/2, 275)

¹⁴³ W 1, 354, 355, 394.

¹⁴⁴ “Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie” (W 2, 20).

¹⁴⁵ “[S]olche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft” (ib., 21).

A consciência lógica deste projeto filosófico encontra-se enunciada por Hegel, ainda a fazer os seus inícios na filosofia sistemática, em 1801, na sua primeira Tese de Habilitação: “*contradictio est regula veri, non contradictio falsi*”¹⁴⁶. Com esta sua primeira formulação, contraintuitiva e paradoxal, Hegel dá o mote para todo o desenvolvimento posterior do método. Este é reafirmado no ano seguinte, por exemplo, no artigo sobre o ceticismo¹⁴⁷, onde aparece registado e explicitamente denominado como dialética. E está finalmente dominado, em muitos dos seus aspetos fundamentais, nos esboços de sistema, em especial na *Lógica* de Iena, de 1805. A ordenação das disciplinas proposta nesta fase do pensamento de Hegel, que distingue ainda lógica e metafísica, impede, contudo, o pleno desenvolvimento do método dialético.

A organização definitiva das disciplinas filosóficas, e a conseqüente ideia mais clara do método das oposições, ainda demorará entretanto alguns anos, nomeadamente pelo menos até a *Fenomenologia do Espírito*. Como se viu antes, a análise do texto desta obra mostra, porém, por vezes um uso do método das oposições menos regular e mais confuso do que seria de esperar para um procedimento estritamente científico¹⁴⁸, conforme reivindicado por Hegel. Tais dificuldades parecem derivar do próprio projeto e composição da obra, e encontram-se expressas nas irregularidades da prática dialética aí presente. Permanece então nalguma obscuridade a estrutura da *Fenomenologia*, apesar do significado filosófico fundamental de muitas das suas passagens e argumentações de pormenor ou de médio alcance e do seu fascínio descobridor. São conhecidas as razões históricas e editoriais que ditaram uma tal indefinição, que não estudaremos aqui¹⁴⁹.

¹⁴⁶ “A contradição é a regra da verdade, a não contradição, do falso” (ib., 533).

¹⁴⁷ Ib., 229.

¹⁴⁸ Acerca desta questão, v. o artigo de R. Hiltcher «Hegels systematische Philosophie in der Jüngerer Forschung», in Hiltcher & Kiltingner (eds.), G. W. F. Hegel: New Wege der Forschung, Darmstadt, 2012, 9-20.

¹⁴⁹ Cf. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg / München, 1993.

Na *Fenomenologia do Espírito*, as oposições e contradições são, de facto, buscadas muitas vezes por meio de procedimentos não explicitados e nem sempre têm o mesmo significado e implicações, deixando-se reconduzir, por exemplo, a oposições entre contrários, à intervenção de instâncias críticas e de motivos variados, apresentação de contrafactuais e outros. A análise desta ausência de regularidade já foi objeto do Capítulo 2 acima.

Entretanto, se nem a ordem disciplinar nem a configuração metodológica do sistema da filosofia estão ainda claramente estabelecidas nestes esboços e primeiras exposições sistemáticas, a generalidade dos seus motivos e da sua conceção já estão explícitos. Assim, (1) os escritos de juventude apresentam o ideal filosófico da resolução de dualismos e oposições fixos, através de uma filosofia da vida e do espírito; (2) os escritos de Iena introduzem temas como a interpretação lógica destas dualidades como contradições; bem como (3) a necessidade da contradição para a definição do “verdadeiro”; (4) a incorporação dos resultados do ceticismo na filosofia; (5) a necessidade de uma definição ‘objetiva’ ou imanente da contradição¹⁵⁰; até, por fim, (6) a *Fenomenologia do Espírito* poder tematizar largamente a noção de negatividade¹⁵¹; bem como (7) a relação da refutação com o desenvolvimento de um processo dialético de derivação de figuras do pensar¹⁵², ou categorias; e (8) a ligação entre forma e conteúdo permitida pela lógica dialética¹⁵³. E assim, só a partir do momento em que estes vários elementos caem, por assim dizer, nos seus lugares próprios, com a unificação disciplinar entre lógica e metafísica, e o método pode operar de um modo tanto quanto possível homogêneo, objetivo e apreendendo uma totalidade sistemática de determinações, é que o sistema pôde adquirir a

¹⁵⁰ Este tópico fundamental é perfeitamente claro na passagem da Lógica à Metafísica de Iena (GW 7, 117, 135).

¹⁵¹ GW 9, 18, 40.

¹⁵² *Ib.*, 21.

¹⁵³ Winfield (*op. cit.*, 20), apresenta uma enumeração aparentada de seis “general features” do método: 1) unidade de forma e conteúdo; 2) autodesenvolvimento; 3) negação determinada; 4) circularidade; 5) analiticidade e sinteticidade simultâneas; 6) o método é resultado final do desenvolvimento.

sua forma madura. De certo modo, a forma sistemática resulta da correta colocação das pedras conceptuais do método. Esta ligação entre método e sistema encontra-se explícita no curso da *Fenomenologia do Espírito*¹⁵⁴, a partir do qual a estrutura lógico-dialética do pensar hegeliano se encontrará, por assim dizer, estabilizada, apesar de uma utilização algo arbitrária. Todos os elementos enunciados serão integrados no método dialético da maturidade de Hegel, agora finalmente de forma coerente e sistemática.

A cientificidade da filosofia tem duas condições centrais. Por um lado, o seu carácter metódico, assegurado pela dialética, por outro, o facto de constituir um sistema. O método não pode, por conseguinte, ser isolado do desenvolvimento sistemático da filosofia, e a ligação conceptual estreita entre os dois é, do mesmo modo, um dos pontos capitais que permitem o desenvolvimento da filosofia especulativa como *Ciência da Lógica*. Assim, se é verdade que o *método* se apresenta como definição de máxima generalidade para a cientificidade de qualquer procedimento, com o mesmo nível de generalidade, contudo, pode encontrar-se a forma *sistemática* da filosofia. Por um lado, “é claro que não podem valer como científicas quaisquer exposições que não sigam o curso deste método”¹⁵⁵. Por outro, “um filosofar *sem sistema* não pode ser nada de científico”¹⁵⁶. A complementaridade conceptual destas determinações é defendida por Hegel, na medida em que é o próprio “método [que] se amplia [...] em sistema”¹⁵⁷. As condições e consequências desta ligação serão explicitados e analisadas nas partes seguintes deste capítulo.

¹⁵⁴ GW 9, 35.

¹⁵⁵ “Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen” (GW 21, 38).

¹⁵⁶ “Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein” (W 8, § 14). Cf. tb. GW 9, 11, 21.

¹⁵⁷ GW 12, 249. Cf. nota 104 supra. Cf. tb. GW 9, 35.

4.2. A Ciência da Lógica entre classificação e derivação de categorias

As determinações essenciais do método podem ser entendidas como respostas às exigências levantadas pela *Ciência da Lógica* como ciência autónoma do pensar e primeira disciplina do sistema. Uma análise preparatória imediata da forma da sua apresentação mostra que nela confluem dois registos epistemológicos, ambos tradicionais, mas jamais antes reunidos de modo comparável. A exposição da *Ciência da Lógica* reúne numa só figura epistemológica dois significados distintos do termo “sistema”.

Em primeiro lugar, “sistema” designa uma ordem classificativa¹⁵⁸. A forma geral da exposição da lógica hegeliana faz-nos percorrer, por um lado, uma classificação, quase sempre tripartida, de “determinações” ou conteúdos categoriais do pensar. Encontram-se, assim, três grandes grupos de conteúdos segundo três grandes partes, ou “doutrinas”: o *ser*, a *essência* e o *conceito*. Cada uma destas grandes secções funciona como um título classificatório para novas tripartições em famílias e géneros. Assim, por exemplo, na Doutrina do Ser encontramos “qualidade”, “quantidade” e “medida”, cada uma das quais novamente dividida em tripartições, segundo um regime que se repete em toda a obra. É claramente visado um sistema, pretensamente completo, de conteúdos científicos, dispostos por maior ou menor proximidade e distância conceptuais. A proximidade e distância são definidas, em parte, por graus de complexidade ou “concretude” – nos termos de Hegel – e, em parte, também segundo o método de descoberta, ou antes, de geração das determinações respetivas. Assim, (1) aqueles conteúdos que são descobertos por um método de “devir de determinações” deverão ser tratados sob a rubrica do “Ser”; (2) aqueles que são descobertos ou “produzidos” – por “aparecerem um no outro”, deverão ser incluídos na segunda rubrica, a da “essência”; e, finalmente, (3) aqueles que resultam de um “desenvolvimento” deverão ser integrados no terceiro

¹⁵⁸ E. Oeser, *System, Klassifikation und Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftlich-theoretischen Grundlagen der Biologie*, Wien, 1996. 19ss.

domínio, o da “Doutrina do Conceito”¹⁵⁹. Trata-se, assim, de uma taxinomia de categorias diferenciadas por grupos de proximidade e distância.

Uma questão prévia é a da definição do tipo de materiais ou conteúdos que devem ser classificados pela lógica. Hegel assume que se trata de determinações do pensar, categorias ou “pensamentos objetivos”, o que se poderá entender como “significações” em sentido lato e objetivo¹⁶⁰. O conteúdo é, assim, o próprio pensar, e a lógica deve ser a ciência do pensar nas suas determinações mais gerais. Uma segunda questão prévia é onde se encontram e devem buscar estes conteúdos a ordenar e expor cientificamente. Tratando-se de “pensamentos objetivos” ou, dito talvez mais claramente, de pensamentos objetivados, eles encontram-se disponíveis, segundo Hegel, por um lado, na linguagem, por outro, na história da filosofia¹⁶¹. A lógica deverá, por conseguinte, tratar de determinações tanto linguísticas, quanto lógicas em sentido tradicional, o que incluía uma doutrina do conceito, da proposição e do silogismo, e ainda outras provenientes da ontologia e das metafísicas especiais da tradição filosófica.

Esta disponibilidade empírica de um reservatório, por assim dizer, de determinações do pensar objetivadas é uma condição necessária para a exposição da *Ciência da Lógica*¹⁶². Mas não constitui de modo nenhum

¹⁵⁹ Cf. Schäffer, *op. cit.*, 222-228.

¹⁶⁰ Dificilmente poderíamos encontrar aqui melhor comentário do que a definição husserliana do termo “categorias”: “se falamos então de categorias lógicas, só se pode tratar de puras especificações que se separam a priori no interior deste género ‘significação’, ou de formas correlativamente co-pertencentes da objectividade categorialmente apreendida enquanto tal.” (“Sprechen wir also im Plural von logischen Kategorien, so kann es sich nur um reine Artungen handeln, die sich a priori innerhalb dieser Gattung Bedeutung scheiden, oder um korrelativ zugehörige Formen der kategorial gefaßten Gegenständlichkeit als solcher”) (Husserl, *Logischen Untersuchungen*, II, 1, Tübingen, 1968, 95; tradução portuguesa: *Investigações Lógicas*, trad. P. Alves - C. Morujão, Lisboa, 2007).

¹⁶¹ Acerca da presença das determinações do pensar na linguagem, cf. GW 21, 10, 17-18. Acerca da sua presença na História da Filosofia, v. W 8, §§ 13-14.

¹⁶² Cf. a questão sobre o espírito subjetivo, para o qual e pelo qual as determinações lógicas devem ser pensadas, in Fulda, *Hegel* (München, 2003, 126). Sobre a presença do conteúdo na história da filosofia, tb. K. de Boer, “The Dissolving Force of the Concept: Hegel’s Ontological Logic”, in *The Review of Metaphysics*, 57 (2004), 187-222, 197, 221.

condição suficiente, na medida em que o conceito filosófico requer que a própria exposição da ligação, sequência e organização dos materiais obedeça a uma fundamentação não ocasional e empírica, mas pensada também ela logicamente ou posta ao nível do conceito, i.e., *concebida*. Todavia, este trabalho de classificação e definição de categorias ou conteúdos abstratos do pensar, retirados em geral da história da metafísica e da lógica ou até das ciências empíricas e das metafísicas especiais, não esgota de modo nenhum a reivindicação científica de Hegel. Nomeadamente, os conteúdos a classificar não devem ser retirados empiricamente da história – natural ou social – mas efetivamente deduzidos como necessários e os únicos necessários. Esta exigência é, na verdade, a da fundamentação da própria lógica. Supõe-se que a única fundamentação adequada para esta é uma fundamentação também ela lógica, i.e., feita sobre os mesmos princípios que prescreve aos materiais que organiza e sistematiza. Qualquer outra fundamentação, histórica, empírica ou outra, seria uma *metabasis eis allo genos* que faria da lógica um produto, ou resultado de uma outra ciência, pressuposta como seu fundamento. Mas a reivindicação de Hegel é que todas estas relações epistemológicas, que permitem falar de ciência em geral, ou de questões como *fundamentação* ou *pressuposição*, por exemplo, são o conteúdo específico da *Ciência da Lógica*. A fim de expor o seu conteúdo próprio, a lógica não pode, em consequência, pressupor nenhuma outra ciência. Naturalmente, está aqui implicada a já referida unidade entre forma e conteúdo característica da lógica dialética. Ou seja, se deve ser ciência das determinações do pensar, ela não pode distinguir entre pensamento objetivo ou objetivado a expor como seu conteúdo, e algum pensamento subjetivo, dotado de outras categorias, de métodos e de razões diversas daquelas que são justamente o conteúdo e objeto desta ciência, pensamento subjetivo que se apresentasse como uma “forma” exterior ao “conteúdo” a ser exposto¹⁶³. Justamente por isso, a lógica dialética recusa

¹⁶³ Uma consulta ao capítulo da *Ciência da Lógica* sobre a relação entre “forma e conteúdo” permite encontrar explicitamente tematizadas as razões por que e condições sob as quais forma e conteúdo não são determinações separadas, mas implicam-se mutuamente. V. GW 11, 301ss.

o método se por este se entende um instrumento previamente disponível que deva ser “aplicado”¹⁶⁴ a um material estranho. As falhas lógicas de uma tal conceção já têm sido expostas nos capítulos anteriores, pelo que seria desnecessário criticá-la em especial neste ponto.

Entretanto, se para satisfazer a exigência de fundamentação conceptual e pensante, novamente se buscar no reservatório de formas já historicamente reconhecidas do pensar, encontra-se (1) o conceito modal de “necessidade”, com o qual Hegel exprime justamente aquilo que é a exigência científica da exposição das determinações do pensar. Trata-se de um “agir necessário da razão”¹⁶⁵. Mas encontra-se igualmente (2) a disciplina tradicional da lógica que expõe as condições pelas quais umas determinações – conceitos e juízos – podem ser derivadas de outras com necessidade. Hegel encontra nesta disciplina uma resposta geral a esta exigência teórica, não obstante a “necessidade de começar de novo com esta ciência”¹⁶⁶. Contudo, ainda um outro elemento disponível será integrado na *Ciência da Lógica*, a saber, (3) o da erística e do ceticismo. A razão da inclusão da refutação e do ceticismo é a necessidade de um pensar fundamentado, ou seja, a exigência científica de que as determinações não sejam simplesmente admitidas umas ao lado das outras, mas que haja efetiva fundamentação de cada uma delas. O ceticismo, que as põe sistematicamente em causa pelo raciocínio erístico é naturalmente um bom candidato a pedra de toque da fundamentação de todas e de cada uma das determinações do pensar.

A ciência lógica deve traduzir-se, por conseguinte, numa fundamentação simultaneamente lógica, necessária e refutativa dos seus conteúdos. Esta ligação necessária entre os conteúdos conduz então ao segundo dos modelos herdados de “sistema”. Num segundo sentido herdado por Hegel, designadamente da metafísica pré-kantiana, o termo “sistema” designa

¹⁶⁴ Sobre a “aplicação”, cf. GW 12, 224.

¹⁶⁵ “Kant hat die Dialektik höher gestellt – und diese Seite gehört unter die größten seiner Verdienste –, indem er [...] sie als ein *notwendiges Tun der Vernunft* darstellte” (GW 21, 40). V. tb. ib., 18.

¹⁶⁶ “Die Notwendigkeit, mit dieser Wissenschaft wieder einmal von vorne anzufangen...” (GW 21, 7).

também uma filosofia fundada numa cadeia lógico-dedutiva¹⁶⁷. Cada determinação é gerada, com necessidade lógica e argumentativa, a partir da imediatamente anterior, o que parece corresponder à exigência conceptual de encontrar uma conceção necessária e de derivação lógica das determinações entre si. Este segundo modo de conceber um “sistema” científico reflete o facto de que não é suficiente classificar conteúdos sem tomar em consideração se se trata de uma ordenação objetiva, que responde a uma necessidade interna dos próprios conteúdos classificados, ou se se trata de um dos denominados sistemas “artificiais”, nos quais a classificação deriva do arbítrio do sujeito classificador¹⁶⁸.

Estas duas figuras epistemológicas do “sistema”, a classificativa e a dedutiva, são normalmente entendidas como separadas e estanques, isto é, a filosofia que procede sistematicamente no sentido de dedutivamente, segundo a forma das metafísicas pré-críticas, não fornece propriamente árvores classificativas, ao passo que os sistemas classificativos não pretendem assumir uma força de necessidade lógica. Como disciplina do “pensar” de cariz estático e classificativo, a lógica deve expor os conteúdos do pensar que lhe são próprios segundo uma classificação apropriada. Na sua vertente “dinâmica”, a lógica deduz determinações umas a partir das outras numa forma linear, por refutações sucessivas.

A exposição destas duas formas epistemológicas diversas numa figura unificada só é possível sob certas condições, a que exposição da *Ciência da Lógica* obedece. Assim, porque devem corresponder a uma efetiva ordenação “natural” ou “objetiva” dos conteúdos, as classes não podem ser definidas arbitrariamente, mas segundo notas características comuns que são reproduzidas, ou retornam em diferentes momentos da derivação. Estas notas características mais gerais são, a saber, a *imediatez*, a *mediação* e o *retorno à imediatez*. A questão é largamente tematizada no principal texto

¹⁶⁷ Ch. Krijnen, *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantismus und in der Gegenwartsphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, 16.

¹⁶⁸ Este será o tema do Capítulo 7 infra. Em Hegel, v. pp. 34-35 supra. Acerca dos sistemas “artificiais”, cf. E. Oeser, *op. cit.*, 26ss.

metodológico, no final da *Ciência da Lógica*¹⁶⁹. Assim, em geral, este triplete retorna a todos os níveis de desenvolvimento da exposição e define, por exemplo, as três grandes divisões da obra, Ser, Essência e Conceito, bem como, dentro de cada uma destas divisões, novamente outras subdivisões e assim sucessivamente. O problema de reunir uma exposição classificativa com uma exposição de algum modo dedutiva e linear é resolvido por meio do estabelecimento de paralelismos e circularidades na exposição. A exposição retorna, de modo circular, ao início, apresentando sempre novos círculos, segundo a conhecida descrição de Hegel, do sistema como “círculo de círculos”¹⁷⁰.

A necessidade conceptual e lógica que deve ser atribuída aos lugares classificativos dos conteúdos lógicos a tratar traduz-se na derivação, ou “*dedução imanente*”¹⁷¹ de umas determinações a partir das outras. Esta derivação ocorre então, conforme exposto, segundo círculos sucessivos que se podem entender ainda, além disto, como ordens de paralelismo¹⁷². Os momentos imediatos são paralelos mais ou menos distantes entre si, bem como os momentos de mediação e de retorno ao imediato. Pode observar-se, assim, por exemplo, a primeira grande divisão (Lógica do Ser) determinada pela primeira categoria do primeiro ciclo dialético (“ser”), a segunda grande divisão (Lógica da Essência) determinada pela segunda categoria deste primeiro ciclo (“nada”¹⁷³), e a terceira grande divisão (Lógica do Conceito), finalmente, pela terceira categoria do primeiro ciclo dialético (“devir”¹⁷⁴). Note-se que, como é conhecido, os conteúdos

¹⁶⁹ Cf. GW 12, 240ss. Embora o número de fases possa ser também visto de outro modo, para maior simplicidade podem considerar-se três.

¹⁷⁰ W 8, § 15.

¹⁷¹ “[I]mmanente Deduktion” (GW 12, 16). Da perspetiva histórico-filosófica, cf. W 20, 390.

¹⁷² Acerca dos paralelismos entre as diferentes partes do sistema, v. V. Höhle, *op. cit.*, 101ss.

¹⁷³ A “essência” será definida, num momento totalmente mediador e negativo como “movimento de nada para o nada e, assim, de volta a si mesma” (“Bewegung von nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück”) (GW 11, 250).

¹⁷⁴ O movimento é característica geral de toda a dialética, o denominado “movimento do pensar”. Mas o movimento, num sentido especial, é próprio do conceito, e a dialética,

anteriores não são abandonados na sua mediação, e retorno ao imediato, mas integrados num todo significativo mais complexo, pelo que continuam a subdeterminar os conteúdos posteriores. Seria impossível, neste estudo, um exame extensivo da exposição da *Ciência da Lógica* sob esta perspectiva. Os paralelismos entre as diferentes esferas do sistema, por um lado, e a possibilidade de retorno da imediatez como culminar de um processo de mediação, por outro, são constituintes essenciais do método e do sistema hegelianos. Segundo a figura dos paralelismos, cada esfera de realidade, conforme sistematizada na filosofia da natureza e do Espírito na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, corresponde a uma esfera de determinação lógica que a permite conceptualizar de forma adequada. O retorno ao imediato, por outro lado, corresponde justamente à possibilidade de geração de conteúdo a partir da mediação. Todo o conteúdo determinado possui um momento de imediatez, pelo qual é conceptualizado como determinação autónoma do pensar ou da realidade.

4.3. O conteúdo da lógica dialética

Referiu-se acima que o conteúdo lógico, que consiste em pensamentos objetivos, categorias, ou significações, está, na sua generalidade, disponível na linguagem e na história da filosofia. No entanto, observou-se igualmente que a exigência conceptual da fundamentação requer que, a par desta fonte, que oferece os conteúdos empírica e historicamente, haja uma outra fonte para os mesmos conteúdos. As duas fontes devem confirmar-se, corrigir-se e completar-se uma à outra. Isto significa que é necessária uma história, uma cultura e uma linguagem suficientemente ricas e desenvolvidas para que a lógica possa ser desenvolvida e o pensamento conceber e formular a sua própria fundamentação autónoma. A *Fenomenologia do*

do pensar conceptual. O devir próprio do conceito como o mais específico da filosofia hegeliana é a noção de “desenvolvimento”, desconhecida dos outros níveis, pré-conceptuais em sentido estrito, da Lógica.

Espírito descreve todo um mundo filosófico, cultural, moral, religioso e espiritual como pressuposto para a “pura ciência” especulativa. E, novamente, a Filosofia do Espírito, terceira parte da exposição enciclopédica do sistema, expõe conceptualmente formas realizadas do espírito, subjetivo e objetivo, como sejam o desenvolvimento antropológico e educativo da consciência, as suas faculdades de conhecimento e ação, a família, o estado, a religião ou a arte como condições para a exposição da filosofia especulativa, no seu último capítulo. Mas tanto na *Fenomenologia* quanto na Filosofia do Espírito, esta exposição é, acima de tudo, conceptualizada segundo uma necessidade interna e não tomada sem mais da história ou da experiência.

A linguagem, a filosofia do espírito e a experiência histórica são condição real e, em parte, também condição ideal do desenvolvimento da *Ciência da Lógica*, mas, pelas razões acima apontadas, esta reivindica também uma razão conceptual não histórica e uma validade independente das condições conceptuais do espírito, segundo a descrição da filosofia do espírito, e reais, conforme existentes na história. A lógica tem uma gênese, e condições históricas e reais, mas constitui, do mesmo modo, um domínio de pura validade, dir-se-ia puramente ‘axiomático’, na medida em que deve valer simplesmente sem pressupostos. Este domínio de pura validade não deve estabelecer com as suas condições reais extrafilosóficas, e restantes condições ideais, descritas no sistema da filosofia, mais do que uma relação de paralelismo, de mútua confirmação e parcial condicionamento. Em qualquer caso, o paralelismo não significa, contudo, de modo nenhum um isolamento e incomunicabilidade entre as diferentes esferas do sistema, porquanto a lógica não constitui uma esfera transcendental isolada e constituída à parte da sua relação com as esferas paralelas – a natureza e o espírito. A sua autonomia não se exprime como isolamento formal perante uma materialidade empírica intuível, mas como capacidade de autodeterminação do próprio conteúdo.

Contudo, se a fonte histórica e empírica, não autónoma de conteúdos é conceptualizada por um pensar entendido como autónomo, deve levantar-se a questão acerca da origem do conteúdo no seu sentido estritamente

lógico, que não pode ser tomado da experiência, da história e da linguagem. A questão que nos tem então de ocupar em seguida é então: senão da história da filosofia e da linguagem, de onde provém o conteúdo da lógica?

A questão poderá ser levantada nos dois níveis referidos da exposição, o nível classificativo e o nível dedutivo. Observe-se, em primeiro lugar, que a exigência de que forma e conteúdo não se distingam tem como consequência a reivindicação de que o conteúdo classificado não seja tomado de outra fonte senão a partir do próprio sistema classificativo. Assim, o conteúdo deve ser gerado pelo próprio lugar que ocupa na ordem classificativa. Neste contexto, dois pontos são de especial importância. (1) Todo o conteúdo deriva da diferença ou da negação. (2) Toda a diferença e, com ela, toda a relação está referida, em última instância, à negação. No entanto, a ordem classificativa, pela sua característica expositiva estática, de expor os conteúdos um ao lado do outro, não permite por si só aceder ao mecanismo conceptual pelo qual Hegel pretende gerar conteúdo significativo a partir dos meros lugares ocupados no sistema. O conteúdo gera-se em virtude do denominado “movimento do pensar”, o que exige que a sua consideração passe de uma ordem diferencial de coexistência e subsistência, que encontra um paralelo exemplificativo na espacialidade (segundo os §§ 254-256 da *Enciclopédia*), para uma ordem negativa e contraditória de refutação e exclusão, que encontra um paralelo exemplificativo na temporalidade (pura negatividade, conforme os §§ 257-259 da *Enciclopédia*).

O conteúdo é gerado pela posição respetiva no sistema, pelo que este tem de ser entendido como sistema puramente diferencial ou ‘topológico’¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Não teríamos aqui melhor comentário a fazer além de reproduzir as palavras do *Cours de linguistique générale* (Paris, 2005, 162; v. a tradução na nota 255 supra) de Ferdinand de Saussure, segundo o qual “dans tous ces cas nous surprenons donc, au lieu d’idées donnés d’avance, des valeurs émanant du système. Quand on dit qu’elles correspondent à des concepts, on sous-entend que ceux-ci sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur plus exacte caractéristique est d’être ce que les autres ne sont pas”. Uma outra imagem sobre o modo como o “lugar” ocupado no sistema por um elemento determina o seu conteúdo qualitativo, de outro modo qualitativamente indeterminado, poderia tomar-se da neurobiologia. Também aqui, dada a “neutralidade

O sistema apresenta, nestas condições, diferenças estaticamente mas trata-se, na verdade, de um sistema de “diferenciação”. “Uma divisão filosófica não é, em geral, uma classificação exterior de um material disponível, feita segundo um qualquer, ou diversos fundamentos de divisão, mas o diferenciar-se imanente do próprio conceito.”¹⁷⁶ Não há conteúdo além da relação ao outro, em particular, e ao sistema como um todo. Como autodiferenciação, a classificação dialética é análoga a uma classificação filogenética, onde a classe é definida pela origem. A apresentação da dialética segundo categorias biológicas, como se irá ver, justifica-se por esta ligação genética da diferenciação conceptual.

Na medida em que o modelo classificativo parece insuficiente para a compreensão mais aprofundada da gênese dos conteúdos lógicos, uma breve caracterização do processo de geração de conteúdo segundo a ordem linear e dedutiva de exposição do sistema lógico deverá preceder quaisquer outras considerações. Segundo esta ordem linear, cada categoria lógica deriva da imediatamente anterior. A condição essencial para que a exposição seja “científica” é, como já disse, a rigorosa imanência do seu desenvolvimento. Segundo se exige, nenhuma consideração ou reflexão exterior, ou posterior, i.e., ainda não derivada, deverá intervir constitutivamente na condução do processo. Poderá servir somente exteriormente ao desenvolvimento, a título ilustrativo ou comparativo.

do código neuronal”, ou seja, que não há uma codificação específica para as diversas “modalidades (ouvir, ver)”, nem para as diferentes “qualidades (cor, forma, na visão; altura, intensidade, na audição)”, “aplica-se, como já conjecturava Helmholtz, o princípio do ‘lugar de elaboração’: o lugar onde determinado estímulo é elaborado determina a sua modalidade e também a sua qualidade” (“kommt, wie bereits Helmholtz vermutete, das Prinzip des »Verarbeitungsortes« zum Tragen: Der Ort, an dem eine bestimmte Erregung verarbeitet wird, bestimmt seine Modalität und auch seine Qualität”) (110) (G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* (Frankfurt a. M., 1998², pp. 93, 110).

¹⁷⁶ “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” (GPhR, 49, §33A). Cf. tb. GW 12, 22.

O processo dialético de geração de conteúdo pode ser caracterizado em três passos e uma condição. (1) Nas condições da representação ou da empiria, a negação de um determinado termo ou conceito não permite determinar nenhum conteúdo para um conceito. A este nível, a negação é indeterminada. Negar simplesmente um termo nada produz de determinado (e.g. branco/não-branco, i.e., nenhuma cor determinada; quadrado/não-quadrado, i.e., nenhuma forma determinada). Na medida, porém, em que se procura definir um “espaço lógico”¹⁷⁷ da determinação, o regime de determinação é diverso. Este espaço de determinação é entendido como bipartido, ou seja, a negação de um termo é igual à posição do termo oposto¹⁷⁸. Parte-se, então, de uma definição, como um “imediato”, ou seja, de um termo que é dado como único, despido de toda e qualquer referência a um outro. Exemplos na Lógica de Hegel poderiam ser o “puro ser”, a “identidade abstrata” ou a “universalidade” sem mais¹⁷⁹. Um tal termo, ao ser admitido como imediato, é o único a definir o “espaço lógico” da determinação. Ele é, nos termos de Hegel, uma “definição do absoluto”¹⁸⁰, o que podemos entender como a definição ontológica de base¹⁸¹. No regime

¹⁷⁷ Empregam esta noção a propósito da lógica de Hegel, L. B. Puntel, “Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?” (in *Journal for General Philosophy of Science*, 27 (1996), 131-165, 142) e A. F. Koch, “Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik” (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53 (1999), 1-29, 10).

¹⁷⁸ Cf. Wandschneider, *op. cit.*

¹⁷⁹ Cf. GW 21, 68; GW 11, 260; GW 12, 32.

¹⁸⁰ Cf. W 8, § 85.

¹⁸¹ Este mecanismo poderia ser estudado na sua forte analogia com a dialética fichtiana referida. Nesta, o denominado “espaço lógico” é definido, por princípio, como a subjetividade, ou “eu”. Se, por um lado, parece introduzir um subjetivismo, rispidamente criticado por Hegel, por outro lado, ajuda a compreender como e porque “eu” e o seu oposto “não-eu” não podem subsistir lado a lado sem que se institua uma relação ativa e uma referência e interferência entre eles, nomeadamente, ação ou conhecimento. É que ser um eu, ou ser sujeito implica sempre conhecer ou agir sobre o seu outro, e jamais admite um estar lado a lado indiferente das duas determinações (“eu” e “não-eu”). Uma só se constitui na sua referência e relação à outra – o que se compreende mais facilmente para um “eu” ou um ser vivo, dotados sempre de atividade de relação com o seu outro. Hegel pretende, no entanto, que em toda a oposição lógica entre categorias, ou seja, entre significações puras, ocorre uma similar interferência e referência mútua entre os termos.

lógico, bipartido, de determinação, a negação é determinada, ou seja, suficiente para gerar um conteúdo determinado¹⁸². Assim, segundo os exemplos referidos, o “ser”, suposta a sua negação imanente, contém uma referência ao “não-ser”, a “identidade” à “não-identidade” e o “universal” ao “não-universal”. Esta negação determinada dos termos imediatos referidos, não é somente algo de negativo em geral, mas um negativo que, de certo modo, vem completar a sua contraparte dita positiva. Nos exemplos, podemos identificar os opostos como claramente determinados, recebem nomes positivamente definidos e conteúdo linguisticamente acessível, designadamente, “nada”, “diferença” ou “particular”. Trata-se, em cada caso, de um retorno ao imediato, da autonomização da nova significação, como imediata, em relação às mediações anteriores que a produziram. O negativo transformou-se em positivo, sob a forma de conteúdos identificáveis e nomeáveis.

(2) No momento da negação, dispõe-se então de uma mediação, ou seja, de uma dualidade de termos; nos casos referidos, dispõe-se então dos pares conceptuais ser/nada, identidade/diferença, universal/particular. (3) Cada termo isolado encerra uma referência ao outro, o que permite supor que há uma relação entre eles, que não está dita explicitamente nem em um, nem em outro, de tal modo que esta relação poderá ser explicitada como um novo conteúdo categorial. Nos nossos exemplos, a relação entre os dois é definida como não sendo nem um nem o outro, mas um terceiro que, nos casos em apreço, são designados como “devir”, “contradição” ou “singular”.

¹⁸² Registe-se que, em termos de juízos, segundo Hegel, este termo de base é um predicado que vem determinar ou definir o sujeito, entendido como à partida totalmente indeterminado. Hegel insiste em que não temos aqui um sujeito “representado” como substrato dado (cf. GW 9, 20, 44ss.). Trata-se, segundo a conhecida teoria da frase especulativa, na *Fenomenologia do Espírito*, de um lugar vazio para a determinação. Este sujeito pode ser entendido como o “absoluto” ou o referido “espaço lógico” a ser definido pelo predicado em questão. E qualquer definição projeta imediatamente a referência à determinação oposta. Se se admitir em tese, com Hegel, que a definição deste predicado ou termo imediato é por sua vez contraditória, esta definição contém em si o predicado ou termo conceptual oposto. Como na Lógica não nos situamos ao nível já da existência, a posição de uma determinação não exclui a sua oposta mas, pelo contrário, contém-na como referência necessária, mesmo que cancelada pela posição da primeira.

Caracterizada assim a relação da imediatez à mediação e subsequente retorno ao imediato, como novo conteúdo, merece então atenção a condição admitida em tese de que o imediato é contraditório em si mesmo. A conhecida frase de Espinosa “*omnis determinatio negatio est*” é apresentada por Hegel como contendo o motivo da negação ou “contradição” interna que cabe a todo o termo conceptual determinado¹⁸³. Nestes termos, qualquer tentativa de definição ou de determinação do espaço lógico inclui a potencialidade de uma duplicação ou desdobramento desse espaço por via daquilo que a definição implicitamente não afirma, ou nega. No regime de determinação lógica, “não afirmar” deve ser entendido ativamente como equivalente a “negar”, posto que qualquer determinação exclui e nega a oposta.

Esta situação, de simples negação, não parece *prima facie* conter nenhuma contradição, nem entre os dois opostos determinados, um perante o outro, e ainda menos de cada um em si mesmo. Deverá então examinar-se a razão e a justificação para a afirmação de Hegel de que todas as categorias ou determinações do pensar envolvem uma contradição, de tal modo que a “contradição” é o motor, a “alma” dialética do “movimento” lógico de determinação.

4.4. Contradição e princípio da não-contradição em Hegel

Não parece haver dúvida de que Hegel admite que as próprias coisas ou, em geral, “todo o finito” é contraditório, ou seja, que a contradição é uma determinação ontológica generalizada. Contradição não significa aqui a oposição entre juízos segundo a qualidade e a quantidade, mas designa uma oposição de exclusão entre termos, entre significados opostos¹⁸⁴. Sobre

¹⁸³ Cf. GW 21, 101. Para a relação com Espinosa, veja-se o nosso estudo Ferrer, “Perseverar y superar (del ‘conatus’ a la ‘Aufhebung’): La crítica de Hegel a Spinoza”, in *Studia Hegeliana I* (2015), pp. 89-107.

¹⁸⁴ V. C. Cirne-Lima, “Brief über die Dialektik”, in D. Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1997, 77-89, 83.

a contradição nesta aceção não se funda uma dialética de tipo socrático, onde frequentemente uma afirmação universal afirmativa, uma definição de um conceito, é refutada pela apresentação de um contraexemplo, um caso particular negativo que contradiz e invalida a definição geral inicial. Contradição designa pelo contrário, em Hegel, uma incompatibilidade semântica entre termos opostos, ou seja, a relação vigente entre termos opostos que se excluem. Assim, a relação de contradição, que alegadamente constitui a existência autónoma do finito, é de exclusão. “Esta [autonomia do finito] consiste em conter em si a determinação que é a sua outra e, assim, não ser somente referência a um exterior mas, do mesmo modo, em ser si mesmo e excluir de si a sua determinação negativa.”¹⁸⁵ Nestes termos, Hegel admite que a relação de contradição é uma relação de exclusão entre os opostos contraditórios, podendo dizer-se que, neste sentido, Hegel admite a validade do princípio da não-contradição. A exposição de Hegel, no entanto, parece assumir que a contradição constitui o ente finito (a sua “autonomia”, i.e., a sua substância) por exclusão do oposto desse mesmo ente, ou seja, daquilo que ele não é, ou das determinações que ele não possui. Mas qual a legitimidade e a razão por que Hegel designa “contradição” justamente aquilo que denominaríamos, aparentemente com maior justiça, justamente o seu oposto, ou seja, a “exclusão da contradição”, ou, se se quiser ser mais exato, a “exclusão do contraditório”?

Nesta relação de exclusão estão presentes um lado positivo e outro negativo e, por isso, “cada um é mediado consigo *pelo seu outro* e *contém-no*. Mas é, além disso, mediado consigo pelo *não-ser do seu outro*; então ele é unidade que é para si e *exclui* o outro de si”¹⁸⁶. Negativo e positivo contêm cada um deles o outro na medida em que o excluem. Trata-se, por conseguinte,

¹⁸⁵ “Diese [Selbständigkeit] besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äußerliches zu sein, aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschließen” (GW 11, 279).

¹⁸⁶ “[...] ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtsein seines Anderen vermittelt; so ist es für sich seiende Einheit und schließt das Andere aus sich aus” (ib.).

de uma “relação negativa”, ou seja, de exclusão. Considerada a questão a nível empírico, poderia tomar-se como exemplo, a proposição de que “este corpo estava, no dia 1 de Novembro de 1938, entre as 9:00h. e as 10:00h., com carga eléctrica positiva”¹⁸⁷. A contradição, no sentido pretendido por Hegel, significa somente que a negação desta proposição está incluída na determinação do seu significado, devendo somente ter-se em atenção, conforme se referiu, que não se trata de uma contradição entre juízos. Trata-se antes da inclusão do negativo na determinação positiva do conteúdo. Ou seja, trata-se do resultado, a este nível muito modesto no que se refere ao conteúdo acrescentado, de que “estar com carga eléctrica positiva” envolve a negação da proposição: ‘não estar ao mesmo tempo com carga eléctrica negativa’. Ao nível da relação positivo/negativo que pertence, na verdade, a toda a determinação em geral, o negativo está incluído na definição do positivo, o que justifica a afirmação do carácter contraditório de toda a determinação. Esta inclusão, no entanto, é uma ‘inclusão negativa’ que na verdade não se distingue, da perspectiva positiva, da exclusão do oposto.

Isto significa que a contradição não é a destruição de todo o sentido determinado mas, pelo contrário, é-lhe constitutiva. Assim, segundo Hegel, “a contradição não tem só um resultado nulo”, “a contradição resolve-se”¹⁸⁸. Uma vez que se trata, antes de mais, de que a afirmação da autonomia substancial de qualquer determinação envolve a exclusão da determinação oposta, o uso do termo “contradição” por Hegel não é plenamente justificado, ou pelo menos não coincide com o uso comum do termo. Ao afirmar que “todas as coisas são contraditórias em si mesmas”¹⁸⁹,

¹⁸⁷ O exemplo é tomado de K. Popper (*Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1985, 329): “An example of a true contradiction would be two sentences: ‘this body here was, on the 1st of November, 1938, between 9 and 10 a.m., positively charged’, and an analogous sentence about the same body, saying that it was at the same time not positively charged.” Não será necessário esclarecer que embora retire o exemplo de K. Popper, considero que a sua formulação de uma “true contradiction” não corresponde à contradição em sentido hegeliano.

¹⁸⁸ “[D]as Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null” (GW 11, 281), “Der Widerspruch löst sich auf” (ib., 280).

¹⁸⁹ “Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend” (ib. 286).

Hegel não está a defender que o princípio da não-contradição não é válido no seu sentido usual. Assim, no exemplo citado, Hegel não está a dizer que “um corpo está e não está ao mesmo tempo com carga eléctrica positiva” mas, conforme se referiu, a afirmar que a determinação “estar com carga eléctrica no tempo t” inclui a negação de “não estar com carga eléctrica no tempo t” – afirmação que a este nível nada tem de contraditório e bastante se aproxima aliás do senso comum. Só a partir do momento em que se reflete acerca do significado do positivo e do negativo em abstrato, conforme presente nestas determinações, é que se pode falar em contradição. Assim, o positivo envolve o negativo, sob a forma da negação do negativo – ou seja, de certo modo, justamente o negativo, cuja presença é, dado seu significado próprio, uma presença negativa¹⁹⁰.

O pensamento dialético baseia-se em considerar a negação como relação, de tal modo que, por assim dizer, não é pensável uma não-relação ou exclusão da relação simplesmente, mas a negação da relação deve ser entendida sempre como relação negativa. Compreende-se, assim, que o sistema das determinações é decisivo para o pensamento dialético. A dialética serve-se sempre de uma “unidade negativa”¹⁹¹ ou negatividade que une.

4.5. Modelos da dialética lógica

Se refletirmos agora acerca do modo como a dialética tem sido definida pela nossa pesquisa até aqui, ou seja, dos conceitos a partir dos quais a definimos, encontraremos três modelos ou paradigmas principais do método, além de modelos menos bem definidos que gravitam em torno dos principais.

¹⁹⁰ Que este género de reflexões, aparentemente sofisticado, uma vez formulada em termos de antinomias, pode ter resultados filosoficamente interessantes, é o que se constata em obras como, por exemplo, Th. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984), ou Wandschneider, *op. cit.*

¹⁹¹ GW 11, 289.

Em primeiro lugar, o paradigma categorial mais frequentemente admitido e estudado do desenvolvimento dialético: a contradição conceptual como exclusão do oposto, conforme analisámos acima. Este paradigma centra-se no conceito da contradição, tematizado no início da Lógica da Essência.

Em segundo lugar, um paradigma igualmente privilegiado por Hegel, mas que é porventura tomado como não mais do que uma exposição metafórica: a dialética como vida do conceito ou “alma dialética”. Assim, “esta dialética [superior] não é, então, um agir *exterior* de um pensar subjetivo, mas a *própria* alma do conteúdo, que produz organicamente os seus ramos e frutos”¹⁹². Para além da exposição classificativa em árvore, conforme já estudado acima, encontramos a dialética apresentada como vida do pensar. Este paradigma encontra o seu *topos* lógico no final da Lógica do Conceito, com a “ideia de vida”¹⁹³. Segundo a compreendemos, não se trata de uma metáfora, mas somente de uma conceptualização a um nível mais complexo e concreto, o da ideia de vida. O pensar é, literalmente, uma função vital.

Em terceiro lugar, refira-se um paradigma menos frequente, mas igualmente atestável no texto hegeliano: a particularização do universal. Ainda na mesma anotação das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* lê-se que “chamo dialética ao princípio motor do conceito, que não só dissolve como também produz as particularizações do universal”¹⁹⁴. Ou então, na *Ciência da Lógica*, “o conceito do método absoluto *mantém-se* no seu ser-outro, o universal na sua particularização, no juízo e na realidade”¹⁹⁵.

¹⁹² “Diese [höhere] Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt” (GPhR, § 31). Cf. tb. GW 12, 241, 246. Tb. GPhR, § 81 Z.

¹⁹³ Sobre este tema, v. o Capítulo 6 infra.

¹⁹⁴ “Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich Dialektik” (GPhR, § 31). V. o texto na p. 35 supra.

¹⁹⁵ “Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteil und der Realität” (GW 12, 250). Cf. tb. ib. 244, 248.

A relação entre universal, particular e singular encontra-se tematizado, como determinação do pensar, no começo da Lógica do Conceito.

Poderá referir-se ainda, como paradigmas do método menos frequentes ou menos claramente caracterizados, uma compreensão do método como método “silogístico”, que poderá ser entendido somente como uma explicitação das relações entre universal, particular e singular. A silogística é, sem dúvida, a base da forma expositiva de que Hegel se serve em especial nos momentos mais complexos da exposição, com particular relevância para os momentos finais tanto da *Ciência da Lógica* quanto da *Enciclopédia*. A silogística dá a forma geral, por exemplo, da “ideia prática” ou da ideia da religião ou da filosofia, que são os momentos mais concretos de todo o seu pensamento¹⁹⁶.

Refira-se ainda a utilização insistente, na caracterização da dialética, da categoria do “outro”, ou da “alteridade”, em especial no capítulo final da *Ciência da Lógica*, sobre a “ideia absoluta”. “Deve denominar-se o momento *dialético* este momento tanto sintético quanto analítico do *juízo*, pelo qual o universal inicial se determina, a partir de si próprio, como o *outro de si*.”¹⁹⁷ A alteridade tem o seu lugar categorial logo no início da Lógica do Ser, e consiste na forma mais geral, porque mais elementar, da diferença.

Hegel serve-se de cada uma destas categorias ou determinações do pensar como um centro para a definição da dialética e frequentemente as cruza, servindo-se ainda de outras determinações lógicas, como necessidade, essência, devir, etc. Todos os paradigmas principais e secundários assim referidos – (a) a *contradição*, (b) a ideia de *vida*, (c) a *relação entre universal e particular*, (d) a *silogística* ou (e) a *alteridade* – são outras tantas

¹⁹⁶ Cf. e.g. ib. 232ss.; W 10, §§ 571 e 575ss. Sobre esta forma de exposição do método, v. ainda K. Düsing, “Syllogistik und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik”, in D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion* (Stuttgart, 1986), pp. 15-38.

¹⁹⁷ “Dieses sosehr syntetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst, als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *Dialektische* zu nennen” (GW 12, 242 e passim).

categorias expressamente derivadas, classificadas e definidas na *Ciência da Lógica*, nos locais apontados. Esta expõe, por conseguinte, claramente, e deduz, segundo os seus princípios, o seu próprio método.

Não parece haver qualquer motivo especial para a seleção e privilégio destas determinações do pensar, que parecem, pelo contrário, encontrar-se dispersas pela obra sem nada que em especial as habilite para desempenhar as funções metodológicas generalizadas a que são chamadas. Deverá questionar-se a razão por que Hegel conceptualiza a dialética a partir destas diversas categorias, se há alguma chave, a encontrar necessariamente dentro da própria lógica, para esta seleção.

As caracterizações elencadas da dialética, embora não devam certamente ser incompatíveis entre si, tão-pouco são apresentadas como necessariamente complementares, sendo utilizadas ora em conjunto, ora separadamente. Ou seja, os conceitos referidos, de (a) a (e), parecem fundar caracterizações até certo ponto alternativas do método. Cada um apresenta uma definição geral suficiente do método. O método tanto pode ser definido a partir da noção de contradição, quanto de vida, de particularização ou de alteridade. Mas se entendermos a totalidade da *Ciência da Lógica* como movimento dialético e especulativo do pensar, teremos de concluir que não existe a chave buscada para saber a razão da seleção destas determinações particulares para pensar e expor o método. E, se assim é, poderá dizer-se que se trata somente de opções expositivas de Hegel. Ou seja, por princípio, todas as outras determinações estariam igualmente aptas, em condições alternativas da exposição, para a exposição do método. Este o significado da afirmação já citada de Hegel, de que é o próprio "método que se amplia em sistema". Método e sistema não se distinguem, porquanto os conteúdos sistemáticos são gerados a partir das determinações do método, conforme se estudou acima, e toda a lógica é então uma teoria do seu próprio método em cada uma das suas transições particulares. Trata-se de uma consequência necessária do facto de não haver uma teoria do método ainda mais geral, ou metateoria explicativa dos procedimentos dialéticos da *Ciência da Lógica*.

4.6. Conclusões e perspectivas

Não seria adequado avançar aqui mais além no difícil caminho de um pensar que pretende ao mesmo tempo autofundamentar-se e estabelecer uma relação dialético-especulativa com o seu outro, i.e., com o real. A autonomia lógica, reivindicada como autodesenvolvimento necessário e possibilidade de começar sem pressupostos, não é a autarcia totalmente implausível de um pensar que se limita a deduzir-se circularmente a si mesmo em simples autoconservação, reivindicando ainda, além disso, a partir do seu próprio vazio, poder determinar a realidade. É manifesta a inadequação de qualquer interpretação que compreenda a *Ciência da Lógica* como uma tal teoria.

Se o percurso realizado sobre o seu método é correto, pode concluir-se que a lógica dialética define, em todos os seus momentos, o seu próprio método como referência ao seu outro, ou seja, não só a sequência de determinações que expõe, e o seu próprio sistema lógico, mas define também o restante sistema da filosofia. Na medida em que a lógica é autónoma, ou seja, em que não deve receber o seu conteúdo de nenhuma outra ciência, cada momento categorial nela derivado e determinado consiste, em geral, no conjunto de diferenças que estabelece com os outros momentos. Em particular, cada momento da lógica deve-se deixar definir por todos os outros, ou seja, cada uma das categorias expõe, de uma perspectiva particular, o conteúdo conceptual de todo o sistema lógico das determinações. Sendo o conteúdo eminentemente relacional, diferencial, negativo, i.e., dialético, em cada um dos momentos da lógica encontramos uma exposição parcial do todo relacional, diferencial, negativo e dialético da *Ciência da Lógica*. As relações lógicas expõem e permitem pensar, a todos os níveis, as relações diferenciais, negativas e dialéticas da lógica com o seu outro, o restante sistema da filosofia, a própria realidade natural e espiritual.

Retomando as questões iniciais, poderemos concluir que o método praticado por Hegel, contrariamente a uma concepção técnica do método, não consiste num instrumento pelo qual se economiza, por simples reaplicação, o trabalho do conceber a cada passo realizado efetivamente. Assim,

o método não é, de modo nenhum, comparável a um instrumento formal que se possa aplicar a um conteúdo diverso. Nesta medida, muito dificilmente se poderia vislumbrar alguma perspectiva ou utilidade numa tentativa de formalização do método. No entanto, o método hegeliano, conforme tematizado e efetivado na *Ciência da Lógica*, é suficientemente homogêneo, e produz procedimentos e resultados suficientemente regulares para que não possa ser entendido simplesmente como uma arte subjetiva insuscetível de uma caracterização geral. Existem claramente diferenças de concepção do método ao longo do seu desenvolvimento histórico-conceptual, podendo detetar-se imperfeições que comprometem o seu significado anteriormente à forma assumida na *Ciência da Lógica*. Por outro lado, as diferenças de caracterização do método na obra da maturidade parecem derivar antes da própria natureza da exposição e do empreendimento sistemático, sendo tais diferenças reconduzíveis a uma unidade de sentido conceptual. Esta unidade é o núcleo especulativo do pensar que se expõe, segundo Hegel, como sistema lógico-dialético de determinações do pensar.

Capítulo 5 Começo e Círculo da Lógica: “Como Deve Ser Feito o Começo da Ciência?”

5.1. Alguns antecedentes ao problema do começo da *Ciência da Lógica*

Entre a Introdução e o início propriamente dito da *Ciência da Lógica* de Hegel encontra-se um texto intitulado “Como deve ser feito o começo da ciência?” (“Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?”)¹⁹⁸. Este texto aparece nas duas edições da *Ciência da Lógica* (1812 e 1832) com algumas diferenças de exposição, aparentemente relacionadas com o papel da *Fenomenologia do Espírito* como introdução à lógica, mais marcado na primeira edição da *Lógica*, e menos relevante na segunda. As outras elaborações da lógica, que se podem considerar ou ainda imaturas, – como a *Lógica e Metafísica* de Iena, de 1805, e a *Propedêutica Filosófica*, dos anos subsequentes, – ou resumos, como as três versões da *Enciclopédia*, desconhecem qualquer análise do problema do começo da filosofia em si mesmo. Em contraste com estas outras versões da ciência do puro pensar, só a sua versão completa e plenamente argumentada, a *Ciência da Lógica*, inclui a discussão do problema do começo. Como se verá, trata-se nesta discussão do começo, da reflexão integral dos pressupostos da ciência do puro pensar.

A posição na obra deste texto acerca do começo da filosofia reflete o facto de que a questão nele tratada não pode ser entendida já como meramente introdutória, no que isto tem de uma aproximação ainda exterior à ciência lógica; nem, por outro lado, como já pertencente a esta ciência, posto que precede ainda o objeto a ser exposto na lógica, a saber, o

¹⁹⁸ GW 21, 53-68.

desenvolvimento autorregulado das determinações categoriais que fundamentam todo pensar de objetos representáveis como reais. A questão do começo está situada, por conseguinte, no limiar da lógica.

Este texto no limiar da lógica pode ser dividido em três partes. Numa primeira, a mais longa, são referidos alguns antecedentes históricos da concepção do começo, sendo em seguida apresentada e defendida a proposta hegeliana¹⁹⁹; na segunda, é exposta uma análise do conceito de começo e da sua dialética interna²⁰⁰; na terceira e última parte, é discutido e criticado o conceito do começo com o “eu” e com o absoluto – propostas respetivamente de Fichte e de Schelling²⁰¹.

Partindo da questão dos antecedentes históricos, encontram-se principalmente três conceitos que ajudam à compreensão das concepções hegelianas. (a) O mais longínquo é o da *arché* ou da substância, como princípio e causa primeira metafísica. Trata-se em concreto, segundo os exemplos apresentados, da “água, o uno, o *nous*,” ou também, a partir da idade clássica da filosofia e até à metafísica racionalista moderna, da “ideia – substância, mónada, etc.”²⁰². Nesta perspetiva essencialmente metafísica, um conceito qualifica-se como principal devido ao seu conteúdo ontológico objetivo. Dada a especial concepção da História da Filosofia de Hegel, de acordo com a qual os momentos históricos passados são tanto suprimidos quanto conservados, o começo da *Ciência da Lógica* não pode dispensar, como iremos ver, um traço metafísico de princípio ou de categoria fundadora para a inteligibilidade do real. Num certo sentido, todos os conceitos ontológicos devem estar contidos, submetidos ou derivar da categoria primordial. A filosofia tem um começo/princípio que é absoluto ou incondicionado por força do seu próprio conteúdo ou determinação conceptual interna.

(b) O segundo momento histórico-filosófico referido por Hegel define-se pela exigência, tipicamente moderna, de um “critério”²⁰³ com base no

¹⁹⁹ Ib. 53-60.

²⁰⁰ Ib. 60-62.

²⁰¹ Ib. 62-65.

²⁰² Ib. 53.

²⁰³ Ib.

qual se pode aferir da validade do conhecimento ou da verdade de uma determinada ideia – e principalmente da validade do próprio conceito fundamental e primeiro da filosofia. Os exemplos do critério são aqui o “pensar, o intuir, o sentir, o eu, a própria subjetividade”²⁰⁴. Esta é uma versão subjetiva e formal do começo, que questiona não propriamente qual o princípio e conceito fundador de todo o real, segundo as suas determinações objetivas, mas como podemos saber que assim é. Segundo a concepção da História da Filosofia referida, também o começo da *Ciência da Lógica* terá de responder ao quesito de ser um critério ou conhecimento não refutável que, como tal, permita alcançar uma certeza.

(c) Mas Hegel refere, em terceiro lugar, um momento histórico-filosófico muito mais próximo, próprio já de uma fase pós-kantiana da filosofia. Aqui, o problema do começo assume ainda uma nova forma, que de algum modo reúne as outras duas. Não se trata já de um princípio metafísico objetivo, nem de um critério cognoscitivo subjetivo mas, segundo a tese já criticamente esclarecida pelo idealismo transcendental de Kant, que o denominado “critério” subjetivo é também a constituição objetiva do real experienciável. “Se o pensar, antes de mais abstrato, só se interessa inicialmente pelo princípio como *conteúdo*, mas é depois impelido, no progredir da formação, até ao outro lado, isto é, a atender ao procedimento do *conhecer*, então também o agir *subjetivo* é apreendido como momento essencial da verdade objetiva, e surge a necessidade de que o método esteja unificado com o conteúdo, a *forma* com o *princípio*.”²⁰⁵ Novamente, a resposta hegeliana não deverá fazer uma distinção entre forma e conteúdo, entre princípio metafísico objetivo e critério de conhecimento válido, mas deverá reunir os dois num só começo lógico, em que o seu carácter irrefutável e criteriológicamente válido não se distingue da definição do seu conteúdo como última *ratio essendi*.

Para além destes esclarecimentos, o problema do começo lógico depende, no entanto, de um outro desenvolvimento histórico-filosófico de

²⁰⁴ Ib.

²⁰⁵ Ib.

que Hegel é devedor. Trata-se da quasi-historização da filosofia transcendental kantiana, pela qual a razão passou a ser entendida, geneticamente, como uma história lógica da sua própria formação. Esta inovação deve-se, entre outros, principalmente a Fichte. O problema é claramente tematizado por este último autor no seu texto de 1794 sobre *O Conceito da Doutrina da Ciência*. Valerá a pena determo-nos brevemente no texto de Fichte, que enuncia, *in statu nascendi*, os problemas centrais com que tem de se confrontar esta estirpe de filosofia – a da derivação autorregulada de categorias – a que pertence, além da *Doutrina da Ciência* de Fichte ou o *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling, também a *Ciência da Lógica* de Hegel. A originalidade das soluções teóricas hegelianas pode ser melhor avaliada a partir do caderno de encargos fichtiano.

A primeira questão é (a) a da necessidade de que o sistema da filosofia tenha um primeiro princípio que seja válido por si, sem nenhum pressuposto, tomado de empréstimo de outra ciência. O princípio tem de ser autofundado. Numa ciência, “por conseguinte, ao menos uma proposição teria de ser certa. [...] A proposição certa [...] não pode receber a sua certeza apenas da ligação com as restantes, mas tem de a possuir antes dessa ligação”²⁰⁶. A validade da proposição primeira tem de ser independente e anterior ao sistema que ela permite derivar. Veremos mais abaixo a originalidade da resposta de Hegel, que responde desarmando inteiramente – sem contudo renunciar a ela – esta exigência de que o começo seja por si mesmo indubitável.

(b) Fichte refere também que “nenhuma proposição é possível sem conteúdo e sem forma. [...] A primeira proposição [...] tem, por isso, de conter os dois, conteúdo e forma. Ora, ela deve ser certa imediatamente e por si mesma, e isto só pode querer dizer que o conteúdo determina a sua forma e, inversamente, que a forma determina o seu conteúdo”²⁰⁷. Noutras palavras, aquilo *que se sabe*, o próprio saber *que é assim* (a forma), deve ser inseparável daquilo *de que se sabe* (o conteúdo). O ponto de partida da ciência

²⁰⁶ Fichte, GA I/2, 114.

²⁰⁷ Ib. 121.

filosófica só se pode pensar como reunião de conteúdo e de forma, do saber e do objeto. Esta unidade entre o saber o seu objeto é igualmente essencial para que se possa compreender o começo da lógica hegeliana. Trata-se de superar as oposições entre a consciência e o seu objeto. Este é o resultado da *Fenomenologia do Espírito*, como condição e condução ao ponto de vista da lógica²⁰⁸. No texto sobre o começo da ciência, Hegel afirma que o resultado da *Fenomenologia do Espírito* é “a ideia [do saber] que se determinou a ser a certeza tornada verdade, ou seja, a certeza que, por um lado, não mais está perante o objeto, mas que o fez interiormente, e que o sabe como si mesma, – por outro lado, [o resultado da *Fenomenologia* é] o saber de si como um saber que renunciou a ter o objeto perante si, e a ser somente a sua anulação, [...] mas é o saber que aliena esta subjetividade e é a unidade com a sua alienação”²⁰⁹. É indispensável que a *Ciência da Lógica* parta de uma unidade entre o saber e o seu objeto. Ela é o saber de si do pensar, e só assim pode ser ciência autónoma e autorregulada.

(c) O terceiro quesito fichtiano que se mantém essencial para Hegel é que, como anuncia Fichte, deverá “mostrar-se que [...] a ciência completa realiza este curso circular e deixa o investigador precisamente no ponto de onde partiu [...] (A Doutrina da Ciência possui, assim, uma totalidade absoluta [...] A completude é, por isso, o seu carácter distintivo)”²¹⁰. A ciência filosófica é não só um círculo, onde princípio e fim coincidem, como uma totalidade que nada pode deixar de fora que pertença ao seu domínio de investigação. Como veremos, também Hegel acentua o carácter

²⁰⁸ Historicamente, esta necessidade de uma propedêutica já científica, que conduza a consciência a reconhecer a sua identidade com o objeto da ciência filosófica fundamental aparece, antes da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, de 1807, na *Exposição da Doutrina da Ciência* de Fichte, de 1801/1802 (in GA II/6). Com esta unidade, Fichte pretende ultrapassar a perspectiva da consciência separada do seu objeto e responder às críticas da sua filosofia como “filosofia da reflexão” que lhe tinham sido dirigidas por Schelling e Hegel nesse mesmo ano. Cf. o meu estudo Ferrer, *Fichte: O Sistema da Incompletude*, Coimbra, 2014.

²⁰⁹ GW 21, 55.

²¹⁰ Fichte, GA I/2, 131.

circular da ciência fundamental²¹¹ e a coincidência do começo e do resultado. Poderemos mesmo encontrar no autor uma oposição dialética e conseqüente superação da oposição entre começo e círculo, oposição que se pode associar à convivência, na lógica de Hegel, de uma filosofia fundacionalista e de outra já pós-fundacionalista.

5.2. O problema do começo perante o projeto da *Ciência da Lógica*

O problema do começo aqui em causa só pode ser entendido em relação ao projeto hegeliano da *Ciência da Lógica* como uma ciência racional que fornece os princípios últimos de inteligibilidade do real (espírito e natureza), i.e., a gênese da significação. Como ciência racional neste sentido, ou especulativa, a lógica deve dar-se também princípios a si própria. Por definição, qualquer empréstimo de objetos, conceitos ou regras a partir de outra ciência ou fonte de conhecimento será suficiente para inviabilizar desde logo o projeto da *Ciência da Lógica*. Trata-se, por definição, de uma ciência rigorosamente autocontida. A sua imagem é a de um círculo, ou esfera²¹². As fronteiras – a borda – desta esfera, são entendidas como limite matemático, ao qual não é possível aceder senão por um encurtamento, ou aproximação ao limite que contém em si uma infinidade²¹³. Numa versão

²¹¹ O enunciado de Fichte, neste ponto, deriva diretamente das concepções kantianas no notável texto de B 504-512 da *Crítica da Razão Pura*, onde se lê que “absolutamente nenhuma pergunta que diga respeito a um objecto dado pela razão pura é insolúvel para essa mesma razão pura”. A diferença central é que Fichte e Hegel fazem ligar a questão da completude à do começo, inteiramente ausente em Kant. Para uma análise da questão da completude do sistema, v. o meu artigo Ferrer, “Antinomias e Sistema em Kant e Hegel” (in *Ensaíes Filosóficos*, 6 (2012), 8-24. http://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/FERRER_Diogo.pdf).

²¹² Sobre a imagem do círculo e da esfera, v. o conhecido parágrafo 15 da *Enciclopédia*, com a imagem do “círculo de círculos” (W 8, 60). Ainda de referência são os estudos de T. Rockmore, em especial: *Hegel's Circular Epistemology* (Bloomington, 1986).

²¹³ V. na lógica da quantidade o tratamento extensivo que Hegel faz do limite matemático, GW 21, 259ss. A este respeito v. A. Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"* (Trento, 1984).

monadológica²¹⁴, estamos sempre já no interior da inteligibilidade lógica e, por isso, não faria sentido questionar por um começo. Não há começo. Não é possível o começo conforme presente no pensamento fundacionalista, seja ele assumido como a *arché* ou a substância antigas, seja de modo criteriológico. Esta aporia inicial do começo parece ser justamente a conclusão logo do primeiro parágrafo do texto de Hegel: “No começo da filosofia tem de estar algo de *mediado* ou de *imediatamente*, e é fácil de mostrar que não pode estar nem um nem outro; tanto um quanto o outro modo de começar encontram assim a sua refutação.”²¹⁵ Isto porque um começo mediado está dependente de um outro e não é, por isso, começo; um começo imediato, por outro lado, é um assumir sem razão de um dado imediato, e não seria, pois, nem começo por direito próprio, nem filosófico.

E, no entanto, a ilusão de que nos encontramos fora da *Ciência da Lógica* antes de a ler ou quando se reflete e discute a seu respeito, e de que há que começar, é persistente. Uma função da dialética é a de desarmadilhar oposições como esta. E a própria *Ciência da Lógica* inclui, por isso, na “Doutrina da Essência”, a discussão da relação entre interior e exterior. O exterior, o que a coisa é e exhibe no seu pleno desenvolvimento, é o seu verdadeiro interior, aquilo que ela, no seu interior (ou seja, na sua verdadeira determinação) é. Pelo contrário, um interior que jamais se exterioriza é um ser e determinação que nunca chegam a se expor e ser de modo desenvolvido, é assim uma aparência superficial e, por isso, não mais que o exterior da coisa. A conclusão desta discussão, sumariamente apresentada, é que “o interior é, assim, imediatamente *só* o exterior, e é a *determinidade* da *exterioridade*, porque é o interior; inversamente, o exterior é *só* um interior, porque é *só* um exterior”²¹⁶.

²¹⁴ Sobre a relação de Hegel com a mónada leibniziana, cf. a História da Filosofia (W 20, 243-255). Por força do anunciado paralelismo entre Lógica e História da Filosofia (cf. W 8, § 14, p. 59), a relação com a mónada tem de se encontrar também na Lógica. A categoria especulativa apropriada para ela é a do ser-para-si, ainda no domínio da quantidade, ou justamente na transição do regime qualitativo de determinação para o regime quantitativo (cf. GW 21, 149-150).

²¹⁵ GW 21, 53.

²¹⁶ GW 11, 366.

Não há começo da lógica porquanto o exterior, ou seja, a exteriorização onde o conteúdo se exhibe e efetiva, é o verdadeiro interior da coisa.

Mas se é certo que não pode haver começo, há então que considerar a alternativa. Esta é que a ausência de começo, a saber, o círculo sem exterior, é a imagem adequada de uma ciência com as características autoinclusivas da lógica. Se é verdade, como se observa logo no já citado primeiro parágrafo do texto, que o começo não é possível, a alternativa não é tão-pouco aceitável, seja o círculo entendido como o lugar aonde não se entra e de onde não se sai, porque se está sempre já nele, ou como o que se funda a si mesmo, ou que não se pode de todo fundar, ou que não faz mais do que reafirmar a sua autoconservação. Hegel confirma que na ciência lógica, “a linha do movimento progressivo se torna, assim, num círculo”²¹⁷, onde ressoa ainda a já apontada definição da ciência como *totalidade* autocontida. Mas não se trata de um círculo de autoconservação arbitrária que se confirma e impõe com base no que pressupõe²¹⁸. E não significa tão-pouco, como é o caso no mais recente círculo hermenêutico, que o começo absoluto não é pensável: o círculo “não é algo de provisório nem de problemático e hipotético”, nem “algo de arbitrário e só ocasionalmente assumido” ou “pressuposto a pedido”²¹⁹. E não o é porque “o resultado se mostra como o fundamento absoluto”²²⁰. O que Hegel aqui designa como “absoluter Grund” (“fundamento absoluto”) não poderia estar contido como resultado num círculo assumido arbitrariamente ou que se limitasse a pressupor os seus resultados, ou que excluísse algum começo.

De acordo com o projeto imposto pela própria definição de uma ciência da razão, ela não deve obter significado ou interpretação em e por nenhum

²¹⁷ GW 21, 58.

²¹⁸ Não poderíamos aqui desenvolver a argumentação presente na Lógica da Essência, que mostra que a reflexão “que se pressupõe a si mesma” não é na verdade mais do que uma “reflexão exterior” ao seu objeto (cf. GW 11, 252), onde se pretende mostrar que um círculo de autopressuposição acaba por segregar do modo o mais radical o seu absolutamente outro.

²¹⁹ GW 21, 58.

²²⁰ Ib.

domínio outro senão ela mesma. Mas a ciência não pode depender de esclarecimento a partir de nenhum outro domínio porque ela mesma é a inteligibilidade e o esclarecimento, de si mesma e de todo o outro. “No que se refere ao pensamento, não se pode propriamente perguntar pelo significado; o pensamento é ele mesmo o significado; nada mais se esconde atrás dele”²²¹. Teoria do pensamento, a lógica não tem significado, mas é significado. Ela é plena inteligibilidade e, como tal, ciência onde se encontram definidos os princípios de inteligibilidade do real e de si mesma. Se incorresse num círculo de algum modo vicioso, não satisfaria esta condição de ciência racional de princípios últimos. Precisa, por conseguinte, de demonstrar que nada ficou de fora, antecedente, pressuposto, dado simplesmente e não explicado pela sua argumentação. O círculo não pode por isso, tão-pouco remeter para o horizonte de um desconhecido exterior a ele. Esta demonstração de que a lógica não depende de pressupostos a ela exteriores, nem exclui de si algo de desconhecido, corresponde à necessidade de um “começo lógico”²²² ou “começo absoluto”²²³. A inteligibilidade deste círculo, e dentro dele, é completa. O começo lógico “não pode, consequentemente, *pressupor coisa alguma*, não pode ser mediado por nada nem ter um fundamento; deve, muito pelo contrário, ser ele mesmo o fundamento de toda a ciência”²²⁴.

No começo da lógica, está-se, então, perante duas exigências aparentemente contraditórias: que haja círculo (o que parece excluir um começo) e que haja começo absoluto (para que o círculo não seja nem uma simples autopressuposição nem uma hipótese). A questão é de que modo Hegel resolve esta aparente impossibilidade de começar, que é simultaneamente uma necessidade de começar e fundar.

²²¹ “Beim Gedanken kann eigentlich nicht nach der Bedeutung gefragt werden: der Gedanke ist selbst die Bedeutung” (Hegel, Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, ed. W. Jaeschke, Hamburg, 1993, 222; cf. tb. 139).

²²² GW 21, 54,

²²³ Ib. 27.

²²⁴ GW 21, 56.

5.3. A dialética do começo

Com base nestes desenvolvimentos, compreendem-se melhor algumas das afirmações aparentemente indeterminadas ou francamente contraintuitivas de Hegel. Como a ciência especulativa não pode, por um lado, deixar de ter um começo, que a liberte da indefinição dos significados sempre infinitamente em aberto, mas, por outro lado, não pode ter começo, porque é uma totalidade de significação, ou a totalidade, ela tem e não tem um começo (em sentidos diferentes). Para compreender o problema do começo na filosofia, Hegel leva então a cabo uma análise do conceito do começo sem mais.

A formulação, aparentemente contraditória, de que a ciência especulativa tem e não tem um começo, manifesta-se, por exemplo, em que, no sistema do puro pensar, “o avançar na filosofia é, muito pelo contrário, um retroceder e um fundamentar, pelos quais unicamente se mostra que aquilo com que se começou não é algo que se assume apenas arbitrariamente mas que é, de facto, em parte o *verdadeiro* e, em parte, o *primeiro verdadeiro*”²²⁵. Esta é uma das características mais estranhas do começo hegeliano. Trata-se de um procedimento analítico-sintético, ou melhor, que ultrapassa esta distinção. Por um lado, está-se apenas a analisar o que está contido num dado conceito inicial. Não se avançará jamais além dele, tudo será somente o seu aprofundamento, por análise. Por outro lado, trata-se de síntese, ou seja, de um ir além do começo, de modo a incorporar um processo de complexificação que se vai desenvolver a partir dele, através de novas categorias, até reencontrar o mesmo conceito no final, aprofundado, transformado e complexificado como ideia absoluta, como a categoria dotada do conteúdo mais pleno.

Outro aspeto contraintuitivo é que o começo se mantém, não sendo propriamente abandonado no seu desenvolvimento: “assim como este transitar acontece, ele novamente se supera. O começo da filosofia é, por conseguinte, a base presente, que se mantém em todos os desenvolvimentos

²²⁵ GW 21, 56-57.

subsequentes, aquilo que permanece inteiramente imanente em todas as suas ulteriores determinações.”²²⁶ O começo não é verdadeiramente ultrapassado, mas mantém-se ao longo de todo o círculo. Hegel mostra que a compreensão dialética faz das suas determinações opostas pontos de passagem ou de apoio necessários à compreensão, mas que a sua oposição e diferença é relativa ao ponto de vista adotado.

Em geral, a análise do conceito (ou mais exatamente, “representação”) que Hegel apresenta na segunda parte do excerto citado mostra que este conceito não pode ser apreendido ao nível do entendimento, ou seja, sem uma ligação entre determinações opostas mas, pelo contrário, envolve em si contradições inevitáveis que correspondem, afinal, à contradição inerente a todo o vir a ser. O começo, tomado em si próprio, não pode ser pensado senão como “unidade de ser e de nada”, porque, segundo o seu conceito, “nada é ainda, e algo deve vir a ser”²²⁷. Mas, por outro lado, dele não pode estar ausente tão-pouco a diferença entre ser e nada, na medida em que “o começo contém o ser como um tal que se afasta do não-ser”²²⁸. O começo é, por conseguinte, unidade e diferença entre o ser e o não-ser ou, formalmente, “a unidade do ser-diferente e do não-ser-diferente – ou a identidade da identidade e da não-identidade”, o que se deve entender como a “a mais abstrata definição do absoluto”²²⁹.

A este procedimento de análise do começo Hegel dirige essencialmente três reparos. Por um lado, reafirma perante ela a sua própria proposta de solução para o problema do começo: o começo deve ser feito com a categoria do ser, que se vai relacionar imediatamente com a categoria do nada. Isto reafirma-se na medida em que o resultado da análise do conceito de começo em geral não se distingue da sua própria conceção do começo, ou seja, de um ser que se distingue do nada, para a ele novamente se reunir. Mas, por outro lado, em segundo lugar, o começo com o simples conceito do começo não é satisfatório porquanto se trata da simples análise de uma

²²⁶ GW 21, 58.

²²⁷ GW 21, 60.

²²⁸ Ib.

²²⁹ Ib.

representação, a do começo em si, que se utiliza no discurso corrente, mas que é simplesmente dada, sem ser argumentativamente fundada. E finalmente, em terceiro lugar, apesar de dar um resultado convergente com a conceção adotada pelo autor, a análise do começo parte, como se viu, de uma representação composta – de ser e de nada²³⁰. E a exigência argumentativa é que, para que se possa fazer um começo absoluto, nenhuma determinação ou distinção pode ser pressuposta como dada. Por esta razão, o começo só poderá ser algo de absolutamente simples e sem diferença interna, que Hegel localiza no conceito de Ser.

5.4. As características do começo

O começo lógico é a superação da oposição entre forma e conteúdo, sujeito e objeto. Este é, como se referiu, o resultado de *Fenomenologia*. A lógica desenvolve-se, por isso, toda ela além, ou antes de qualquer oposição entre sujeito e objeto, nela o pensamento está ainda em autoconstituição. Mas isto não significa de modo nenhum, que se trate somente de uma lógica formal, que se ocupe somente das condições subjetivas do saber, que seria então o objeto de si mesmo – mas que excluiria a totalidade do seu outro, o mundo empírico com os seus objetos, leis e conceitos específicos. Na medida em que o que está em causa são os princípios de toda a inteligibilidade, a lógica é inultrapassável porque não há inteligibilidade possível fora dela. Não se trata, pois, nem da ciência integral do domínio do real, ou do objeto, como uma metafísica, nem da ciência integral do domínio do sujeito, como uma lógica formal. Ao reunir lógica e metafísica Hegel desenvolve uma ciência *sui generis*, nem formal, nem transcendente. Este saber que, como se viu, superou a oposição entre a consciência e o seu objeto, já não é, nesta indiferença, propriamente um saber, anulou-se, segundo Hegel, numa esfera simples, não mediada por outro objeto ou conteúdo, como é o caso nos objetos ditos “finitos” do saber. Este objeto

²³⁰ Cf. ib.

infinito a partir do qual se pode expor a lógica, inclui em si o seu saber de si. “O puro saber, tal como *confluiu nesta unidade*, superou todas as referências a algo de outro ou a alguma mediação; é o indiferenciado; este indiferenciado cessa, então, de ser um saber; só a *imediatez simples* está presente.”²³¹

Trata-se, no começo, ainda do sem diferença, o de que nada se pode dizer, embora seja saber e possa ser sabido. Hegel define-o como o “imediate indetermiado”²³². Imediato, conquanto nada poder pressupor. Indetermiado, porque dele nada se pode dizer ou distinguir, nada se pode delimitar perante ele. A sua imediatez é tal que não deve poder sequer ser definida em relação à mediação, ou seja, dela diferenciada – uma tal diferenciação faria dele de imediato um mediado, a saber, pela consciência teórica da exclusão da mediação.

Está aqui um escolho dos mais difíceis para o pensamento do autor. Trata-se de saber até que ponto não está toda esta descrição de um imediato indetermiado justamente afetado pela sua oposição à mediação. Como defende boa parte das interpretações deste texto, o começo só se poderia definir *via negationis*²³³. Mas isto faria da reflexão e abstração o

²³¹ GW 21, 55.

²³² Ib.

²³³ “A lógica do puro ser só se deixa em geral explicitar *via negationis*, na sua diferenciação em relação à lógica da essência” (Henrich, *Hegel in Kontext*, Frankfurt a. M., 1981, 79-80; v. tb. 93). Para uma análise significativa, v. W. Wieland, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”, in R.-P. Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 194-212 especialmente 201-202. Também, de uma outra perspectiva, M. Theunissen considera que o puro ser e o puro nada, como simples aparências indeterminadas, só podem ser pensados a partir da lógica da reflexão, na Doutrina da Essência, e não em si mesmos (cf. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, 1980, Frankfurt a. M., 1994, 104-105). Crítica no seu aspeto geral comparável encontra-se já desde Schelling, para quem o ser é apenas a máxima abstração e negação do sujeito. O processo não é jamais conduzido autonomamente, mas sempre dirigido pelo *terminus ad quem*, ou seja, a própria subjetividade que foi “esquecida” no começo. A necessidade do automovimento conceptual que reconduz ao sujeito é somente a recordação do que ficou abstraído no ser, e não movimento conceptual autónomo (Cf. Schelling, *Zur Geschichte der neueren*

começo. Será preciso, pelo contrário, admitir que este começo é anterior a tudo aquilo que se diz a seu respeito – é uma palavra vazia²³⁴. Não se trata de uma imediatez possível em relação a alguma mediação. Esta última deve estar totalmente muda e não pensada. Trata-se somente de “captar o que está presente e pôr de lado todas as reflexões”²³⁵. Hegel cuida de traduzir para a linguagem comum, ou de interpretar externamente, no domínio do discurso comum e da significação conforme a utilizamos nas línguas europeias, e denomina-o *ser*. O começo é “o *ser* em geral; o *ser*, e nada mais, sem qualquer outra determinação ou preenchimento”²³⁶. O começo é o imediato incondicionado, o que se deixa traduzir, para uso e discurso do espírito finito, pela categoria do “*ser*”.

Com um começo que deve ser também começo imanente a um círculo, estamos então em terreno aparentemente fundacionalista, de um começo absoluto. Mas a originalidade de Hegel é entender este começo como o imediato indeterminado. Com a categoria inicial, o *ser*, justamente, nada é afirmado. De toda a evidência, não se trata, com o *ser*, do *ser* como existente, ou do real, mas apenas do *ser*. Esta é a categoria mais geral, que se afirma de tudo o que é existente ou inexistente, possível ou impossível, contraditório, real ou irreal. Tudo é simplesmente, e mesmo o que está para além do *ser*, também é. O seu conteúdo proposicional e categorial é nulo. Nada com ele se afirma, nada se distingue, nada se diz ou deixa de dizer. A originalidade da solução hegeliana é que o fundacionalismo opera com um fundamento sem conteúdo – ou que traz o conteúdo de tudo de modo não afirmado ou diferenciado. Nada se afirma, por isso tão-pouco

Philosophie, in *Schriften von 1813-1830*, Darmstadt, 1968, 413-415). Recupera a posição hegeliana a clarificadora exposição de S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic* (West Lafayette, 2006), especialmente 29-31, 79-83. Houlgate centra-se na questão da ausência de pressupostos necessariamente inerente ao começo lógico.

²³⁴ Wandschneider entende o começo como expressão da própria condição de possibilidade de toda a forma predicativa, a cópula “é”, a que se vai opor, de modo inerente e necessário a sua forma negativa, “não é”. (Cf. D. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart, 1995.)

²³⁵ GW 21, 55.

²³⁶ *Ib.*

nada há a reivindicar de especial neste fundamento. Como diz Hegel, o “*ser*” é somente uma palavra vazia. Ele é sem dúvida necessário, para que haja o desenvolvimento do círculo do sistema, que é, dado o começo vazio, um círculo de aprofundamento, esclarecimento e produção de complexidade do pensar. Mas o fundamento está despotenciado, porque é negativo. Pode falar-se de um fundamento negativo, posto que nada com ele se afirma, e o fundamento efetivo passa para a mediação e o resultado.

Este é também um fundamento criteriológico, na medida em que é um fundamento último que se apresenta como irrefutável. Mas o fundamento último não é irrefutável do mesmo modo como o pretenderam, por exemplo, Descartes, Fichte, ou, posteriormente, Husserl, por ser uma proposição que não se pode negar devido à sua pregnância de significação, completude de doação, ou pelo facto de com a sua negação cair por terra a possibilidade de todo o saber, de toda a ciência ou de toda a significação. O começo hegeliano não é irrefutável por constituir a base de toda a significação, mas por não se poder refutar o que nada afirma ou distingue.

Segundo estes últimos autores referidos, o fundamento último reside, de um modo ou de outro, no eu ou numa subjetividade transcendental absoluta. Hegel dirige a esta conceção três críticas. (a) Em primeiro lugar, se se trata do eu empírico que todos conhecemos, ele é prenhe de conteúdo, traz, aliás, consigo, todo um “mundo infinitamente diverso”²³⁷, o que o torna inapto para constituir começo em sentido lógico, mas apenas um pressuposto. Hegel considera esse conteúdo contido no eu uma “representação contingente”²³⁸. Esta diversidade pressuposta, aponta, pois, para um outro começo, numa outra ciência, algures fora do horizonte da ciência que o admite como o seu começo. Esta não seria, pois, a *Ciência da Lógica* de que, por definição, aqui se fala.

Mas, (b) em segundo lugar, se se trata de um outro eu, que não o eu pleno das representações do mundo, de um eu puro, ou puro ato, condição do eu empírico e a ele pressuposto, então não o podemos conhecer

²³⁷ GW 21, 63.

²³⁸ *Ib.* 62.

senão por meio de um processo de depuração e de abstração de tudo o que cabe ao eu empírico. “Este eu puro *não* é um imediato, nem o eu bem conhecido, habitual da nossa consciência.”²³⁹ Ora, neste caso, ou se está justamente no puro saber hegeliano, que resulta do processo de depuração da consciência levado a cabo na *Fenomenologia do Espírito*, ou então fala-se de algo que não se conhece.

(c) Em terceiro lugar, o eu aparece como dado por uma intuição direta, ou por intuição intelectual, o que significa um imediato que recusa a mediação e o trabalho argumentativo e conceptual. Se é uma intuição tal que alguém a pode ter e outro não, trata-se de um começo contingente e arbitrário. Por estas razões, o eu não pode ser começo, mesmo que pareça ser indubitável²⁴⁰.

O motivo do carácter argumentativo e indubitável do começo com o imediato incondicionado – o ser –, é que, posto que nada afirma, também nele nada há a duvidar, negar ou criticar. Trata-se, pois, de um fundacionalismo, por assim dizer, “fraco”, onde não há conteúdo para ser negado²⁴¹. O começo fundacionalista é, neste sentido, descomprometido com qualquer determinação que pudesse ou devesse ser negada. Aliás, Hegel argumentará, mais abaixo, que a crítica a fazer a este começo – que é vazio de toda a significação – é a mesma que o próprio Hegel lhe faz na continuação da lógica. Esta crítica, e nada mais, é justamente o desenvolvimento subsequente da lógica. A crítica de que a metafísica como ciência da fundamentação última, e o seu conceito central, o ser, é vazia, ou sem significado, é afinal a crítica já integrada na lógica, e que irá permitir o seu desenvolvimento mais além. O fundamento está dado, mas como fundamento negativo, como vazio de fundamento, sendo subsequentemente preenchido como desenvolvimento lógico de categorias. Mas é neste desenvolvimento que se encontrará progressivamente o conteúdo concreto da lógica. Não no começo. Por isso, “o essencial para a ciência

²³⁹ Ib.

²⁴⁰ Cf. ib. 64. GW 21,

²⁴¹ Apresento este ponto em Ferrer, *Lógica e Realidade em Hegel* (Lisboa, 2006, 108-117).

não é tanto que o começo seja um puro imediato, mas que o seu todo seja, em si mesmo, um curso circular, onde o primeiro é também o último, e o último também o primeiro”²⁴². O ser, como imediato indeterminado, é assim o começo absoluto que não invalida a autoconstituição circular do sistema de Hegel.

A integração, desde o início da obra, entre circularidade e começo é um ponto essencial para se compreender o sentido da *Ciência da Lógica* hegeliana como termo da metafísica ocidental, que toma a substância ou o sujeito como fundamento último transcendente do ser dos entes, mas igualmente, para a compreender como inauguração da filosofia enquanto interrogação imanente pelo sentido, ou inquirição sobre a gênese do significado.

²⁴² Werke 5, p. 70.

Capítulo 6
A Função Sistemática da Ideia da Vida
na Ciência da Lógica

Na lógica da maturidade de Hegel, são uma relativa novidade os capítulos acerca da “Objetividade” e da “Ideia da Vida”, incluídos na terceira parte da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Conceito. Estes dois capítulos foram, como se sabe²⁴³, objeto de crítica e de discussão sobre a logicidade do seu objeto. Uma vez que o capítulo sobre a “Objetividade” se subdivide em Mecanismo, Quimismo e Teleologia, a que se segue a Ideia da Vida, objetou-se que tanto o tema quanto o desenvolvimento destes capítulos não constituem objetos propriamente lógicos. Como objetos físicos e orgânicos deveriam ser tratados na filosofia da natureza, e não na lógica. A censura pode formular-se, na linguagem kantiana, em termos de categorias esquematizadas e não esquematizadas e, de acordo com ela, a *Ciência da Lógica*, especialmente nestes capítulos, enferma da inconseqüência de reunir indiscriminadamente categorias esquematizadas e não esquematizadas, ou seja, puros conceitos, mas também conceitos já ligados à sua imagem ou representação sensível. Os temas tratados na Objetividade, o Mecanismo, o Quimismo e a Teleologia, assim como o primeiro capítulo da Ideia, a vida, não teriam, segundo esta interpretação, lugar de direito na lógica, mas deveriam ser banidos para o seu lugar próprio na filosofia da natureza²⁴⁴.

Tais temas não se poderiam, por conseguinte, considerar lógicos, nem em geral, nem nos seus desenvolvimentos particulares na *Ciência da Lógica*. Assim, assuntos como “o objeto mecânico”, “o processo mecânico”, “o objeto químico”, “o fim subjetivo” ou, do mesmo modo, “o indivíduo

²⁴³ Insiste especialmente nesta questão Hösle, *op. cit.*

²⁴⁴ Cf. *ib.*

vivente”, a “sensibilidade”, a “irritação”, a “reprodução” ou o “processo do género”, por exemplo²⁴⁵, muito dificilmente se poderiam considerar como conteúdos admissíveis numa doutrina lógica. E a questão ainda mais se agrava pela verificação de que não só existem capítulos com os mesmos temas na filosofia da natureza, como também que os conteúdos dos capítulos nas duas disciplinas pouco difere.

Uma vez que tais conteúdos não constam nos esboços mais antigos da lógica de Hegel, é legítimo que nos interroguemos se a sua inclusão na *Ciência da Lógica* não foi o fruto de uma decisão apressada do autor, no sentido, eventualmente, de manter o esquema tripartido da terceira parte da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Conceito, pela interpolação de um capítulo – a Objetividade – que permite estruturar toda a Lógica do Conceito em “1. Subjetividade”, “2. Objetividade” e “3. Ideia”, esta última a síntese concreta dos dois primeiros.

A questão não tem uma resposta simples, uma vez que precisamos de critérios claros que definam, em primeiro lugar, o que constitui a logicidade ou a não logicidade de um determinado conceito, em segundo lugar, que significado se deve atribuir, segundo Hegel, aos referidos conceitos de Objetividade e de Vida no âmbito da *Ciência da Lógica*. E finalmente, em terceiro lugar, e não menos importante, deverá determinar-se qual a relação que vigora entre a *Ciência da Lógica* e as outras doutrinas filosóficas, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, cujo conjunto Hegel denominou “filosofia real”. Somente se poderá compreender o que significa a vida como categoria, ou mais propriamente, como ideia lógica, e qual o seu lugar e função nesta disciplina, na medida em que pudermos compreender a relação entre a lógica e a “filosofia real”, e por que razão Hegel, com categorias como a Vida e a Objetividade, parece anular a diferença que legitimamente deve existir entre o domínio lógico e o domínio real.

Começaremos então, neste capítulo, por esboçar o significado da logicidade ou não logicidade de um qualquer conceito segundo Hegel.

²⁴⁵ Todos estes são subtítulos de pontos tratados na *Ciência da Lógica*. Cf. GW 12, 211ss.

Esta distinção fornecerá um critério diferenciador sobre a legitimidade da pertença de uma categoria à lógica, constituindo também um recurso da maior importância para a definição da relação entre a lógica e as outras partes do sistema da *Enciclopédia*, nomeadamente filosofia da natureza e filosofia do espírito. Passaremos, em seguida, à apreciação do carácter lógico ou não lógico da ideia da vida. E terminaremos pela apreciação mais particularizada de diversos desenvolvimentos que este conceito, e outros conexos, recebem na *Ciência da Lógica*, à luz dos nossos critérios de logicidade. Trata-se, afinal, de compreender de que modo temas como a vida ou o mecanismo podem ser objeto de pensamento sistemático.

A questão sobre a legitimidade da pertença à lógica dos capítulos sobre a Objetividade e a Vida é suscitada inicialmente, ainda na escola hegeliana, por Rosenkranz, na sua *Ciência da Ideia Lógica* (1858-1859), mas não foi inteiramente ignorada por Hegel, no respeitante à Ideia da Vida (embora não explicitamente no tocante aos temas da Objetividade). Hegel explica que “se poderá aqui porventura fazer apenas notar em que medida a perspectiva lógica da vida difere de outras perspectivas científicas da vida; não importa aqui o modo como dela se trata nas ciências não filosóficas, mas somente como a vida lógica, como pura ideia, deve diferenciar-se da vida da natureza, que é considerada na filosofia da natureza, e da vida, na medida em que está em ligação com o espírito. – Aquela, na medida em que está projetada na *exterioridade da subsistência*, é a vida da natureza, tem a sua *condição* na natureza inorgânica, [...] e é uma diversidade de figurações efetivas. A vida na ideia [lógica] não tem tais *pressupostos* [...]; o seu pressuposto é o *conceito* tal como foi considerado” na lógica²⁴⁶. O princípio de distinção reside, segundo este apontamento, nas diferentes pressuposições de cada uma das considerações da vida e, igualmente, no aspeto da exterioridade que caberia à vida “real” em contraste com a vida lógica.

A compreensão do significado pleno destas distinções requer, contudo, que se considere as noções da pressuposição lógica, e do par conceptual exterioridade/interioridade como critério de distinção entre o significado

²⁴⁶ GW 12, 180.

real e o significado lógico de um conceito com um conteúdo de resto idêntico. Ora, a *pressuposição* é uma noção pertencente à segunda parte da *Ciência da Lógica*, a “Doutrina da Essência” e, mais especificamente, ao capítulo sobre a “Reflexão”, onde é apresentada a distinção entre as categorias da essência e as do ser. O ser é o imediato, a essência, não só o mediado, mas sobretudo a mediação que permite ao ser refletir-se e manifestar-se como negatividade. O ser é então o pressuposto da reflexão, e esta, o ser-refletido que aparece sempre como o seu outro.

Já desenvolvemos noutro local as relações que o ser e a essência estabelecem por via da negatividade²⁴⁷ – provavelmente as relações conceptualmente mais complexas que encontramos na *Ciência da Lógica*. Podemos, no entanto, observar que o pressuposto das duas considerações da vida, a consideração real e a consideração lógica, são diversos: num caso, a natureza inorgânica, física, ou química, noutro caso, o próprio conceito. Nos dois casos, o pressuposto pode ser considerado como exprimindo o *ser* imediato da vida, que representa a sua mediação e reflexão. Num caso, o *ser* imediato da vida é a matéria inorgânica que, organizada como processo químico, vai constituir o corpo orgânico dotado de vida. A vida não é, nestas condições, um *outro imediato*, um outro ser ao *lado* do imediato pressuposto e, por isso, podemos atribuir-lhe um estatuto de mediação, ou de reflexão subjetiva-objetiva deste imediato. Segundo este modo de categorização, a vida deve ser entendida como a essência que unifica a dispersão e determinidade múltipla desse imediato numa unidade. Esta unidade é o retorno reflexivo ao imediato como uma nova unidade reflexivamente autodiferenciada entre o corpo natural pressuposto e a vida.

No caso da vida lógica, o pressuposto é o conceito lógico, que desempenha então a função de imediato para a sua reflexão, agora como “conceito do conceito”, ou precisamente *ideia*, que se poderia, sem cometer injustiça, caracterizar como a essência do conceito simples “tal como foi considerado” até aí.

²⁴⁷ Cf. Ferrer, *Lógica e Racionalidade em Hegel*, Lisboa, 2006, 184ss.

Se ignorarmos por ora o par conceptual exterioridade/interioridade, que aqui poderíamos considerar tanto metafórico quanto redutor, e com o intuito de esclarecer o sentido da diferença funcional que define o procedimento diverso do pensar nos dois modos de consideração, ou estatutos da vida, teremos de apreciar o tipo de “ser” que é, em cada caso, pressuposto. Num caso da vida, deparamos com o pressuposto do ser natural, noutro caso, com o ser lógico. Hegel não se expande muito em considerações sistemáticas acerca desta diferença ontológica de base – entre o ser natural e o ser lógico – nem a remete expressamente para algum capítulo ou local particular da *Ciência da Lógica* ou da *Enciclopédia*. Num sistema integral do saber filosófico absoluto, onde estão apresentadas todas as categorias de fundo que permitem pensar o sujeito e a realidade física e espiritual, esta diferença capital, entre lógica e realidade, ocupa, aparentemente, um não lugar, e não parece ser apreensível por nenhuma categoria em particular.

No nosso questionamento acerca da parte *real* e da parte *lógica* da filosofia, ou do modo *real* e do modo *lógico* do pensar, ou do *exterior* e do *interior* do conceito, poderemos observar que a principal característica do ser lógico, toda a sua pressuposição é, justamente, a da *rigorosa autoconstituição*. Isto é o que significa a interioridade do conceito na lógica. O lógico nada pressupõe, para a sua inteligibilidade, além de si mesmo. O conceito de *processo de autoconstituição* é, sem dúvida, um dos mais difíceis de apreender no pensamento de Hegel, mas toda a *Ciência da Lógica* repousa sobre ele. A diferença principal que buscamos, entre ser lógico e ser real, poderá, no entanto, ser determinada se considerarmos que o *ser e o seu significado são, para o pensar lógico, rigorosamente idênticos*. Diz-nos Hegel que os conceitos e categorias lógicas, definidos como “puro pensar”, não têm significado porque *são* significado²⁴⁸. Este é o seu modo de ser. E este “ser o significado”, que exclui o “ter significado” é o elemento específico da lógica. Tudo o que é o significado pertence à *Ciência da Lógica*, a ciência do “puro pensar”, enquanto tudo o que tem significado, não pertence à lógica, ciência do puro pensar, mas ou à natureza ou ao espírito.

²⁴⁸ Cf. nota 221 supra.

A definição de um tal estatuto ontológico para o conceito lógico é inseparável de um outro princípio elementar da lógica, segundo o qual o referido “puro pensar” é “pensamento objetivo”. A expressão, aparentemente incompreensível, não significa mais do que a necessidade de que os significados – ou as categorias – têm, de experimentar um desenvolvimento imanente. Isto é justamente aquilo que a dialética de Hegel torna possível, ou seja, que cada categoria, pensamento, ou significado se gere a partir da sua própria negação interna, sem recurso a nenhuma causa ou razão exterior. Como se viu, a objetividade do pensamento significa que o processo não é, por um lado, *guiado* ou dirigido a partir do exterior, por um sujeito finito ou espírito subjetivo, que orientasse o processo por princípios e fins externos, invalidando a sua reivindicação de imanência e necessidade científica. Isto é requerido pela livre autonomia do pensar. Mas “objetividade do pensamento” significa também, por outro lado, que o processo não é, tão-pouco, *sustentado* sobre um suporte, um sujeito em sentido substancial, de que as categorias fossem atributos ou predicados, e que tivesse de atravessar a lógica desde o seu começo até à ideia absoluta.

O modo de ser do pensar lógico é, por conseguinte, inteiramente autónomo. Isto significa que na lógica hegeliana não se pode distinguir entre o ser e o significado da categoria, com a consequência imediata de que, ao passo que na existência não lógica o ser do existente e o seu conceito se separam, na existência lógica coincidem.

Isto poderíamos entender mais facilmente por uma série de exemplos: assim, o conceito (ou representação) de livro não se pode folhear, o conceito (ou representação) de cão nada tem de canino ou, do mesmo modo, em casos mais próximos do que nos interessa aqui, o conceito de tempo nada tem de temporal, o conceito de espaço não é espacial ou o conceito de matéria não é material, pertencendo por isso estes últimos à filosofia da natureza. Os conceitos lógicos, por sua vez, como puras significações, têm um estatuto bem diverso.

Os conceitos lógicos são diretamente aquilo que significam. Elucidando novamente a questão por meio de exemplos: o conceito de diferença é diferente (nomeadamente, de todos restantes conceitos), o de identidade

é idêntico (a si próprio), o conceito de ser é, o conceito de ser-para-si é para-si, o conceito da essência é a própria essência, o conceito de lei vale como uma lei, e assim do mesmo para a generalidade dos conceitos lógicos. Chamarei a este princípio geral de definição dos conceitos ou categorias lógicas, um *princípio de autoaplicação generalizada* das categorias. Encontraríamos exceções na *Ciência da Lógica*, a saber, para grande parte dos conceitos da filosofia da matemática ou de certos momentos do tratamento da medida na Lógica do Ser a partir de determinações retiradas da química. Em qualquer caso, a fronteira pode às vezes parecer menos clara na exposição *Ciência da Lógica*, por motivos ou intenções de Hegel que por vezes podemos compreender.

Na medida em que começamos a ganhar uma perspectiva geral mais aprofundada do que define o pensar lógico, vê-se imediatamente que este princípio de autoaplicação generalizada das categorias lógicas tem de ser alargado e englobar também um princípio de *interaplicação das categorias lógicas*: i.e., todas elas, além de se predicarem de si mesmas, predicam-se de todas as outras. Assim, por exemplo, também o nada de certo modo é, e também o devir é idêntico a si e diferente do seu outro e assim por diante – segundo uma participação generalizada dos “grandes géneros” entre si²⁴⁹. Esta interaplicação não é caótica, posto que obedece à regra imanente sistemática de geração de significados a que chamamos dialética. Por outro lado, este princípio torna também quase sempre possível a rutura dessa ordem, rutura que embora fira a cientificidade do desenvolvimento do pensar, aumenta muitas vezes o seu colorido e a sua capacidade de esclarecimento de pontos particulares. Este princípio generalizado de interaplicação está na base dos fenómenos de metaforização e de explicações reducionistas. Do modo mais geral possível, por exemplo, é ele que permite definir o idealismo de Hegel dizendo que a última categoria predica a primeira, e inversamente, a saber: *a ideia é* ou, inversamente, *que o ser é ideia*.

²⁴⁹ Neste ponto, a lógica hegeliana distingue-se da ontologia proposta no *Sofista* de Platão, onde os grandes géneros não têm uma interaplicação generalizada, mas restrita a alguns casos. Cf. Platão, *Sofista*, 253a ss.

Embora a tese geral possa experimentar dificuldades em alguns momentos da lógica, a nossa tarefa é a de tentar compreender a ideia da vida à luz deste princípio generalizado de auto- e interaplicação das categorias lógicas. À luz deste princípio, a Teleologia – com que conclui o capítulo sobre a Objetividade, e que introduz a abordagem da Ideia da Vida, – pode ser predicada da totalidade do espaço lógico-categorial no seu autodesenvolvimento imanente. Com efeito, toda a lógica se deixa caracterizar como um movimento teleológico onde umas categorias conduzem às outras numa série que culmina na Ideia absoluta. Assim, como a teleologia, também a vida pode ser considerada uma característica que Hegel pretende atribuir à totalidade da determinação do espaço lógico, em todos os seus momentos. Para o demonstrar não precisamos de insistir aqui que a logicidade se define, para Hegel, como organicidade sistemática, onde cada parte depende de todas as outras e o todo de cada parte. Na verdade, o próprio conceito lógico é pensado segundo um modelo biológico. Este modelo impõe justamente que universal e singular – i.e., a espécie e o indivíduo – remetem-se entre si e apenas são inteligíveis nesta geração recíproca. Esta mútua dependência entre os momentos universal e singular do conceito, no respeito simultâneo do significado de cada um, define aliás o denominado universal concreto hegeliano, universal concreto de que o próprio pensamento é também um exemplo privilegiado. Assim, posto que o seu significado participa do significado geral do lógico e do seu processo de autoconstituição estrita, a vida é sem dúvida um objeto legitimamente pertencente à lógica.

Assim, embora o princípio da ideia de vida tenha lugar de pleno direito na *Ciência da Lógica*, também não há dúvida de que o conteúdo da exposição depressa perde a sua característica lógica e se volta para uma descrição muito próxima da filosofia da natureza. Nem sequer metaforicamente se poderia, com efeito, considerar como princípios ou categorias lógicas alguns dos que Hegel se serve para caracterizar a vida, como a sensibilidade, a irribilidade, o sentimento, a excitação, e muito menos, embora correta ao seu nível, a observação de que “a dor é pois o privilégio das naturezas vivas”²⁵⁰.

²⁵⁰ GW 12, 187.

Podemos entender as categorias como vivas, em mais do que um sentido. Elas podem ser pensadas como vivas, muito concretamente, por exemplo, numa conceção em que a vida se prolonga como organização simbólica, na teoria do “meme”, analogia cultural do “gene” biológico. Mas, como quer que sejam pensadas, não podem sentir dor. E neste ponto em particular, ou o princípio estabelecido da autoaplicação generalizada das categorias, ou a coerência do pormenor da *Ciência da Lógica* não parecem sustentáveis.

O motivo desta referência excessivamente concreta a fenómenos fisiológicos reside na conceção da vida como *ideia na imediatez*, ou como a forma *imediatez* da ideia. A vida, mesmo que somente lógica, por força da sua imediatez, apenas existe na sua concretude real, e Hegel parece conduzido a expor muitas das características somente lógicas da vida a partir da vida conforme existente na natureza e no espírito. Porque a ideia, e sobretudo a vida natural, imediata e, por isso, ainda não autodiferenciada, não deve ser pensada de modo abstrato. A ideia, na sua imediatez, é vida e, como tal, real, ou realizada. Aquilo que conduz a exposição a uma excessiva concretude, especialmente quando, com a vida, acede à ideia na sua forma imediata, é que uma vez sintetizadas a subjetividade e a objetividade, o conceito é *objetivo*.

Na verdade, a referência ao real é uma constante lógica e não um exclusivo do capítulo sobre a Ideia da Vida. Poderíamos assim considerar que a distinção entre vida lógica e vida natural não é entre duas entidades distintas, uma autoaplicável e outra não, mas entre descrições científicas de um mesmo fenómeno mediado e realizado a partir de histórias, pressupostos, linguagens – ou regimes de validade – diversos. De certo modo, com a ideia na imediatez, a ordem lógica e a ordem real cruzam-se na categoria “*lógico-real*”²⁵¹ da vida, e as suas exposições divergem a partir daí, o real em direção ao espírito, o pensar em direção à ideia absoluta. Na ordem lógica, seguir-se-á a ideia do conhecimento que, justamente, segundo a sua autoaplicação, é conhecimento.

²⁵¹ W 10, § 79A.

Estes esclarecimentos permitem-nos passar a uma breve abordagem da função propriamente sistemática da ideia da vida. Dissemos que a questão da relação entre a lógica e a filosofia real quase não é tratada explicitamente na *Ciência da Lógica*. Está em causa, com esta questão, a mais ampla relação categorial do sistema, uma significação que, de certo modo, é a mais universal, a diferença e cisão mais profunda entre momentos ou “elementos” de desenvolvimento sistemático que se possa pensar. A nossa questão poderia também formular-se: qual a categoria que a define? Onde se encontra esse ponto, que chamámos acima “não lugar” do sistema de Hegel? Com a nossa análise da ideia da vida, podemos de certo modo aproximar-nos de uma resposta. Na ideia de vida encontramos justamente um universal que se cinde e autoparticulariza, sem deixar de estar presente simultaneamente em cada um dos indivíduos gerados por essa particularização. E, do mesmo modo, os indivíduos particulares são inteiramente caracterizados pela sua referência ao universal, ao qual retornam constantemente, a saber, no processo reprodutivo sexual, como iremos ver nos dois próximos capítulos.

Aquilo que há a observar é que a ideia de vida, com a compreensão, que permite introduzir, do conceito com os seus diferentes momentos – o universal, o particular e o singular – é, com efeito, um modo privilegiado de entendermos a própria relação sistemática, ou enciclopédica mais geral entre um universal, o “lógico”, que constitui o objeto de exposição da *Ciência da Lógica*, e as outras ciências particulares, ou esferas do sistema, que se diferenciam do universal a partir de um princípio que importa determinar. Qual o mecanismo conceptual que permite pensar a diferença entre a lógica e o real? Se a ideia de vida, ou a distinção do conceito, entre universal e particular se presta a tematizar esta distinção de modo apropriado, verifica-se também, contudo, que em geral *todo e qualquer par categorial lógico*, bem entendido, e salvaguardadas algumas exceções, se presta do mesmo modo a pensar esta diferença, e a fornecer um princípio de inteligibilidade para aquilo que se poderia chamar a lógica do sistema. Poderá, assim, encontrar-se esta relação entre a lógica e a filosofia real como relação de *ser-outro*, no capítulo final da obra. Em geral, encontramos na lógica

três tipos de relações categoriais mais gerais: o *ser-outro*, o *aparecer* no outro e o de *subsunção do universal no particular*. Estes tipos de relações podem ser tomados também como explicitação da relação entre o ideal lógico e o real natural ou espiritual. As relações sistemáticas mais gerais podem ser pensadas, em primeiro lugar, como as relações entre as diferentes esferas do ser – determinadas entre si a partir do seu *ser-outro* relativamente às outras. Mas do mesmo modo, em segundo lugar, como diferentes modos de *aparecer* de uma essência comum ou ainda, em terceiro lugar, como *particularizações* de um universal. Conforme Hegel assume, por exemplo, nos silogismos da ideia filosófica apresentados no final da Enciclopédia²⁵², a transição entre as diferentes partes do sistema pode ser tematizada como “devir” ou “transitar”; mas também como uma relação de “medida”, ou de “essência” com a “aparência” ou a “manifestação”; ou da “substância” com o “acidente”; ou do “necessário” com o “contingente”; do “interior” para o “exterior” do conceito; ou mesmo de “causa” para o “efeito”; ou do “universal” para o “particular”; do “conceito” para o “juízo” e “silogismo” ou segundo diversos outros exemplos retirados da lógica. Nestes termos, não há um lugar lógico especial para pensar a relação entre as partes do sistema porque esse tema está disseminado na totalidade da *Ciência da Lógica*. É somente com as categorias da lógica, e com todas elas, que podemos pensar a relação entre o ideal e o real.

A relação aqui em causa pode entender-se, nos termos hegelianos, como uma relação “infinita”, ou “especulativa”, ou seja, onde os termos não estão lado a lado (embora também possam, eventualmente, ser assim pensados), mas numa relação dialética. Esta relação é, na verdade, aquilo que pode ser dito por cada uma das categorias lógicas, e, teremos então de admitir, que constitui o próprio significado geral do pensar e a definição mais própria da *Ciência da Lógica*. Na economia do sistema, a vida é o modo de ser dessa relação, onde o pensamento objetivo existe, num mesmo passo, numa unidade imediata, como ideia e como realidade.

²⁵² W 10, §§ 575-577.

Capítulo 7 A Ontologia do Singular e do Vivente

Uma das teses mais conhecidas de Hegel parece excluir do seu pensamento a atribuição de qualquer relevância ao singular. Esta tese exprime-se na famosa expressão da *Fenomenologia do Espírito*: “o verdadeiro é o todo.”²⁵³ O “verdadeiro” designa aqui aquilo que é capaz de ser plenamente compreendido em si mesmo e por si mesmo, tanto na sua realidade quanto no seu conceito. O “verdadeiro” define-se em dois aspetos inseparáveis: por um lado, é o conceito que responde à necessidade de fundamentação do pensar; por outro, o objeto como plenamente conceptualizável. O “todo”, por sua vez, deve entender-se como um sistema universal, conceptual ou real, que procura esgotar uma dada esfera da realidade, ou que representa uma ciência filosófica com limites claramente traçados.

O conhecido dito de Hegel acerca do todo parece expor então uma conceção filosófica onde o singular, o particular, ou o indivíduo são sacrificados ao privilégio de uma razão universal, incapaz ou pouco desejosa de atender às particularidades locais ou singularidades, reputadas de irracionais, da realidade natural ou espiritual. O parcial, o particular, o singular, parecem ser o “falso”, ou seja, o que não se acorda com o conceito, o inconceptualizável, o não-fundamentado, cientificamente inacessível, irrelevante ou desinteressante.

A isto poderíamos acrescentar, como outra conhecida ilustração da mesma decisão teórica de não consideração do singular, a teoria da “astúcia da razão”²⁵⁴. Segundo esta teoria, os indivíduos não só não têm qualquer função

²⁵³ GW 9, 19.

²⁵⁴ W 8, § 209. Tb. Hegel, *Die Vernunft im der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Berlim, 1966, 86ss.

na marcha dos acontecimentos históricos, como também são despossidos das suas próprias intenções e projetos particulares. De acordo com ela, ao julgarem perseguir os seus próprios projetos, paixões e ambições particulares, os indivíduos realizam, na verdade, o projeto supraindividual do espírito universal, ou da razão na história, que pouco se importa com o indivíduo.

Embora estas teses sejam, de facto, hegelianas, as conclusões que delas devem ser retiradas, a saber, da desconsideração do indivíduo, não correspondem às conclusões a que o autor foi conduzido, e não tomam em atenção um outro dado, menos notório, mas igualmente presente no texto hegeliano. Na verdade, apesar da aparente “falsidade” atribuída ao singular, são numerosos e significativos os momentos do pensamento hegeliano onde o singular ou o particular são tematizados como insubstituíveis e dotados de uma importância decisiva na compreensão do todo. De facto, dada a multiplicidade, riqueza e atenção dos textos dedicados ao singular, Hegel pode ser considerado também como um pensador do singular.

A fim de fundamentar esta tese, iremos, neste capítulo, atender aos momentos fundamentais da lógica e da Ontologia hegelianas do singular e, em especial, ao desenvolvimento mais concreto destes momentos, nomeadamente na teoria do vivente. Ao nível lógico e ontológico, iremos estudar brevemente alguns princípios metodológicos da exposição hegeliana, o suporte lógico teórico da tematização do singular e, finalmente, os seus desenvolvimentos e consequências. Ao nível da vida, observaremos como a aplicação coerente dos dados ontológicos permite abordar conceptualmente alguns problemas do estatuto de realidade do ser vivo, da dualidade entre reducionismo e emergência, entre natureza objetiva e espírito subjetivo, possibilitando mesmo algumas reflexões acerca da relação entre filosofia e ciência.

7.1. Pressupostos ontológicos

A definição de um qualquer conceito ontológico depende, no pensamento hegeliano, de determinações lógicas. Um conceito ontológico é designado por Hegel “categoria” ou “determinação do pensar” e tem por

conteúdo uma significação, ou seja, trata-se de um objeto ideal que permite conferir inteligibilidade a outros objetos. As categorias são conceitos no sentido em que são pensamentos que encontram correspondência, ou ilustração, em objetos reais, permitindo, além disso, ordená-los numa perspectiva sistemática.

Hegel considera possível uma ordenação das categorias num sistema completo de determinações fundamentais do pensar, ou seja, de possibilidades significativas, sistema que expõe na *Ciência da Lógica*. Dentro deste conjunto de possibilidades significativas ideais, o singular tem um lugar da maior importância. Neste sistema de significações, o singular não é um momento como outro qualquer, mas constitui o ponto onde o sistema lógico das categorias, – domínio da idealidade, pura significação – encontra os seus limites. No singular hegeliano reencontra-se o princípio aristotélico de que não há ciência do indivíduo. Para Hegel, contudo, esta limitação da ciência não é entendida como insuficiência ou incapacidade, mas como um limite produtivo de diferenças teóricas importantes, numa compreensão do “limite” que, como se irá ver, é da maior importância para o estudo do singular e do vivente em Hegel.

Os dois principais aspetos ontológicos do singular são: (a) que nele reside um ponto essencial para compreender o sistema lógico-ontológico de categorias; e (b) que nele se deixa apreender o limite da ciência enquanto teoria de idealidades, ou de conceitos gerais. (a) Referiu-se que o verdadeiro é aquilo que possui algum modo de autofundamentação ou, acrescentando-se, que dispõe da possibilidade de ser compreendido por si mesmo, além de permitir compreender outros. Uma questão central desta lógica é de como encontrar um domínio significativo que não dependa, para ser compreendido, de outros pressupostos além de si mesmo. A solução proposta por Hegel é a de definir como conceito geral, ou como princípio operacional da lógica ontológica, a negação. É a negação que liga e reúne as partes do sistema categorial de tal modo que se podem retirar algumas conclusões importantes: em primeiro lugar, nada fica pressuposto para além desse mesmo sistema, nada que se pudesse determinar como substrato metafísico ou ontológico transcendente às próprias categorias significativas; em

segundo lugar, que os significados se diferenciam entre si e constituem um sistema com base unicamente nas diferenças que mutuamente estabelecem; e, por fim, que cada significado pode ser derivado do outro *via negationis*²⁵⁵, não sendo a diferença lógica entre eles ocasional ou contingente, mas produzida pela aplicação de um método crítico e refutativo, baseado na negação.

O privilégio ontológico do singular segundo Hegel reside em que este se define do modo mais completo como “absoluta negatividade”²⁵⁶ e “unidade negativa”²⁵⁷. O estatuto do singular é o de conduzir ao limite e apresentar da forma o mais completa, numa unidade, a negação que, como vimos, é o principal operador e aquilo que, embora negativamente, liga todas as categorias num sistema. A negação ocorre, na *Ciência da Lógica*, com diversas funções e figuras, que se pretendem ligadas coerentemente entre si, funções que apresentaremos brevemente, de modo a poder enquadrar, neste primeiro ponto do nosso estudo, a teoria do singular.

A negação é normalmente entendida como operador frásico, ou seja, tem a função de privação de uma propriedade ou predicado em relação a um sujeito. A negação é a tradução frásica ou inteligível do ser-outro,

²⁵⁵ Esta tese acerca de um sistema de determinações de significação ontológico-categorial é conhecida também ao nível dos sistemas linguísticos, conforme já citado acima. Nestes termos, também aqui “o significado de uma palavra pode ser parcialmente definido por aquilo que ela não é” (V. Fronkin & R. Rodman, *Introdução à Linguagem*, trad. de I. Casanova, Coimbra, 1993, 192), tese que remonta naturalmente às notáveis definições do *Curso* de Saussure já citadas na nota 175 infra: “em todos os casos deparamos-nos não ideias dadas de antemão, mas valores que emanam do sistema. Quando dizemos que eles correspondem a conceitos, subentendemos que estes são puramente diferenciais, definidos não positivamente pelo seu conteúdo, mas negativamente pelas suas relações com os outros termos do sistema. A sua mais exacta característica é serem o que os outros não são” (F. de Saussure, *Curso de Linguística Geral*, trad. de J. V. Adragão, Lisboa, 1999, 198). Também para Hegel, pela interpretação concreta das meras diferenças categoriais, os significados se tornam positivos. Segundo F. de Saussure, “embora o significado e o significante sejam, cada um por seu lado, puramente diferenciais e negativos, a sua combinação é um facto positivo” (ib. 203).

²⁵⁶ GW 12, 32, 43. V tb. 35.

²⁵⁷ Cf. GW 21, 71.

ou da diferença. A negação é o modo como a discursividade apreende a categoria da diferença, trazendo-a para um ambiente mediatizado de modo conceptual e inteligível. É a diferença discursivamente apreendida. Ela é, assim, apropriada para relacionar negativamente conteúdos de tipo discursivo, ou seja, apresentar diferenças conceptuais.

No entanto, a ontologia lógica de Hegel requer que seja admitida a possibilidade de pensar a negação também como isolada do contexto da frase. A negação deve ser entendida como um objeto ideal pensável, ou significativo, por si só. Ou seja, a ontologia proposta, centrada essencialmente em diferentes formas da negação, requer, para além da compreensão da negação como operador frásico, a possibilidade de uma tematização da negação como objeto, ou como um conteúdo significativo independentemente da sua inserção numa frase. A negação é, por conseguinte, tanto um operador metodológico, refutativo e crítico, uma partícula que permite construir frases de significado negativo, quanto um conteúdo significativo autonomamente visível, articulável, como se verá, de diversos modos. A negação surge, em diferentes contextos, como *alteridade* ou *ser-outro*, *diferença*, *distinção* ou *divisão* conceptual.

Uma observação é aqui importante. Há aqui, na verdade, uma opção acerca da função da linguagem para o pensar, bem como da proposição, ou frase, para a linguagem. O sistema hegeliano, e a sua definição do singular, implica, por um lado, que a base da inteligibilidade da linguagem não é a proposição, ou a frase, mas quer algo de mais reduzido, que denomina o conceito, quer algo de mais vasto, que encontramos na noção de sistema. A significação não tem a sua origem na frase, mas quer no conceito, quer no sistema, conforme o tipo de inteligibilidade desejado. Esta definição do singular implica, por isso, que a fonte de significação inteligível não é, originalmente, a linguagem, mas o que designa de *conceito*, ou mesmo, a totalidade do *sistema* em geral. Estas são determinações objetivas de sentido que a linguagem apreende e exprime, mas que não é ela própria que originalmente constitui. A linguagem existe no cruzamento positivo de diversas esferas de significação, como sejam a consciência, a lógica, a história, a formação cultural em geral e mesmo a realidade

natural, que a configuram como um mundo de reflexões várias, irredutível a uma só fonte de significação exclusiva²⁵⁸. O projeto filosófico de Hegel procura uma separação e ordenação sistemática e destas fontes de significação. Se a totalidade da significação conceptual, nas suas diferentes esferas, é exprimível linguisticamente, a fonte do significado, ainda que só se deixe exprimir linguisticamente, e por frases, não é linguística.

Não se poderia aqui abordar o modo como se relacionam, num sistema de determinações do pensar, os diferentes conceitos da negação como o *nada* em abstrato, o *ser-outro*, a *diferença*, a *oposição*, a *contradição*, a *repulsão*, a *divisão* conceptual ou o *juízo negativo*. No entanto, uma vez que desempenham funções determinadas diversas e complementares na constituição da nossa compreensão e discurso acerca do mundo, deve ser possível relacioná-los e defini-los de modo compreensível.

Referimos acima que a importância do singular dentro da ontologia hegeliana deriva da ligação estreita da sua definição com a negatividade, a qual, por sua vez, é o principal organizador e gerador das diferenças conceptuais relevantes para a ontologia. As categorias encontram-se consubstanciadas na história da filosofia, na ciência ou na linguagem comum e, como diferenças e oposições significativas, são classificadas dentro do sistema da *Ciência da Lógica*. Num tal sistema de diferenças, “por conseguinte, o singular, como negatividade que se refere a si, é identidade imediata do negativo consigo; ele é o *ente-para-si*”²⁵⁹. O singular é essencialmente algo de separado. Ele é definido como a pura referência da negatividade a si, ou o não-ser o outro, o que o torna um momento central e indispensável para a plena expressão e compreensão do sistema de categorias.

(b) O segundo aspeto ontológico destacado a propósito da negação no sistema de Hegel é que nele se deixa apreender o limite da lógica enquanto

²⁵⁸ V. o nosso artigo Ferrer, “Lógica, Linguagem e Sistema. O Problema da Linguagem na Ciência da Lógica de Hegel”, in A. Borges, A. Pita & J. André (coord.), *Ars Interpretandi. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Vol. I, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, 265-302.

²⁵⁹ “Das Einzelne also ist als sich auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich; es ist *Fürsichseiendes*” (GW 12, 51).

teoria de idealidades. A ideia, constitutiva do singular, de que a negação se pode referir a si mesma encontra-se refletida na conhecida dupla negação, familiar na lógica e na gramática, onde a negação se anula ao se negar a si mesma, restabelecendo o positivo. *O singular é, por conseguinte, caracterizado pela dupla negação*, ou seja, como a reconstituição de um sujeito, uma vez negada a sua negação – o que Hegel pretende ser diferente da simples posição do positivo, sem uma tal mediação pelo negativo. Naturalmente, assim interpretada, a negação não poderá ser entendida como negação frásica, posto que, nesta versão da negação, não faz sentido negar um algo, algum objeto, que não seja uma frase. Ora, a negação não confinada à frase, e que pode ser duplicada, deve ser entendida em geral como *alteridade*. O singular é, por conseguinte, definido como o *outro do outro*. Ou, nos termos gerais e puramente formais de que trata a lógica ontológica em questão, a estrutura do singular é a da negação autorreferida, ou autoaplicada. Conforme se referiu, o nosso objeto significativo aqui não é um sujeito afirmado como substrato positivo, um qualquer algo ou estado de coisas cuja negação se negasse, mas a própria negação. Assim, o singular não pode ser definido como um algo positivo, reconstituído a partir da dupla negação, mas como uma estrutura de reconstituição do positivo através da definição de que não é outro senão ele mesmo, ou de exclusão de tudo o mais, ou seja, de qualquer determinação positiva. O singular hegeliano não contém determinações positivas, mas é pura negatividade, o “não-outro”, na expressão de Nicolau de Cusa²⁶⁰. Qualquer definição positiva já o introduziria no domínio geral do comparável com outros, tratar-se-ia de um particular, um caso ou exemplificação de propriedades gerais, e perder-se-ia a singularidade como incomparabilidade e unicidade da determinação. O singular tem algo da matéria primeira indefinível e indeterminável a não ser como pura diferença de tipo quantitativo e de

²⁶⁰ Este aspeto histórico-filosófico da negatividade procurámos expor no nosso estudo Ferrer, “A Dupla Negação em Nicolau de Cusa e Hegel” (in J. André & M. Álvarez Gómez (coord.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I, Coimbra, 2001, 187-200).

indexicalidade pura, ele é um “*uno* ou *este*”²⁶¹. Ele corresponde também a um ‘particular nu’, porquanto não pode ser apreendido ou definido por nenhum predicado positivo que o permitisse, nalgum aspeto, ser igual a outro.

O singular não poderia, tão-pouco, ser definido por via da interpretação da indexicalidade como definição em última instância espaço-temporal²⁶². O singular é, de facto, determinável espaço-temporalmente, mas a aceitação do espaço e do tempo como mero referencial pressuposto não poderia satisfazer a pretensão hegeliana de recondução a uma referência puramente conceptual todos os *loci* categoriais decisivos para a inteligibilidade do real. Neste conjunto de categorias não poderiam faltar o espaço e o tempo, mas estes não podem ser pressupostos como referenciais pré-dados, tendo de ser também conceptualmente produzidos e pensados. No entanto, espaço e tempo não são conceptual ou discursivamente definíveis, isto é, permitem diferenciar, mas não conceptualizar a diferença. Por isso, a fim de manter a sua referência conceptual, Hegel aceita-os precisamente nessa função, atribuindo-lhes um estatuto de negativo do conceito, ou de negação determinada do conceito, mantendo a sua aconceptualidade, mas permitindo entendê-los a partir do conceito, *via negationis*.

O singular, na sua irrepitibilidade espaço-temporal, é constituído, em consequência, por termos puramente negativos, é o que é, unicamente por não ser nenhum outro, e isto permite distingui-lo de qualquer outro sem necessidade de nenhuma caracterização positiva onde, inevitavelmente, iria pôr-se como igual a algum terceiro na mesma medida em que se distinguisse de um outro – uma vez que a atribuição conceptual de propriedades abrange inevitavelmente uma generalidade conceptual. A determinação espaço-temporal do singular não é mais do que a expressão desta negatividade, na medida em que também a espacialidade e a temporalidade que permitem definir o singular fora das determinações

²⁶¹ “*Eins* oder *Dieses*” (GW 12, 51).

²⁶² Como, e.g., em Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959, 35-38).

conceptuais, são definidas como negação, a saber negação do conceito e das suas determinações ideais. Por isso o singular marca o limite da idealidade lógica. Enquanto negação de determinações ideais, discursivas e conceptuais, espaço e tempo definem naturalmente os objetos nele situados como não sendo ideais, i.e., como reais, não discursivos, i.e., intuitivamente acessíveis, e aconceptuais, i.e., de definição indexical – um simples “*este*” “*aqui*” ou “*agora*” sem propriedades comparáveis a nenhum outro. Hegel diz o modo de ser deste objeto nos seguintes termos: “*este é; é imediatamente; mas é somente este, na medida em que é apontado. O apontar é o movimento reflexivo que se recolhe em si e põe a imediatez, mas como exterior.*”²⁶³

Nesta interpretação, podemos compreender então porque o singular é um limite negativo do conceito. Mas também, segundo Hegel, que marca um limite positivo ou constitutivo, porquanto a definição conceptual, conforme se começou por referir, é feita sempre por via da negação: aquilo que o conceito é só pode ser reconhecido perante o seu limite. De certo modo, a inteligibilidade discursiva expõe esta situação de modo claro, ao construir a linguagem a partir da predicação de um universal a um singular, sendo este último considerado o objeto da referência na realidade, ou da fixação da frase à realidade. O conceito só conhece o seu estatuto de inteligibilidade de objetos reais perante o seu limite. Assim, “*a singularidade é não só o retorno do conceito a si próprio como, imediatamente, a sua perda. Por intermédio da singularidade, [do mesmo modo] como o conceito nela está em si, ele torna-se [também] fora de si e acede à efetividade*”²⁶⁴. No mesmo passo em que o conceito reflete sobre si mesmo, no singular ele perde-se e torna-se real, como pura diferença espaço-temporal.

²⁶³ “*Dieses IST; es ist unmittelbar; es ist aber nur Dieses, insofern es monstriert wird. Das Monstrieren ist die reflexive Bewegung, welche sich in sich zusammennimmt und die Unmittelbarkeit setzt, aber als ein sich äußerlich*” (GW 12, 52).

²⁶⁴ “*Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust. Durch die Einzelheit, wie er darin in sich ist, wird er außer sich und tritt in die Wirklichkeit*” (GW 12, 51). O sublinhado da primeira frase é meu.

Como conclusão da fundamentação ontológica da categoria do singular, deveremos observar por fim que o conceito não se deve entender como fruto de uma operação mental de abstração, ou seja, como uma representação geral, mas como objeto real existente. E, além disso, de modo algo surpreendente, o conceito deve ser entendido como o único objeto real verdadeiramente singular, questão que voltaremos a referir mais abaixo. Neste caso de inversão dialética, lembramo-nos que de modo algum deveria ser imprevista a conclusão de que o conceito, que pensaríamos ser o abstrato e geral, e nunca o singular é, na verdade, a única singularidade determinada como irrepitível e incomparável.

Adiante-se, por exemplo, que na nossa experiência comum, são objetos singulares em sentido pleno os dotados de personalidade, sendo os outros objetos, em especial os minerais ou mesmo os animais, eventualmente simples exemplos substituíveis da sua espécie, sem singularidade plena²⁶⁵. O conceito descobre-se na existência como vivente singular e, mais especificamente ainda, como processos de consciência e históricos, os únicos efetivamente irrepitíveis e, por isso, singulares. Por isso, “a singularidade, desprezada pela abstração, é a profundidade onde o conceito se apreende a si e é posto como conceito”²⁶⁶. A singularidade requer, por conseguinte, a historicidade, processos formativos, que se encontram na natureza, de modo especialmente notório nos seres vivos, ou nos processos espirituais objetivos e subjetivos. E requer também que seja ultrapassado um limiar de organização conceptual que Hegel encontra na ideia de vida. O singular é, em última instância, a consciência, a existência ideal, que é sempre simultaneamente una e múltipla.

²⁶⁵ P. Singer insiste, da perspectiva ética, neste carácter substituível da maior parte dos animais. Cf. P. Singer, *Ética Prática*, trad. A. A. Fernandes, Lisboa, 2002, 140, 152. Como Singer adverte, é necessário um determinado grau de sensibilidade e consciência (Hegel diria, “espírito”) para aceder à insubstituibilidade típica do singular.

²⁶⁶ “Die von ihr [die Abstraktion] verschmähte Einzelheit ist die Tiefe, in der Begriff sich selbst erfaßt und als Begriff gesetzt ist” (GW 12, 49).

A análise do conceito existente como singular deve começar pelo estudo do vivente que é a base inseparável da consciência e dos processos espirituais e históricos.

7.2. Gênese e realidade do vivente

A análise do vivente impõe ainda uma definição metafísica de que se fez uma primeira abordagem, a saber, a do singular como “negatividade absoluta” e “unidade negativa”. Assim, a propósito da categoria do ‘algo’ em geral, Hegel observa que “o ‘algo’ determina-se melhor como ser-para-si, ou coisa, substância, sujeito, etc. A todas estas determinações subjaz a unidade negativa; a relação a si através da negação do ser-outro”²⁶⁷. A unidade negativa caracteriza um modo de ser definido pela exclusão, ou negação, de todos os outros, constituindo o momento de retorno a si da determinação, o que acontece por negação do outro. Por isso se diz que esta unidade negativa contém um princípio de reflexão da determinação sobre si própria, – i.e. de autorreferência – que servirá igualmente como ponto de apoio conceptual para a compreensão filosófica do vivente, como se verá em seguida. Uma unidade positiva, por oposição, será constituída não por exclusão do outro, mas pela sua inclusão. Assim como a unidade negativa é própria do singular, a unidade positiva qualifica o universal.

A teoria hegeliana do vivente reúne um pensamento processual e simultaneamente estrutural. O vetor processual procura determinar a emergência do vivente a partir do processo químico, ao passo que o vetor estrutural divide o ser vivo em diferentes subsistemas e funções segundo um princípio conceptual coerente com os princípios expostos para a definição ontológica do singular. Importar-nos-á sobretudo caracterizar o interesse teórico de uma tal abordagem dupla, as suas consequências filosóficas, além de uma exposição, necessariamente sumária, dos referidos processos e estrutura.

²⁶⁷ GW 11, 66.

Da perspectiva genética, Hegel começa por caracterizar a vida como fenómeno poético por excelência: “vamos fazer agora a *passagem* da natureza inorgânica para a natureza orgânica, da prosa para a poesia da natureza.”²⁶⁸ A qualificação poética significa que, em relação ao quimismo, “as substâncias animais e vegetais pertencem a uma ordem totalmente diversa; a sua natureza pode tão pouco ser compreendida a partir do processo químico, que, muito pelo contrário, ela é destruída no processo químico, e neste apenas está apreendido o curso da sua morte”²⁶⁹. No entanto, esta “ordem totalmente diversa” a que a vida pertence em relação à química, não significa que Hegel subscreva uma tese vitalista, que supusesse ser necessário acrescentar alguma substância ou força especial para insuflar vida à simples materialidade química. Se, por um lado, a vida não pode ser compreendida simplesmente a partir da química, por outro lado, “o processo químico é, com efeito, em geral a *vida*. [...] Em si, a vida está presente no processo químico”²⁷⁰. A diferença vital reside em que nos processos químicos inorgânicos “o *começo* e o *fim* do processo são distintos um do outro; – isto constitui a sua finitude, aquilo que os separa e diferencia da vida. [...] Se os produtos do processo químico iniciassem também de novo a atividade, então seriam a vida”²⁷¹. Estes excertos bastam para detetar a aparente contradição entre a mudança de ordem que ocorre entre o quimismo e a vida, sendo a química adequada somente para compreender a passagem da vida à morte, por um lado, e, por outro, a afirmação repetida de que a vida nada acrescenta, em si mesma, à química. As afirmações na aparência contraditórias obrigam-nos a uma interpretação filosoficamente diferenciada e, aliás, de algum modo atual, como meio de compreender a vida evitando formas quer de vitalismo substancialista, quer de reducionismo que não reconheçam qualquer especificidade ao ser vivo.

Por um lado, nada há no vivente além da química, e esta contém em si tudo o que constitui o material para a vida. A questão que se levanta

²⁶⁸ W 9, § 336.

²⁶⁹ Ib. § 334.

²⁷⁰ Ib. § 335.

²⁷¹ Ib.

é que tipo de realidade se deve, então, atribuir à vida, que acrescenta ela à química? A resposta é uma certa ordenação do processo químico, onde os resultados são de novo pressupostos. A vida acrescenta, dir-se-ia hoje, complexidade e autorreferência, um tipo de realidade cujo estatuto não é imediatamente claro. Trata-se de uma realidade funcional e relacional entre partes ou órgãos diferenciados.

A passagem da “prosa” à “poesia da natureza”, usos diferentes da mesma língua, feitos com as mesmas letras e um vocabulário muito parecido, representa o surgimento de algo de novo que, de certo modo está possibilitado pelo anterior que, “em si”, é já aquilo que emerge. Hegel descreve o processo de surgimento do organismo desde o simples espaço e tempo, passando pela matéria, pelas leis do movimento e pela constituição íntima dos corpos – conforme se podia conhecer no primeiro quartel do século XIX. Independentemente do facto de todas as disciplinas científicas em causa terem desde então sido revolucionadas, a interpretação filosófica geral do problema poderia ser formulada para qualquer estágio do conhecimento científico. O problema essencial posto por esta descrição é a do estatuto da potencialidade presente no nível menos complexo, e do estatuto da sua efetividade no mais complexo ou, no dizer de Hegel, também o mais “concreto”, “rico”, “melhor determinado”. O estatuto da possibilidade é tão-só o da pré-disponibilidade das formas lógicas, anterior a toda a exteriorização e limitação do conceito como realidade natural, formas lógicas que, segundo Hegel, podem ser desenvolvidas de modo autofundado num sistema autónomo (ou seja, dispensam uma fundamentação a partir da natureza, antecedendo-a logicamente). A potencialidade presente na *Ciência da Lógica* não é algo de positivo, mas consiste na pura negatividade que se pode encontrar em qualquer determinação, como a sua pura diferença. A dialética progride por via do negativo presente no positivo e, assim, unicamente a negatividade é pressuposta a cada nível, como possibilidade do nível mais concreto e rico em determinações. Na formulação hegeliana, o quimismo traz em si a marca e as condições da sua própria negação e superação na vida – não como algo de positivo, mas, justamente, negativo. A dialética é a arte lógica, ou natural, de transformar em positivo

essa negatividade. O projeto filosófico hegeliano é o de compreender o surgimento do mais complexo como real de pleno direito, real mais concreto e melhor determinado, dotado de maior significação e exprimindo mais claramente o conceito, a partir do menos complexo, sem ter de pressupor qualquer elemento positivo de pré- ou sobredeterminação do mais complexo. O movimento é rigorosamente imanente, nada é trazido de fora e, no entanto, o resultado acrescenta algo à premissa. “A negatividade que observamos [...] é o *ponto simples da relação negativa consigo*, a fonte mais íntima de toda a atividade e movimento vivo e espiritual, a alma dialética que tem em si todo o verdadeiro.”²⁷²

Uma tal referência à “alma” dialética não representa o apelo a qualquer figura mítica, religiosa ou mesmo metafísica, se por metafísica se entender mais do que uma ontologia categorial como investigação da relação entre significações, argumentativamente construída. Esta ontologia categorial apenas pretende responder com significações, ou determinações conceptuais, a questões acerca do significado, e o seu estatuto metafísico será o de uma metafísica das significações, como objetos primariamente não sensíveis, que fundam toda a inteligibilidade, acessíveis à inteligência e linguisticamente exprimíveis.

O pressuposto da negatividade, ou da negação, não significa que lhe seja atribuído um papel de fundamento último ou de realidade primordial metafísica a partir da qual se possa derivar as determinações subsequentes da lógica, da filosofia da natureza ou do espírito. Este pressuposto significa apenas que o fundamento reside no *telos* do processo, dotado de máxima realidade significativa. Ele consistirá na ideia do pleno reconhecimento de si do sujeito.

Contrariamente à concepção científica evolutiva, a relação entre as diferentes categorias, como estádios de complexificação da natureza, não é, segundo Hegel, a de um processo evolutivo real, mas uma classificação de ordenação conceptual, como uma “logogénese”. A questão factual sobre a evolução na natureza é, por sua vez, considerada por Hegel como

²⁷² GW 12, 246.

“desinteressante”, avaliação que hoje, dada a ciência biológica como se desenvolveu, já não poderíamos subscrever. No entanto, como iremos ver no capítulo seguinte, a evolução das espécies, embora não pudesse ser conhecida por Hegel, não é em última instância excluída ou incompatível com a sua concepção geral da vida.

7.3. Estrutura e realidade do vivente. Hegel e Ernst Mayr

Observou-se que a vida é a existência real imediata do conceito. Esta posição pode ser explicitada pela afirmação central da lógica da vida hegeliana, para a qual “a vida é a ideia na imediatez”, ou seja, o conceito existente sob forma intuível, presente na natureza, no espaço e no tempo. A vida, especialmente a animal, possui um princípio de idealização e significação. Consiste no primeiro esboço da subjetividade, do “ser-para-si”, categoria que, aplicada ao organismo vivo, significa que este se relaciona com os seus próprios limites de um modo diverso dos outros objetos inanimados. Este ser-para-si do vivente é descrito, na Física Orgânica hegeliana²⁷³, como constituído por um conjunto de três relações que exprimem os três momentos da unidade negativa a qual, como se observou, é a base tanto do “ser-para-si” em geral quanto do singular. São estas três relações constitutivas do organismo, em primeiro lugar, uma relação consigo mesmo, em seguida, uma relação com o seu outro, o seu meio exterior e, por fim, uma relação com o seu outro como consigo mesmo. O sentido deste último modo de relação pode não ser imediatamente claro, mas é uma relação de reconhecimento onde ocorre, principalmente, a necessária pertença à espécie.

Estas três relações são concretizadas em três aspetos do organismo (onde se refere em especial o organismo animal), a saber: (1) a figura; (2) a assimilação; e (3) o “processo do género”²⁷⁴. A figura refere a diferenciação de órgãos e funções que permitem ao indivíduo vivo ser dotado de

²⁷³ W 9, §§ 337ss.

²⁷⁴ Cf. ib. § 352.

sensibilidade, irritabilidade e reprodução²⁷⁵, princípios gerais definitórios do vivente que apresentam, reimpressos no organismo de modo objetivado, as mesmas três relações fundamentais, a si, ao seu outro e ao outro como a si.

Nestas condições, o organismo não *tem* ou *estabelece* os três tipos de relação, a si, ao seu outro e a si como ao seu outro, mas *é*, já na sua figura própria, essas relações. Tudo o que ele é concorre e está condicionado por elas. A figura é toda ela puramente funcional, e esta é a realidade que se *vê* sensivelmente no organismo, a realidade significativa vista imediatamente além de um aglomerado material inorgânico, como o complexo do seu corpo unificado pela vida. A realidade funcional está sensibilizada no organismo, realidade que resiste, como a uma abstração violenta, a ser vista simplesmente como produto físico. E tanto mais resiste a essa abstração quanto se reconhece a figura de um organismo como da nossa própria espécie. Esta figura, que exhibe o *ser-relacional* do vivente mostra, materialmente, o carácter processual deste, carácter que o filósofo dirá também do seguinte modo: “o vivente não é ente, mas reproducente”²⁷⁶.

A filosofia da natureza de Hegel pode ser esclarecida pela observação de Ernst Mayr de que a vida “é somente uma reificação do processo de viver, [...] não há tal coisa como uma ‘vida’ independente no organismo vivo”²⁷⁷: aquilo que a categoria hegeliana da “figura” diz é justamente que a figura é a reificação dos três processos do vivente, sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Estes três processos refletem as referidas três relações, de tipo já ontológico e formal, ao nível da autorrelação e autoprodução do organismo. Tudo o que o organismo é, toda a sua figura, é a apresentação reificada das funções que desempenha.

²⁷⁵ Sobre a fonte histórica destas noções, v. M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of Nature*, ed. e trad. M. J. Petry (London, 1970, vol. 3, 302). Esclareça-se que a “reprodução” na terminologia hegeliana designa não a criação de novos indivíduos, mas a autoprodução e manutenção do organismo.

²⁷⁶ W 12, § 352.

²⁷⁷ E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge - London, 1982, 74.

(1) A *figura* é o que separa o vivente do meio exterior e configura um meio interno capaz, na sensibilidade, do que poderíamos denominar de transmissão de informação, de tal modo que todos os órgãos e sistemas existentes operam em função de um todo que é claramente mais do que a soma das partes. Recorrendo a E. Mayr, diremos que os “sistemas [...] atuam como todos (como se fossem uma entidade homogénea), e as suas características não podem ser deduzidas (mesmo em teoria) do mais completo conhecimento dos componentes, tomados separadamente”²⁷⁸. É esta homogeneidade do sistema, que parece negar a composição da figura por diversas partes separadas, e permite definir o organismo como ‘*individuum*’, que induz a representação de uma ‘alma’ imaterial²⁷⁹. Hegel entende esta realidade processual ou sistemática, ou unidade funcional do organismo efetivamente como uma unidade imaterial, visto que é uma unidade, um centro que não se pode localizar espacial ou materialmente em nenhum ponto específico o corpo²⁸⁰. Isto não representa a postulação de uma substância ou força não natural, ou ultrapassagem metafísica da natureza, mas somente a aplicação do princípio do “retorno do imediato”²⁸¹, que opera a todos os níveis do real e do pensamento. Segundo este princípio, determinadas organizações sistemáticas complexas permitem uma nova simplificação, um imediato que pode originar um novo desenvolvimento, impossível de prever no nível anterior. A constituição de unidades complexas como dotadas de uma unidade funcional é um conceito ontológico geral que, apresentado num grau mais completo, é-nos familiar, por exemplo, como a subjetividade. Por outro lado, a constituição natural da vida é, de facto, interpretada filosoficamente por Hegel como princípio conceptual da superação da natureza, e condição para a tematização do espírito.

²⁷⁸ E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology. Observations of an Evolutionist*, Cambridge - London, 1988, 15.

²⁷⁹ Em vista disto, “the danger is too great that a separate existence is assigned to such ‘life’, analogous to that of a soul” (Mayr, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge - London, 1982, 74).

²⁸⁰ V. *EphW*, § 350.

²⁸¹ V. *GW* 12, 61, 245.

(2) A *assimilação*, por sua vez, é o processo do vivente onde se estabelece a sua relação com o seu outro. Esta assimilação é, por um lado, prática, com processos de incorporação e transformação de produtos do meio exterior, ou com comportamentos eminentemente adaptados a esse exterior. A causa destes comportamentos adaptativos não é, naturalmente, conhecida por Hegel em nenhuma das duas considerações factuais hoje possíveis, pelas quais se podem considerar quer a causalidade próxima, fisiológica – o ‘como’ dos comportamentos e funções, – quer a causalidade longínqua, evolutiva, – o seu ‘porque’²⁸². A questão filosófica é ainda outra. Não questiona diretamente nem os processos fisiológicos concretos que efetuam os comportamentos, nem as suas razões evolutivas, mas pergunta ‘o que’ é o organismo, questão pelo significado que se distingue das causas eficientes ou históricas. A descrição do ‘quê’ do organismo é uma tarefa relativamente autónoma dos dados positivos, embora sempre coordenada com eles, feita a partir de princípios estruturais específicos, numa reflexão dos dados positivos. E, independentemente da causalidade positiva que conduz à adaptação do organismo ao seu meio, Hegel constata que a lógica do organismo inclui uma referência, prática e teórica, ao seu meio. O vivente, além de ser a sua figura, é, também, essa relação ao meio, dele se separa e com ele se relaciona. E esta situação estrutural tem consequências conceptuais e mesmo reais, na medida em que a nossa conceptualização do vivente obedece a uma lógica própria, dotada de validade objetiva. Esta lógica própria de conceptualização do vivente, quando não é tomada em consideração, conduz a aporias, como as da redução e da emergência, ou a do estatuto dos fenómenos de ordem, ou da referida questão pelo centro unificador das funções.

Outra aporia importante, em que a questão filosófica se parece expandir em direção à realidade biológica objetiva é o tema da percepção, enquadrado por Hegel como assimilação teórica. A percepção é um tipo de relação com o meio onde este surge reproduzido nos órgãos sensoriais e sistema nervoso

²⁸² As expressões são de E. Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist* (Cambridge-London, 1988), que verifica que a dificuldade em compreender estas duas causalidades em atuação conjunta é fonte de dificuldades conceptuais para o pensamento biológico (ib. 25, 194, 513).

do animal, mas de modo tal que esta reprodução é interpretada, de modo invariavelmente consistente, não como retrato ou representação do objeto, mas como o próprio mundo – e a ilusão perceptiva, por ser justamente anómala, não invalida isto. A percepção é um modo de ser anfíbio, sujeita a uma intencionalidade tal que é simultaneamente pertença do organismo e do mundo, está num mesmo passo dentro e fora dele. A percepção não é, tão-pouco quanto a figura, um modo de ser acessível ao modo do simples facto bruto, ou físico, mas é um ser originalmente mediado, ao qual é essencial a relação do *aparecer* e da reflexão do organismo.

A representação perceptiva do mundo é uma assimilação, i.e., transformação do alheio em próprio, processo que, segundo Hegel, obedece ao princípio do ser-para-si, a já referida negação dupla. Assim, a negação simples do organismo põe o seu outro, a dupla negação do organismo é a negação deste outro e a recuperação do organismo, agora como negação do seu outro. O outro é dialeticamente suprimido, o que significa, conservado de um modo desrealizado, mediado e submetido ao modo de ser e às significações do organismo. Esta referência sempre mantida ao outro, em que este surge negado, ou desrealizado, é a sua transformação em fenómeno perceptivo e assimilativo para o vivente. O vivente é um centro de referência de todo o objeto, que ganha para ele significado como mundo vital, ou mundo ambiente com que se relaciona e ao qual se refere prática e teoricamente. Comenta Hegel que “aqui começa o idealismo, a saber, que nada em geral pode ter uma relação positiva com o vivente, se este não fosse em si e por si a possibilidade de tal relação”²⁸³.

A percepção decorre do facto de que o organismo estabelece uma relação complexa com o seu próprio limite. O ponto central acerca da assimilação é, assim, a interpretação do limite, que distingue o organismo do seu exterior. “Onde há um *limite*, este é uma negação apenas *para um terceiro*, para uma comparação exterior. Mas há *carência* quando *num só* existe também *algo que o ultrapassa*, a *contradição* que, enquanto tal, lhe é inerente e nele está posta. Um ser assim, que é capaz de ter em si a contradição, e de a

²⁸³ W 9, § 359.

suportar, é o sujeito.”²⁸⁴ O objeto inanimado é indiferente aos seus limites, ou seja, este limite não existe para ele, mas apenas para o observador ou o sujeito exterior a ele. A subjetividade, ou a vida, especialmente a vida animal, estabelece uma relação de não indiferença perante o seu limite. Posto ser um sistema aberto em permanente fluxo, ou uma mera forma organizativa, necessita de trocas permanentes com o ambiente, com o resultado de que tem de ter informação sobre o seu estado e o do seu meio. Tal informação tem de partir da distinção entre o interior e o exterior, e pode ser caracterizada como uma relação reflexiva com os próprios limites. O vivente não é indiferente a eles, mas sente-os como distinção entre si e o seu outro, a qual acarreta a idealização perceptiva do outro, bem como a transformação do limite indiferente, próprio dos inanimados – limite apenas significativo para o observador exterior que o identifica e classifica a partir desses limites – em limite significativo para o próprio organismo. Este limite e diferença em relação ao meio, observado pelo próprio organismo e para ele, é denominado *carência*, a necessidade de ultrapassagem dos limites, que não é feita real, mas idealmente, pela assimilação. Na terminologia hegeliana própria, esta situação de carência é denominável como “contradição”, posto que é o ser-si-mesmo que contém em si, como a sua negação, “algo que o ultrapassa”.

(3) O denominado “processo do género” é a relação do vivente com a espécie. Tanto abrange problemas de classificação teórica quanto do estatuto ontológico da espécie. Neste ponto, a ontologia e filosofia da natureza hegeliana encontram uma grande proximidade e verificação positiva no conceito biológico da espécie e no “pensamento populacional” de E. Mayr. O problema mais geral da classificação levantado por Mayr deriva de que “de longe a mais séria deficiência na abordagem da maior parte dos filósofos foi a assunção de que a classificação dos animais e das plantas [...] é essencialmente semelhante em princípio à classificação dos objetos inanimados [...]. É impossível chegar a classificações com significado, de itens que são produto de uma história de um desenvolvimento, a menos

²⁸⁴ Ib.

que sejam devidamente tomados em consideração os processos históricos responsáveis pela sua origem”²⁸⁵. O nervo da dificuldade está em não se entender a biologia como uma ciência histórica, e procurar proceder à classificação zoológica ou botânica com base na noção lógica de classe e de semelhanças.

Assim como Hegel, Mayr procura uma alternativa quer ao essencialismo de tipo platónico quer ao nominalismo. A espécie é sem dúvida uma realidade objetiva²⁸⁶, com características de realidade espaço-temporalmente determinada que a fazem assemelhar-se a um indivíduo, com uma coesão, porém, de tipo profundamente diferente. Por outro lado, o essencialismo, que atribui à espécie uma realidade não espaço-temporal, entendendo-a como um princípio de semelhança entre os seus membros, é absolutamente inadequada para a biologia evolucionista. A noção de essência permite elaborar classes segundo um “conceito tipológico de espécie”, segundo o qual “não há relação especial entre os membros de uma espécie além da sua semelhança. A espécie era apenas uma classe de nível inferior ao género”²⁸⁷. A questão com a essência, o *eidos* platónico, é que “visto que a essência é constante e nitidamente delimitada perante as outras essências, ela não pode, absolutamente, evoluir”²⁸⁸.

O problema do desenvolvimento da essência não é de todo estranho a Hegel que, embora não pudesse, em 1830, à falta de material científico e empírico para tal, admitir a evolução das espécies, centrou o seu pensamento precisamente na ideia de desenvolvimento, e elaborou na sua *Ciência da Lógica* uma crítica radical à essência entendida como forma imóvel. Não havendo razões para admitir a evolução das espécies naturais

²⁸⁵ Mayr, *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge - London, 1982, 238-239).

²⁸⁶ “I have always thought that there is no more devastating refutation of the nominalistic claims than the fact that primitive natives in New Guinea, with a Stone Age culture, recognize as species exactly the same entities of nature as western taxonomists” (Mayr *Toward a New Philosophy of Biology* (Cambridge - London, 1988, 317; cf. tb. 315).

²⁸⁷ Ib. 337. V. tb. 172, 186, 336.

²⁸⁸ Ib. 176.

como facto real, admitiu a evolução ou, mais exatamente, o “desenvolvimento” como princípio de relação lógica entre as categorias – recusando, também aqui, qualquer essencialismo fundamental. Assim, na sua ontologia, a essência (a ser criticada, embora útil para categorizar determinadas realidades) é definida como um modo de ser ideal, incapaz de alteração ou devir de qualquer tipo, para além de tender a manifestar-se no seu outro. A sua natureza e relação com o seu outro é a de nele se manifestar, o que enquadra, de certo modo, as principais funções conceptuais normalmente atribuídas, por exemplo, ao *eidós* platónico, a saber, imutabilidade, idealidade e capacidade de produzir aparência no mundo sensível, entre outras. Hegel submete justamente esta concepção de essência a uma crítica radical, substituindo-a pela categoria do “conceito”, cujas principais características são a capacidade de se desenvolver e de constituir uma relação organizativa e sistémica entre singulares e particulares diversos, melhor exemplificável em quaisquer domínios da complexidade natural ou espiritual. Este conceito hegeliano, conforme se verá, irá permitir acomodar alguns conceitos centrais do pensamento biológico.

A essência torna-se justamente insustentável com a adoção do evolucionismo, tendo de ser substituída por alguma outra noção que permita garantir a manifesta existência real e objetiva da espécie, por um lado, e a sua capacidade de desenvolvimento, por outro.

As espécies, normalmente separadas estritamente entre si por barreiras fenéticas, reprodutivas, comportamentais e outras, além da inexistência de transição entre elas, parecem distinguir-se por ostentarem diferentes essências. Levanta-se, para qualquer pensamento evolucionista, a dificuldade de encontrar uma terceira alternativa entre uma recusa nominalista da realidade da espécie, e o essencialismo, que admite a espécie como conjunto de seres que obedecem a uma mesma essência, apresentando, por isso, similaridade entre si. A essência, classicamente entendida como *eidós* imóvel e fora do espaço e do tempo, é substituída pelo conceito de população, localizada espaço-temporalmente e suscetível de alteração²⁸⁹.

²⁸⁹ Cf. ib. 204, 351.

A questão mantém-se, entretanto, a respeito de qual o princípio de unidade da espécie. Entendida como unidade de uma essência, o problema da unidade da espécie não se levantava, posto que era uma unidade ideal fora do espaço e do tempo e, por isso, insuscetível de disseminação. Mas levantava, pelo contrário, o problema da participação dos singulares reais no universal ideal. A unidade da espécie entendida como conceito biológico e populacional levanta a questão da sua unidade, posto que é uma realidade física e empírica, disseminada e dividida então pelos seus diferentes membros. Tendo a população existência objetiva e exclusivamente física e real, a questão pelo estatuto de uma tal entidade se torna urgente. Um princípio de resposta remonta a John Ray e Charles Darwin: “em finais do século XVII, John Ray propôs uma solução inteiramente nova. Independentemente dos graus de variação, deveriam ser considerados da mesma espécie todas aquelas variantes que se tivessem originado ‘da semente de uma e da mesma planta’ ou, para o caso dos animais, que tivessem sido gerados pelos mesmos pais. A reprodução era aqui, pela primeira vez, introduzida na definição da espécie.”²⁹⁰ Em termos mais modernos, a espécie biológica pode ser definida por uma comunidade reprodutiva, excluindo desta solução, de certo modo, os seres dotados de reprodução assexuada, que constituem um problema à parte. A concepção hegeliana da espécie, enquanto universal que se reproduz como singular e inversamente, apresenta um fundamento lógico-dialético para uma tal concepção.

O elo de ligação da espécie deixa de ser uma propriedade inteligível da identidade de uma essência intemporal, capaz de estar presente, sem interrupção, em muitos tempos e espaços separados, para passar a residir na própria capacidade de reconhecimento, na pulsão autorreprodutora e na sexualidade, ou seja, na sua determinação biológica. E esta ligação da definição, objetiva e classificativa, da espécie a partir da reprodução sexuada tem consequências a nível da compreensão da classificação, do estatuto do sujeito classificador, da relação de pertença entre o indivíduo e a sua espécie e, finalmente, da singularidade.

²⁹⁰ Ib. 340. Sobre Darwin, v. ib. 318.

Em primeiro lugar, o conceito biológico da espécie e o pensamento populacional a ele ligado permitem entender a classificação como facto objetivo, histórico e comportamental. Por um lado, ao nível das categorias mais elevadas, a classificação é feita, desde Darwin, a partir da comunidade de ascendência, eliminando a necessidade de uma observação e pesagem de caracteres que permitisse definir, de modo sempre mais ou menos arbitrário e artificial, uma maior ou menor similaridade entre dois seres vivos. Por outro lado, ao nível do indivíduo, a classificação é feita objetivamente pelo comportamento reprodutivo do próprio vivente. De certo modo, ele classifica-se a si próprio, passando o reconhecimento da espécie a ser feita não por um sujeito classificador “terceiro”, mas pelo próprio vivente, no comportamento e processo reprodutivo. Conceptualmente, passa-se de uma versão intelectualista da essência para uma versão intersubjetiva, com base no *reconhecimento* que, na natureza, é principalmente sexual e reprodutivo.

O conceito biológico da espécie como ascendência comum e comunidade reprodutiva traz a reprodução sexuada para o centro da questão, biológica e filosófica, do reconhecimento subjetivo e objetivo da espécie. E esta admissão da sexualidade tem como consequência a alteração do estatuto não só da espécie, que se torna um processo objetivo, e do indivíduo, porquanto “organismos que pertencem a uma espécie são partes da espécie, não membros”²⁹¹. Ou seja, o indivíduo não é subsumido a um conceito abstrato, como exemplar, mas participante concreto numa comunidade reprodutiva que é real. O reconhecimento da espécie não é um ato intelectual do classificador, mas um comportamento real e objetivo do organismo. O universal é, por isso, concreto.

Na medida em que a reprodução sexuada só tem sentido dada a unicidade singular de cada indivíduo, a biologia vem esclarecer a singularidade como categoria filosófica inseparável da espécie universal. O universal concreto, proposto por Hegel, verifica-se precisamente como espécie biológica, em que o universal não é nem uma essência ideal abstrata, nem uma mera classe delimitada por um nome, nem uma categoria classificativa

²⁹¹ Ib. 344.

pertencente ao classificador, mas um comportamento concreto de reconhecimento e pertença, o que se manifesta, e.g., no comportamento matrimonial de muitas espécies animais²⁹². Algumas expressões hegelianas podem receber sentido mais claro justamente por meio desta consideração de conceitos muito posteriormente elaborados pela biologia. Exemplo disto é a noção de que singular e universal como que transitam entre si, um remetendo ao outro: “o progredir consiste em que o universal se determina a si mesmo e é universal *para si*, i.e., do mesmo modo, é singular e sujeito.”²⁹³ O modelo biológico do conceito torna certamente mais compreensível a referência de Hegel, a propósito do conceito, ao amor e ao reconhecimento: “o universal [...] poderia [...] ser designado também como o *livre amor e bem-aventurança sem limite*, posto que é um relacionar-se com o *diferente* somente como *consigo mesmo*; no universal, o conceito retornou a si mesmo.”²⁹⁴ O conceito hegeliano não é um universal abstrato, mas poderá compreender-se como um modo de continuação do singular no seu outro, pulsão viva e espécie real, o que aprendemos também, embora por vias inteiramente diversas, do pensamento populacional de Mayr e da biologia evolucionista.

Outra conclusão filosófica importante pode ser retirada destas observações. Tendo a espécie transitado do domínio da essência intelectual para o do comportamento real, o sujeito que suporta este universal já não está situado na inteligência classificadora, exterior ao objeto classificado, mas o universal passa a coincidir com o próprio sujeito do seu reconhecimento. De certo modo, o universal está concretizado e objetivado, e o sujeito não é um observador exterior, mas está já prefigurado na natureza, como vida e vivente, permitindo compreender conceptualmente a emergência do

²⁹² O ponto, do maior interesse, de que estes comportamentos ‘visam’ em primeiro lugar preservar a integridade do genoma, bem como as questões que esta unidade envolve, não poderia ser desenvolvido aqui.

²⁹³ GW 12, 241.

²⁹⁴ “das Allgemeine [...] könnte [...] auch die *freie Liebe* und *schränkenlose Seligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt” (ib. 35).

sujeito a partir da vida, a pertença do sujeito ao mundo vital e comunitário, que não observa de fora mas integra com um corpo uma comunidade. O sujeito começa por ser subjetividade que apreende, na sua singularidade, a universalidade: primeiro, o universal como espécie concreta; depois, num processo de idealização, que parte sem dúvida dos processos de assimilação e de reprodução que ocorrem nos organismos vivos, o sujeito é o universal e o conceito em geral como consciente de si. Aqui se poderão encontrar bases conceptuais para a definição do espírito e do eu como um novo domínio de determinação.

Muito embora a dialética hegeliana não valorize, na maior parte dos casos, a luta como o motivo da criação do novo, da diversidade e da complexidade, optando por outras expressões do que chama “contradição”, Hegel coloca a luta e o conflito também como fonte dessa criação em algumas passagens fundamentais acerca da origem do processo do sujeito. Hegel não desdenharia, assim, a análise de Mayr acerca da descoberta de Darwin, de que no mundo biológico “a luta pela existência não é um estado estacionário sem esperança à la Malthus, mas os próprios meios pelos quais a harmonia do mundo é alcançada e mantida. A adaptação é o resultado da luta pela existência”²⁹⁵.

7.4. Conclusão

Na perspectiva hegeliana, e também na de E. Mayr, o fenómeno biológico não pode ser reduzido a níveis de realidade menos complexa. Dos três sentidos de redução considerados por Mayr, (1) “redução constitutiva”, (2) “redução explicativa” e (3) “redução teórica”, só a primeira é realizável. (1) A “redução constitutiva” significa que nada há “nos organismos vivos que entre em conflito com as explicações físico-químicas”; (2) a “redução explicativa” preconiza a explicação dos fenómenos e processos de nível hierárquico superior por “ações e interações dos componentes do nível

²⁹⁵ Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge - London, 1988, 228.

inferior”; (3) a “redução teórica” postula que as “teorias e leis da biologia são somente casos especiais das teorias e leis formuladas nas ciências físicas”²⁹⁶. Assim, por um lado, os fenómenos e leis biológicas não se deixam explicar pelos fenómenos e leis de nível menos complexo, ao mesmo tempo em que nada neles há que não esteja, de certo modo, contido nestes. Isto corresponde precisamente à conceção hegeliana, segundo a qual cada nível de realidade possui uma categorização ontológica própria, de complexidade correspondente, que Hegel expõe na sua *Ciência da Lógica*. O modo de ser real de um qualquer nível só é acessível, no seu significado, pela categorização adequada, ao passo que o reducionismo ou a categorização excessiva, de tipo metafórico, fazem perder a realidade própria do objeto e reenviam ao observador sujeito do discurso.

A tese de Mayr, de que “o desenvolvimento de *conceitos* pode ser um instrumento tão poderoso na compreensão dos fenómenos físicos quanto a formulação de leis”²⁹⁷, corresponde também ao propósito hegeliano de ligar a ciência positiva a uma ontologia categorial que permita conceptualizar a realidade nos seus diferentes níveis, esferas e funções integrando-os e esclarecendo-os num todo de significação. O todo assim compreendido não recorre a nenhuma hipóstase metafísica ou a um discurso meramente metafórico, que dispense a noção da objetividade. O todo é então o “verdadeiro”, o qual, como se começou por mostrar, por razões ontológicas e biológicas, encontra a sua melhor expressão no singular.

²⁹⁶ *Ib.*, 11.

²⁹⁷ *Ib.*, 12.

Capítulo 8

Espécies, Classificação e Evolução em Hegel

8.1. O movimento do conceito e o desenvolvimento do real

O tema das espécies, classificação e evolução não é ocasional ou secundário no pensamento de Hegel, mas constitui, pelo contrário, um conjunto de conceitos que permite reconstruir toda a sistematicidade própria desse pensamento. Conforme se viu acima, a ideia de Vida, de que os três conceitos temáticos neste capítulo – espécie, classificação e evolução – fazem parte do modo mais próprio, não é no sistema hegeliano um tema filosófico entre outros, mas um ponto privilegiado de reunião e exposição, numa totalidade real e concreta, de diferentes esferas do sistema. A análise de alguns dos conceitos relacionados com a vida permite desenvolver tópicos centrais para a compreensão do pensamento hegeliano, como pensamento sistemático e concreto, e da sua capacidade de mediação de dicotomias conceptuais aporéticas. Os três termos sob análise – espécie, classificação e evolução – têm um significado dentro do sistema que faz deles mais do que um mero problema da história dos conceitos ou da história das ciências da vida. Falar em espécie ou género, em seres vivos ou em vida, em classificação ou em evolução remete de imediato para um contexto filosófico e reflexivo a partir dos quais podem ser filosoficamente pensados. Os conceitos são utilizados por Hegel na filosofia da natureza, mas não podem deixar de ser esclarecidos ao nível fundamental, ou seja, da *Ciência da Lógica*.

Antes de esclarecer o modo como os conceitos de espécie, vida, classificação e evolução recebem sentido no contexto lógico e da filosofia da natureza, poderemos lembrar dois pontos centrais acerca do tema, já detetados e desenvolvidos pela literatura sobre a Física Orgânica de Hegel.

É conhecido o facto de que Hegel recusa a evolução das espécies naturais, reservando a transformação dos viventes para o nível do indivíduo singular, e algo de semelhante à transformação das espécies somente para os níveis conceptual e lógico. Ou seja, a transformação dos viventes reais é exclusivamente um desenvolvimento individual, e qualquer transformação das espécies somente ocorre ao nível das espécies ou conceitos lógicos e de realidades históricas. Por outro lado, Hegel considera a classificação das espécies como tarefa em parte empírica, e filosoficamente desinteressante; mas considera-a também, em parte, como revelando aspetos da maior importância para o nível conceptual onde se pode pensar a filosofia da natureza.

A rejeição da evolução das espécies ao nível real tem motivos que se podem considerar contingentes e outros que radicam essencialmente na conceção da natureza e da vida segundo o autor. Como principal motivo contingente, pode referir-se a inexistência de uma teoria da evolução formulada com suporte empírico e conceptual válido. A função da filosofia da natureza segundo Hegel não é, de modo nenhum, a da descoberta e enunciado de factos ou leis naturais mas, poderá dizer-se, a de constituir algo como uma metafísica das ciências da natureza²⁹⁸ (embora também seja mais do que isto). A posição hegeliana – dados os conhecimentos científicos disponíveis, – não poderia por isso ser outra. Nesta medida, o erro de Hegel é historicamente partilhado pela ciência do seu tempo²⁹⁹. Mas caberá então perguntar-se, e assim tem sido feito por mais do que uma vez, em que medida o hegelianismo é incompatível ou compatível com a teoria da evolução a partir de Darwin, e com os seus mecanismos conceptuais. Qualquer proposta de solução para este problema requer, obviamente, uma interpretação do pensamento de Hegel em certa medida autónoma em relação à letra do texto, embora por ela legitimada, que busque

²⁹⁸ A tese é de B. Falkenburg, *Die Form der Materie: Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987, 120-121.

²⁹⁹ Cf. Hertler & Weingarten, "Evolutionskonzepte vor Darwin", In O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Ed.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin, 2002, 195-224.

determinar as principais linhas de força do pensamento hegeliano e que daí retire consequências e novas aplicações³⁰⁰.

Se se considerar o carácter "fluido" do conceito segundo Hegel, a ênfase posta no "movimento" conceptual e, mais especificamente, no seu modo mais perfeito, que denomina "desenvolvimento" ("Entwicklung"), é claro que este pensamento, na sua matriz mais fundamental, não recusa em geral a evolução. Pelo contrário, considera-a uma determinação central de toda a inteligibilidade filosófica. No entanto, conforme é geralmente reconhecido, o "desenvolvimento", o modo conceptualmente mais perfeito do movimento, parece estar reservado à esfera lógica, conceptual e, também, espiritual. Assim, por exemplo, se se seguir a ordem da filosofia da natureza de Hegel, parte-se do conceito de espaço, que vemos transformar-se dialeticamente, no conceito do tempo. Mas que o conceito do espaço possa dialeticamente implicar e, assim, conduzir ao conceito do tempo, i.e., "mover-se" e transformar-se no conceito do tempo, não significa que o espaço se transforme realmente em tempo, tomados como objetos reais – mas é somente uma implicação conceptual. O exemplo mostra que é necessária uma conceção geral das relações entre a natureza, como objeto real e a filosofia da natureza, como objeto conceptual, para que se possa compreender de que modo é legítimo falar-se, em termos hegelianos, de evolução, quer de conceitos quer de espécies vivas reais.

O desenvolvimento real é próprio da realidade espiritual, mas não da realidade natural. Porque o espírito é a manifestação real adequada do conceito, a historicidade define diversos níveis do espírito, mas está ausente da natureza³⁰¹. O problema principal é que esta é entendida por Hegel como essencialmente não-histórica. A transformação histórica requer um momento de singularidade, ou seja, daquilo que somente pode ser ou acontecer uma vez, ao passo que a natureza é entendida por Hegel como

³⁰⁰ V. D. Wandschneider, "Hegel und die Evolution" (In O. Breidbach & D. v. Engelhardt (Hg), *op. cit.*, 225-240) com a distinção entre "Evolution" e "Entwicklung".
Tb. E. Harris, "How Final Is Hegel's Rejection of Evolution?" In S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany, 1998, 189-208.

³⁰¹ V. G. Marmasse, *Hegel: Penser le réel*, Paris, 2008.

cíclica. A historicidade envolve singularidade e, por isso, a transformação de tipo histórico somente pode acontecer na natureza e, de modo muito limitado, ao nível do indivíduo vivente³⁰². Este desenvolve-se teleologicamente em direção à forma da sua espécie, mas o *telos* do movimento é não mais do que a reprodução e morte do vivente, recaindo a natureza num círculo de má infinidade em que cada geração repete a anterior, ficando excluído o progresso. O facto de que a natureza é também dotada de uma historicidade com características em larga medida semelhantes à historicidade do espírito é algo que não está no horizonte de Hegel³⁰³. Esta não-historicidade da natureza prende-se com a sua condição não-conceptual, ou insuficientemente conceptual.

Será adequada uma breve caracterização da conceção hegeliana da ontologia do movimento, em primeiro lugar ao nível lógico, onde se decide tudo o resto. As determinações lógicas do pensar conhecem diferentes formas de movimento, que Hegel caracteriza em três grandes grupos: o movimento de *devir*; de *aparecer no outro*; e de *desenvolvimento*. No *devir*, o ponto de partida do movimento perde-se no seu outro; no *aparecer*, mostra-se no seu outro; no *desenvolvimento*, transforma-se sem perder a sua identidade. No espírito, além disso, encontra-se o desenvolvimento do em si em direção ao para si, emergindo explicitamente modos de autorreferência e de reflexão que a vida já anuncia ao nível da realidade natural. Pela sua conceção móvel do conceito, o pensamento hegeliano

³⁰² Hoje justamente a biologia evolucionista entende que “it deals, to a large extent with unique phenomena, such as [e.g....] the origin of evolutionary novelties” (E. Mayr, *What Makes Biology Unique? Considerations on the Autonomy of a Scientific Discipline*, Cambridge, 2004, 32). Nestas condições, a biologia evolucionista é uma ciência histórica, uma “historical biology [...] that involve the dimension of historical time” (ib. 24). A ordem biológica é resultado de uma temporalidade histórica dotada de uma qualidade própria e irreduzível. Cf. J. Dupré, “It Is not Possible to Reduce Biological Explanations in Chemistry and/or Physics”, in Ayala - Arp (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*, Chichester, 2010, 44. A biologia faz por isso uma “ponte importante” entre as “Geisteswissenschaften” e as ciências da natureza (Mayr, *What Makes Biology Unique?*, Cambridge - Londres, 2004, 33, 35).

³⁰³ V., no entanto, as passagens citadas por Wandschneider (*op. cit.*, 227-8).

inverte o platonismo no sentido em que, ao contrário de uma tradição milenar, o inteligível é entendido como aquilo que se move, e como o próprio movimento, e não mais como o imóvel. A imobilidade é propriedade das determinações do entendimento – o qual constitui faculdade limitada e restritiva da conceptualização – ou de uma conceção unilateral e limitada das categorias lógicas. Esta imobilidade deve ser entendida como um momento necessário, mas de todo insuficiente, para a conceptualização e inteligibilidade sistemática do real e das suas categorias. Isto significa que o movimento da natureza apenas é inteligível na medida em que é expressão do movimento do conceito, e que unicamente este último movimento, não o da natureza, é compreensível por si mesmo. Longe de requerer uma referência ou fundamentação por princípios imóveis, ‘compreender’ ou ‘conceber’ é essencialmente, para Hegel, o próprio movimento do conceito.

8.2. Espécie, contingência e *a priori*

O conceito é inteligível, em si mesmo e por si mesmo, no seu movimento objetivo, sendo toda a paralisação deste movimento uma perda da sua inteligibilidade. Poderá dizer-se que a inteligibilidade das espécies só seria possível, em termos hegelianos, a partir do momento em que se pudesse compreender o seu movimento e transformação. E, dada a sua conceção imobilista das espécies, o filósofo entende-as como conceptualmente irrelevantes, ou mesmo, nalguns dos seus aspetos, ininteligíveis: “na diversidade empírica das espécies, em si indeterminada, é irrelevante para o conceito se, [...] e.g., às 67 espécies de papagaios se acrescentar ainda mais uma dúzia”³⁰⁴. Por tal razão, a defesa de Hegel da imobilidade das espécies não se deve a um essencialismo ou a uma conceção estática do universal. A imobilidade das espécies naturais reflete, pelo contrário,

³⁰⁴ “[B]ei der empirischen, in sich bestimmungslosen Mannigfaltigkeit der Arten trägt es zur Erschöpfung des Begriffs nichts bei, ob [...] z.B. zu den 67 Arten von Papageien noch ein Duzend weiter aufgefunden werden” (GW 12, 218).

a contingência e o carácter não-conceptual destas. Hegel não atribui às espécies naturais uma dignidade conceptual. “Os múltiplos géneros ou espécies da natureza não devem ser considerados como algo de mais elevado do que os acidentes arbitrários do espírito nas suas representações.”³⁰⁵

No que se refere ao seu puro estatuto conceptual, por outro lado, a espécie é entendida por Hegel como um “processo do género”, com vários momentos da maior importância, que iremos ainda referir. Na espécie, enquanto existente determinado real, deverão distinguir-se, então, diferentes níveis de análise, cada um deles com o seu estatuto próprio. Em primeiro lugar, o número de espécies, ou a determinação concreta das espécies parece estar entregue a uma variabilidade indefinida de um “tipo do animal”³⁰⁶ ou do ser vivo. Esta variabilidade é não-conceptual, remetida para o plano meramente empírico. Como se viu, nenhuma lei conceptual determina o número e o modo preciso das espécies realmente existentes – e, neste ponto, Hegel partilha com o darwinismo uma concepção não-essencialista das espécies. As espécies são, neste sentido, largamente contingentes³⁰⁷. E é somente porque a contingência é uma categoria lógica que esta determinação das espécies como contingente não escapa plenamente à dimensão conceptual. Mas a contingência refere justamente a tomada de consciência lógica da limitação do conceito.

Mas, em segundo lugar, a espécie, tomada não mais como a espécie empírica em concreto, mas na sua definição geral de espécie viva, possui também um momento plenamente conceptual. A espécie tem determinações gerais cujo significado e lugar no sistema da filosofia da natureza está, por assim dizer, previsto *a priori*. Em termos gerais, a existência é a particularização e, por conseguinte, o “tipo do animal” só pode existir de modo particular, ou seja, em espécies. A divisão da vida em diferentes espécies é, conseqüentemente, uma condição da sua determinação – embora não se possa prever conceptualmente quais e quantas. Por outro lado, a existência

³⁰⁵ “Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müssen für nichts Höheres geachtet werden als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen.” (GW 12, 39).

³⁰⁶ “Typus des Tiers” (W 9, § 368.)

³⁰⁷ W 9, 503, § 368 Z.

da espécie é, do mesmo modo, uma determinação necessária do vivente individual, cuja singularidade remete para outros viventes semelhantes. Assim como uma concepção universal da vida não pode dispensar a sua particularização em espécies, tão-pouco a vida individual dispensa a espécie. O universal existe particularizando-se, no mesmo passo em que o indivíduo, do mesmo modo, existe somente perante um outro indivíduo semelhante. A espécie em geral ocorre, segundo Hegel, como um *a priori* da vida, ou do vivente.

Este *a priori* do vivente deriva do próprio cerne metodológico do pensamento hegeliano, cerne que pode ser expresso, em termos abstratos, nas três grandes relações já acima referidas: consigo mesmo; com o seu outro; e consigo mesmo como com o seu outro. Estes três modos mais gerais da relação são condições básicas do pensar e estão, simultaneamente, impressos na vida, tanto lógica quanto natural ou espiritual. Este carácter generalizado dos principais momentos metodológicos do pensar mostra que caracterizar o pensamento, e o próprio sistema lógico como vivo é bem mais do que uma metáfora, conforme se estudou acima. Mas retomaremos ainda este tema. Esta ligação entre realidade e lógica que a vida realiza, torna-a eminentemente um processo gerador de valor significativo, subjetividade e, finalmente, de pensamento. A vida natural apresenta estas relações de fundo, metodológicas e lógicas, como os momentos naturais, já acima estudados, da *figura*, *assimilação* e *processo do género*. A figura é a autorrelação, a organização autorrelativa das partes com o todo; a assimilação reúne todo o tipo de trocas, reais e ideais, que o vivente estabelece com o meio; o processo do género é a relação que o vivente estabelece “com o seu outro como consigo mesmo”. Este processo assume duas formas gerais. Porque a vida é simultaneamente pertença da natureza, mas geração de significação, tudo o que lhe pertence encontra-se num processo simultaneamente real e ideal. A especiação da vida gera tanto processos reais, nos quais as espécies se definem, quanto processos ideais, de conhecimento. Ao nível dos processos reais da espécie, Hegel pretende então englobar num momento conceptual único, noções como as de competição, agressão, reconhecimento, reprodução sexuada e classificação. Esta

conceção unificada de todo um grupo de processos vitais, e a concepção científica e gnosiológica daí resultante, parece antecipadora de conceitos biológicos mais atuais, que poderemos aproximar de algum pensamento evolucionista. A concepção hegeliana apresenta o vivente como em relação negativa com o seu outro. A sua autoafirmação e reprodução está, por isso, dependente das “suas armas”, “uma vez que estas são aquilo por que o próprio animal se põe e conserva, i.e., se diferencia perante os outros como um ente-para-si”³⁰⁸. Agressão e competição são assim não só tomadas como dados de facto da vida natural, mas entendidas também como realizando, na natureza, de maneira objetiva, o conhecido princípio metodológico segundo o qual “toda a determinação é negação” (“omnis determinatio negatio”).

Para Hegel, a inteligibilidade é sempre genética, ou seja, passa por derivar conceitos uns a partir de outros segundo uma necessidade de tipo orgânico. A negatividade própria da dialética, assim como da evolução, não é jamais entendida como estática, trata-se de um “diferenciar-se” do conceito, e não de uma “diferença”. Este movimento da negatividade em direção à maior complexidade e “concretude” é próprio do processo dialético, embora não, para Hegel, da vida no seu estágio natural.

8.3. Processo do género, classificação e reconhecimento

No processo do género, a existência das espécies não é somente uma atuação negativa de diferenciação de cada indivíduo e de cada espécie perante as outras. O processo do género, enquanto relação ao outro como a si mesmo, engloba as formas positivas do reconhecimento e da reprodução sexuada, com todos os comportamentos inerentes, que trazem já em crisálida a marca do amor e da apreciação estética³⁰⁹. A pertença à

³⁰⁸ Cf. nota 322 infra.

³⁰⁹ Sobre este último ponto, v. Höslé - Illies, *Darwin*, Freiburg, 1999, 128. V. tb. A. O'Hear, “Evolution and Aesthetics”, in A. O'Hear (ed.), *Philosophy, Biology and Life*, Cambridge, 2005, 155-176.

espécie é o primeiro momento da subjetividade e da universalidade, que se espalhará por todo o mundo espiritual como processo absolutamente fundamental do reconhecimento. Este processo ocorre não somente na luta pelo reconhecimento, mas nas formas da sociabilidade e no conhecimento. Uma condição primeira do conhecimento, como processo real de um sujeito real, natural e histórico, passa pela noção de reconhecimento, cujo momento mais imediato se encontra na reprodução sexuada³¹⁰.

Observa-se, assim, que com a vida e o processo do género que lhe é inerente surge um princípio de sociabilidade e de reconhecimento da espécie, como um processo objetivo. A descoberta deste processo objetivo corresponde à definição por Hegel do “universal concreto”³¹¹. Ou seja, a determinação da espécie não é feita por um observador ou classificador exterior, mas pelo próprio organismo vivo. O vivente classifica-se a si próprio e exhibe o conhecimento da sua espécie como comportamento objetivo de pertença e reconhecimento. A classificação não é, por conseguinte, um procedimento exterior de um sujeito classificador, mas corresponde a uma realidade objetiva. Contra os “sistemas artificiais”, Hegel compreende que a determinação da espécie não é uma simples comparação e pesagem de semelhanças e diferenças, mas depende de uma realidade objetiva do vivente.

A espécie tem uma realidade objetiva e, por isso, a classificação não é um procedimento pertencente ao sujeito ou ao sistema³¹². O sistema classificativo e o conhecimento do universal que ele expressa são objetivos. A contingência das espécies empiricamente existentes está, por conseguinte, subordinada a um esquema racional de conceptualização, onde

³¹⁰ Sobre a definição do conceito biológico da espécie a partir da noção de reconhecimento, v. M. F. Claridge, “Species Are Real Biological Entities”, in Ayala - Arp (eds), *op. cit.*, 91-109, 96

³¹¹ V. GW 12, 35.

³¹² A espécie biológica, na sua ‘objetividade’ distingue-se de “definições morfológicas da espécie”, i.e., definições fundadas em formas ou essências, porquanto “so-called morphological species definitions are nothing but man-made operational instructions for the demarcation of species taxa” (Mayr, *What Makes Biology Unique?*, Cambridge - Londres, 2004, 177).

indivíduo singular e espécie universal estão em ligação indissociável e real. Esta é a determinação própria da espécie viva, de ser ao mesmo tempo um universal que permite a classificação dos indivíduos singulares empíricos e, por outro lado, também uma determinação real da natureza. Assim como a vida é ideal e real, a espécie viva tem idêntico duplo valor, ideal e real, é conhecimento e ser, e, por isso, é especialmente adequada para a expressão natural da ideia.

Numa classificação entendida de algum modo como a própria “auto-classificação” do vivente, o universal está concretizado e objetivado, e o sujeito não é um observador exterior, mas está já prefigurado na natureza, como vida e vivente. O sujeito emerge a partir da vida, pela mediação da pertença do sujeito ao mundo vital e comunitário. O sujeito integra, com um corpo, os seus processos e a sua comunidade, o seu mundo vital. O sujeito, na natureza, é subjetividade que apreende, na sua singularidade, a universalidade: apreende, primeiro, por reconhecimento, o universal como espécie concreta; depois, através de um processo de idealização, – que não poderemos abordar aqui mais longamente, mas que parte sem dúvida dos processos de assimilação e de reprodução que ocorrem nos organismos vivos, – torna-se no sujeito propriamente dito, i.e., o universal e o conceito em geral como consciente de si. Aqui, segundo Hegel, se poderão encontrar bases conceptuais para a definição do espírito e do eu como um domínio de determinação que tanto pressupõe a natureza quanto dela se autonomiza.

A ideia da vida é, então, como estudámos acima³¹³, adequada para a caracterização das relações mais gerais dentro do sistema de Hegel. A vida é apresentada na lógica como a “ideia imediata”³¹⁴. Ela permite, em consequência, expor a relação entre ideal e real de modo generalizado, e do modo o mais geral possível. O sistema é um todo que se pode denominar de vivo porquanto no sistema, como totalidade, ideal e real estão em tão estreita correlação quanto na espécie viva. Assim como na espécie viva o

³¹³ Cf. Capítulo 6 supra.

³¹⁴ GW 12, 179; W 9, § 216.

universal é produto-do comportamento objetivo do vivente que produz a sua classificação e o torna integrável num sistema, também no sistema em geral passa-se algo de similar: é o modo de ser objetivo de cada momento considerado que o faz integrar o sistema. Este não é, por conseguinte, jamais um produto de uma reflexão exterior, de um sujeito cognoscitivo que determinasse, a partir de fora, classes, conceitos ou princípios explicativos. Todo o procedimento científico dialético tem de se basear nesse mesmo “automovimento” objetivo dos conceitos. Estas classes ou conceitos explicativos são, antes, o próprio movimento intrínseco e real dos momentos de cada vez considerados. O sistema, como universal mais geral é, por conseguinte, um todo vivo simultaneamente ideal e real, em que o ideal é determinado pelo próprio comportamento e relacionamento objetivo de cada momento real, do mesmo modo como cada momento real recebe um momento próprio dentro do sistema a partir do universal. Por isso, conforme já acima citado, “uma divisão filosófica não é em geral uma classificação exterior de uma matéria disponível, feita segundo um qualquer ou diversos fundamentos de divisão, mas o diferenciar imanente do próprio conceito”³¹⁵.

Mas esta observação acerca do significado da vida como exemplificativa do funcionamento da totalidade do sistema faz levantar a questão sobre o seu carácter metafórico. Ou seja, em que medida estamos a lidar com a vida como simples metáfora do sistema, ou com as espécies vivas como mera metáfora das categorias lógicas ou do “universal” em geral? Não seria aqui possível investigar mais a fundo a teoria hegeliana da metáfora, ou seja, definir os meios conceptuais pelos quais uma caracterização pode ser entendida como literal e científica em sentido pleno, ou somente metafórica e imagética. O sistema é um todo, dividido em três grandes círculos ou disciplinas principais, a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Estes três momentos repetem-se em paralelo e, por assim dizer, refletem-se especulativamente entre si. Assim, cada categoria lógica recebe o seu significado com base em duas ordens de razões. Por um lado,

³¹⁵ Cf. n. 176 supra.

tem um lugar dentro do sistema lógico de determinações, ou seja, existe uma categoria que a ela conduz e uma outra que resulta dela, e o seu lugar no seu sistema classificativo define-se por essa posição de resultado de uma anterior e de pressuposto para uma posterior. Mas, além disso, a categoria lógica está também inserida no sistema como um todo, isto é, um todo que compreende a lógica, a Natureza e o Espírito. Por isso, a categoria lógica só recebe o seu sentido pleno na medida em que serve para categorizar adequadamente – dir-se-ia literal e não metaforicamente – uma dada secção do real. A vida como categoria lógica reflete, por conseguinte, a vida como categoria natural e espiritual e permite conceber as relações vitais existentes na natureza e no espírito. A ideia de vida não é uma metáfora, mas exposição conceptual adequada dos fenómenos e das relações referidas entre indivíduo singular e espécie universal.

8.4. A ideia da vida e a lógica do sistema

Mas a questão vai um pouco mais longe. Questionamos em que medida as relações vitais e a categorização especificamente vital podem ser legitimamente utilizadas para compreender as relações dialéticas mais gerais entre universal e singular, ou entre real e ideal, entre universalidade lógica e concretude real. A questão só poderá ser respondida no âmbito de uma consideração do estatuto e significado das categorias de tipo lógico, como a ideia de vida, dentro do todo do sistema.

A *Ciência da Lógica* deve ser entendida como um domínio autónomo do puro pensamento, ou seja, de significações. O pensamento é o próprio significado³¹⁶. Ou seja, as categorias lógicas explicam-se a si mesmas dentro do seu próprio sistema. Por isso, o sistema lógico é dito autoconstituído: cada categoria confere significado às outras e o seu sistema, como um todo, funda-se e esclarece-se a si mesmo. Mas a este sistema autoconstituído e aparentemente autossuficiente acrescenta uma filosofia da

³¹⁶ V. nota 221 supra.

natureza e uma filosofia do espírito – uma realidade, isto é, um domínio não-lógico de determinação. A *vexata quaestio* de como definir a relação entre a Ciência da Lógica e a denominada filosofia real, ou seja, filosofia da natureza e do Espírito só pode ser respondida, em meu entender, a partir dos recursos postos à disposição do sistema pela própria lógica³¹⁷. Esta pretende ser um catálogo das puras significações e o sistema das determinações puras do pensar, cujo ser é a própria significação. Assim como o sentido pleno da lógica só se encontra na sua relação especulativa com o real, o sentido pleno de cada categoria só se pode compreender como um momento codeterminante da relação entre a lógica e a realidade. Assim, não será incorreto dizer-se que a relação entre a lógica e a realidade só parece misteriosa ou objeto de especial dificuldade de interpretação porque não se recorre àquilo que está mais à mão e que está à mão a cada passo da leitura da *Ciência da Lógica*, a saber: toda e cada uma das categorias nela tematizadas. As categorias lógicas são não só adequadas para pensar a relação entre a própria lógica como um todo e a realidade, mas também, o seu significado mais pleno consiste justamente em pensar uma tal relação. A lógica, como um todo, é também e simultaneamente aquilo que se tem denominado a “lógica do sistema” e serve para pensar as relações mais gerais do sistema. Nesta linha de pensamento, por exemplo, e dito o mais sumariamente possível: a lógica pode ser entendida como a essência do real; ou poderá dizer-se que é um universal que se particulariza no real; ou que cada parte do sistema é um ser-em-si que se torna ser-para-outro. Tomamos, assim, como exemplos da relação entre lógica e realidade três categorias tipicamente lógicas: a essência (Wesen); o universal e o particular (Allgemeines, Besonderes); o ser-em-si e ser-para-outro (In-sich-sein, Sein-für-anderes). Diversos outros modos de pensar esta relação seriam possíveis com base nesta conceção.

A vida, ou o denominado processo do género, em particular, não é, pois, uma metáfora ilustrativa, mas um modelo teórico legítimo para a conceção das relações entre universal e singular no seu significado mais

³¹⁷ Cf. Capítulo 6, supra.

vasto segundo Hegel. A espécie viva é similar ao “universal verdadeiro, infinito, que é em si imediatamente, do mesmo modo, particularidade como singularidade”³¹⁸. Este é um modelo privilegiado para compreender o modo como o indivíduo singular, dotado da sua particularidade, produz o universal, ou seja, produz a sua espécie, do mesmo modo como a espécie produz o indivíduo singular. A vida é a forma imediata da ideia porque esta é “a unidade do conceito e da realidade”³¹⁹, o que só é realizável como a relação concreta entre a espécie e o indivíduo. A pertença e a relação entre as espécies não é, como se viu, função do observador ou da reflexão exterior, mas do comportamento mútuo dos viventes. A pertença à espécie deriva do *reconhecimento*, da reprodução sexuada e da “reprodução dos géneros vivos”³²⁰. O universal é reconhecimento e o comportamento específico do reconhecimento, o que se pode encontrar na natureza como o comportamento reprodutivo, que opera normalmente no sentido de garantir o que hoje chamaríamos de ‘integridade do genoma’³²¹.

A espécie define-se, assim, para além da relação negativa de agressão e de defesa perante o meio, pela reprodução sexuada. Neste ponto, poderá observar-se que ontologia e filosofia da natureza hegelianas têm um parentesco conceptual com o conceito biológico da espécie e o “pensamento populacional” de Mayr já referido. Todo o pensamento hegeliano, tanto ao nível da lógica, da filosofia da natureza ou do espírito, funda-se nesta ideia de uma classificação a partir do desenvolvimento; e de considerar cada momento do sistema como produto da história de um desenvolvimento, ao passo que o nervo da dificuldade dos sistemas de classificação estava, segundo Mayr, em não se entender a biologia como uma ciência histórica, e procurar proceder à classificação zoológica ou botânica com base na noção lógica de classe e de semelhanças. Na ausência de uma teoria da evolução

³¹⁸ “[...] wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensowohl Besonderheit als Einzelheit in sich ist” (GW 12, 36).

³¹⁹ “Die Einheit von Begriff und Realität” (ib. 176).

³²⁰ “Fortpflanzung der lebenden Geschlechter” (ib. 191).

³²¹ Cf. M. Claridge, *op. cit.*, 98-99; Mayr, *What Makes Biology Unique?*, Cambridge-Londres, 2004, 178-179.

válida, Hegel não compreendeu que a historicidade caracteriza também a natureza empírica. No que se refere à classificação em concreto, Hegel considera, conforme já citado acima, que “para a determinação específica [da espécie], um instinto correto levou a tomar as determinações de diferenciação dos dentes, das garras e similares – das armas, porque estas são aquilo por que o próprio animal se põe e conserva perante os outros como um ente-para-si, i.e., se diferencia perante os outros”³²². Assim, o mesmo princípio da negatividade que comanda o desenvolvimento lógico-conceptual deve também ser utilizado como princípio classificativo, o que não significa, naturalmente, que o filósofo chegasse a compreender que a competição e luta pela sobrevivência, a par da variabilidade, fossem princípios determinantes para a evolução das espécies.

8.5. Sobre a essência e a crítica ao essencialismo

Já se viu que o problema da essência é que esta se recusa a evoluir. E este é um problema que se põe tanto para o pensamento evolucionista quanto para Hegel. Em termos hegelianos, a negatividade que distingue as essências, cada uma delas vincadamente diferente de qualquer outra e incapaz de alteração, constitui-se como a negação da diferença e da alteridade. Diferença e alteridade são postas totalmente fora da essência. Esta é uma identidade fixa, que recebe o seu sentido pela negação do outro, da alteridade e da alteração. Mas é justamente esta definição da essência pela negatividade que provoca, segundo Hegel, a necessidade de a criticar e superar por categorias mais concretas.

O conflito teórico entre essência e desenvolvimento corresponde à relação, em Hegel, entre a Doutrina da Essência e a Doutrina do Conceito na

³²² “Für die spezielle Bestimmung [der Art] ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, – aus den Waffen zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseinendes setzt und erhält, d.i. sich selbst unterscheidet” (W 9, § 368A). Cf. p. 59 supra.

Ciência da Lógica. Embora não pudesse, em 1830, admitir a historicidade da vida na natureza, Hegel defendeu não só que os universais estão sujeitos a movimento e desenvolvimento, como considerou, como se disse, que o movimento é condição da sua inteligibilidade. Assim, procurou definir a essência na *Ciência da Lógica* de tal forma que pudesse ser radicalmente criticada e substituída justamente pelo “conceito”, dotado de uma estrutura universal concreta e de um movimento de desenvolvimento. Não havendo razões para admitir a evolução das espécies naturais como facto real, Hegel admitiu, pois, a evolução ou, mais exatamente, o “desenvolvimento” como princípio de relação lógica entre as categorias – recusando, também aqui, ao nível ontológico fundamental, qualquer forma de essencialismo. A ideia da lógica de Hegel é integrar num sistema dialético noções, na sua maior parte já conhecidas da história da filosofia, como por exemplo a de essência, e conceder-lhe o seu lugar próprio. Uma essência, entendida como imóvel, eterna, asperamente diferente e incomunicável com outras, pode ser útil para determinados fins categoriais. Não pode, porém, ser entendida como verdadeira em qualquer sentido absoluto. Assim, Hegel integra na lógica uma tal essência imóvel, própria do essencialismo, mas define-a de tal modo que a imobilidade não é mais do que um aspeto limitado da sua definição, embora legítimo dentro dos seus limites. A essência aparece então definida como um modo de ser ideal, como plenamente idêntica a si própria, eterna porque incapaz de alteração ou devir de qualquer tipo, para além de se manifestar no seu outro. Nesta definição, encontramos facilmente as principais propriedades do *eidos* em sentido platónico, a saber: imutabilidade, idealidade, identidade e capacidade de produzir aparência no mundo sensível. Alguns aspetos centrais da inteligibilidade do real, como o princípio da identidade, da não-contradição ou as leis da natureza em geral, entre outros, são por Hegel derivadas e classificadas sob a sua definição geral de essência, ou como modificações desta.

Hegel submete a uma crítica radical a concepção essencialista da essência – passe a expressão, – mostrando que a essência pressupõe a categoria do “conceito” e deve ser substituída por esta categoria. O conceito é mais “verdadeiro”, mais concreto, mais inteligível e capaz de apreender

realidades mais complexas do que a essência. As principais características do “conceito” – que é a categoria que sucede à essência na ordem lógica – são a capacidade de se desenvolver e de constituir uma relação organizativa e sistémica entre singulares e particulares diversos. Enquanto a essência se exprime como necessidade, o conceito exprime-se como liberdade, no sentido de pleno reconhecimento do indivíduo num todo, a par do desenvolvimento autónomo do singular. É o conceito hegeliano em sentido pleno, onde o singular se reconhece e desenvolve no universal, e não a essência, como identidade necessária do fenómeno, que permite acomodar os aspetos referidos do pensamento biológico.

Na lógica hegeliana, a *essência* e o *conceito*, no significado técnico dos termos, repartem entre si as funções tradicionalmente atribuídas ao universal. Uma das inovações conceptuais mais surpreendentes e originais do pensamento de Hegel resulta da compreensão de que o universal não é a essência, mas o conceito, dotado de desenvolvimento. O simples ser em geral, uma vez compreendido como implicando também a sua negação, é entendido como submetido a um devir ou alteração sem reflexão ou retorno. A essência, por sua vez, distingue-se do ser ao receber as características seguintes: é pura identidade e reflexão em si mesma; e é negação do outro, ou posição do outro como nulo, i.e., degrada-o a simples aparência. O essencialismo corresponde, nestes termos, à recusa do devir e à degradação do singular real a simples aparência, entregue à total contingência. O seu significado próprio está no universal ideal, fora dele mesmo. O conceito, por fim, distingue-se da essência porque reúne a imutabilidade desta com o simples devir do ser num “movimento do pensar” cuja designação técnica é “desenvolvimento” (*Entwicklung*). No desenvolvimento, a alteração é limitada pela reflexão, e a reflexão não se limita a reconduzir o outro a si. A identidade não mais se perde então na simples alteração. O conceito, como esta simultânea posição do outro e da própria reflexão serve, assim, tanto para pensar fenómenos de tipo histórico, em que um mesmo sujeito recebe formas diferentes, quanto organizações e organismos complexos, onde cada parte se reencontra refletida nas outras, participando todas de uma mesma totalidade.

8.6. Os princípios evolucionistas e o pensamento de Hegel

Em qualquer caso, Hegel não aceita a ideia de um desenvolvimento gradual de umas espécies naturais nas outras, embora aceite a noção de um desenvolvimento, que não é gradual ou quantitativo, mas que envolve verdadeira diferença, entre conceitos ou determinações do pensar ao nível do pensamento filosófico. Este desenvolvimento abrange tanto os conceitos lógicos quanto o desenvolvimento histórico. Admite, além disso, o desenvolvimento ao nível do espírito. A natureza não expõe corretamente o conceito, mas desempenha antes o papel do seu limite e, por isso, é também a ideia exposta sob uma forma não-conceptual, ou seja, intuível. Contudo, a própria natureza, embora seja pura diferença em relação ao conceito, o “ser-outro” do espírito em sentido absoluto, é marcada ainda pela inteligibilidade que só o conceito lhe pode conferir. Ela exhibe os traços do conceito desde o seu primeiro momento, onde é a mais pura a-conceptualidade, i.e., a pura intuição. Mesmo a pura exterioridade do espaço, grau zero do conceito, e relação puramente não conceptual, é já uma forma análoga ao conceito. O espaço é, a saber, aquilo que é capaz de abraçar uma multiplicidade, composta de vários pontos ou lugares numa unidade exterior. Trata-se de uma diferença totalmente indeterminada, mas análoga à relação de subsunção conceptual. Porque mesmo quando o nega, nunca abandona inteiramente o conceito, a natureza vai exhibir, ou antes, reconstituir, as formas do conceito na exterioridade espacial. E, na medida em que alcança o nível do organismo vivo, a natureza é capaz de expor a ideia, ou seja, o conceito em união com realidade.

Em face dos dados conceptuais estudados, não há, aparentemente, nenhum argumento decisivo contra a aceitação do desenvolvimento conceptual ao nível da orgânica. E tão-pouco, por conseguinte, contra a integração da evolução das espécies na filosofia da natureza hegeliana. Na verdade, os principais componentes teóricos mais gerais da teoria da evolução não entram em conflito com as concepções hegelianas.

Em primeiro lugar, Hegel dispõe da noção fundamental de que a vida é um processo essencialmente reprodutivo. Ou, melhor ainda, o vivente

é ontologicamente determinado pela reprodução. Segundo Hegel, “só como reproducente, e não como ente, é que o vivente *é e se mantém*”³²³. “O organismo animal é reprodutivo; é-o essencialmente, esta é a sua efetividade.”³²⁴

Em segundo lugar, reconhece que cada indivíduo é único, no sentido de singular e irrepitível. Embora a singularidade só receba o seu pleno sentido ao nível do espírito, a espécie, conforme procuramos mostrar, não é uma essência, mas um universal real e concreto, que não pode ser pensado fazendo abstração do singular, dotado das suas particularidades próprias e sem se refletir no seu outro. Verificámos por isso, no capítulo anterior, uma aproximação possível entre o pensamento populacional e o universal hegeliano. A singularidade é admitida por Hegel, que não retira, no entanto, as conclusões que dela parecem decorrer, ou seja, tanto a variabilidade requerida pela evolução quanto a historicidade da natureza.

Em terceiro lugar, Hegel conhece que é ontologicamente determinante para o vivente a sua relação com o seu outro e com o seu meio. Na verdade, a figura do vivente, segundo Hegel, não é senão uma forma intuível da relação consigo próprio do organismo e com o seu meio. Aquilo que materialmente se intui na figura do vivente é a pura relação a si e ao seu meio. Esta relação é de assimilação teórica e prática, passiva e ativa, mas é também relação de competição. A relação do vivente com o meio parte da carência essencial ao vivente. “Só um vivente sente *carência*.”³²⁵ O vivente não é pensável sem a relação ao meio, orgânico e inorgânico, para onde se dirige e de onde se separa para constituir a sua própria autor-reflexão com sujeito.

Em quarto lugar, a relação com o meio é concebida como sujeita ao acaso. “O ambiente da contingência exterior só contém quase o estranho;

³²³ “[N]ur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiendes, *ist und erhält sich* das Lebendige” (ib. § 352).

³²⁴ “Der animalische Organismus ist reproduktiv; dies ist er wesentlich, oder dies ist seine Wirklichkeit” (ib. § 353Z).

³²⁵ “Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*” (ib. § 359).

ele exerce uma permanente violência e ameaça de perigos [...].”³²⁶ A relação com o meio e os competidores é de carência e morte, embora evidentemente Hegel jamais se tenha aproximado do mecanismo mais importante da evolução, a seleção natural. O acaso necessário à variabilidade e à abertura de novas possibilidades evolutivas não é, porém, de todo estranho ao pensamento hegeliano. “As formas da natureza não se deixam inserir num sistema absoluto e as espécies dos animais estão, assim, expostas à contingência.”³²⁷ Ou seja, Hegel está muito longe de qualquer concepção das espécies vivas como formas necessárias criadas por desígnio, mas entende-as como entregues à contingência. Não há nenhum sistema coerente pré-determinado em que se enquadrem as espécies vivas, mas o seu sistema é, por assim dizer, um sistema negativo, um equilíbrio produzido pela pura contingência. Isto acontece também na medida em que o acaso é uma categoria da maior importância na *Ciência da Lógica*, e deve por isso determinar *a priori* largos domínios do real. O acaso intervém na natureza viva de modo essencial, tal como requerido pela evolução darwiniana.

Em quinto lugar, não admite a presença na natureza de nenhuma força vital específica dos viventes, nenhuma *vis* formativa ou ortogenética que conduzisse os seres vivos em qualquer sentido finalístico, ou que pudesse orientar alguma evolução. Hegel entende o procedimento científico como imanente. Nada intervém, por assim dizer, de fora. O desenvolvimento é, a todos os níveis, seja na lógica ou na natureza, puramente imanente. Isto torna o procedimento dialético compatível com qualquer explicação da vida que apenas conte com a química, ou da evolução da vida e das espécies que conte com a reprodução, a variabilidade, a morte, o acaso e pouco mais. Não há nenhum interveniente estranho aos meros mecanismos, que se podem dizer cegos, da natureza. Deverá observar-se que o modo como o conceito lógico intervém na natureza e aparentemente condu-la em direção à complexificação – ou, na terminologia do autor, o

³²⁶ “Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltigkeit und Drohung von Gefahren [...]” (ib. § 368).

³²⁷ “Die Formen der Natur sind also nicht in ein absolutes System zu bringen und die Arten der Tiere damit der Zufälligkeit ausgesetzt” (ib. § 368 Z).

modo como a ideia retorna a si mesma, – é sempre um automovimento das próprias formas naturais, que se constituem como formas exclusivamente a partir da natureza³²⁸. Aliás, esta imanência da explicação natural é parte integrante daquilo que é demonstrado pela filosofia da natureza de Hegel.

Isto bastaria para indicar que, embora não tenha de modo nenhum antecipado Darwin, o pensamento hegeliano não só não se opõe ao pensamento evolucionista, como fornece algumas das bases ontológicas para a sua compreensão, nomeadamente, nas suas concepções de desenvolvimento, de universal concreto e da vida natural. E, por outro lado, que a sua noção de movimento do conceito é uma recusa fundamental do essencialismo.

8.7. Conclusão. Sobre a recusa da evolução por Hegel

Como conclusão deste capítulo, gostaria de retomar a conhecida rejeição por Hegel de uma transformação das espécies: “tais representações nebulosas, – que no fundo são representações sensíveis, tal como é uma representação nebulosa, e no fundo sensível, o chamado *emergir*, por exemplo, das plantas e animais a partir da água e, então, o *emergir* das organizações animais mais desenvolvidas a partir das inferiores, e etc., – tais representações nebulosas têm de ser recusadas pela consideração pensante.”³²⁹ Esta rejeição significa principalmente duas coisas: por um lado, a rejeição de uma concepção metafísica; por outro, a recusa de uma concepção gradualista do desenvolvimento, que entende como reducionista.

³²⁸ Isto é, naturalmente, ponto assente em qualquer concepção científica atual da vida, independentemente de se assumir um programa de tipo reducionista ou não. Cf. E. F. Keller, “It Is Possible to Reduce Biological Explanations to Explanations in Chemistry and/or Physics” in Ayala-Arp (eds.), *op. cit.*, 19-31 e J. Dupré, *op. cit.*, esp. 33. V. Mayr, *What Makes Biology Unique?*, Cambridge - Londres, 2004, 22-23.

³²⁹ “Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z.B. der Pflanzen und Tieren aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelteren Tierorganosationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkenden Betrachtung ent schlagen” (W 9, § 249).

Quanto ao primeiro ponto, Hegel considera a evolução como semelhante à emanção, ou seja, modos metafísicos de esbater o significado do processo evolutivo em si mesmo. Tanto o reducionismo gradualista quanto a metafísica espiritualista de tipo emanatista, reconduzem o processo ora ao seu *terminus a quo* ora ao *ad quem*, impedindo a compreensão da realidade efetiva do processo. O processo seria, na verdade, inútil e insignificante se fosse dado um fundamento positivo, como o seu sentido último, no seu começo ou no seu termo. O processo estaria esgotado logo no seu fundamento ou base metafísica. Quanto ao gradualismo, ou seja, conceber a evolução como gradualmente, “paulatinamente evoluindo no tempo”³³⁰, seria, julga Hegel, no máximo um problema empírico sem interesse filosófico. Hegel subestima sem dúvida o interesse filosófico da teoria da evolução paulatina das espécies ao longo do tempo, sobretudo pelo que a sua *realidade* tem de surpreendente. No entanto, a sua preocupação em evitar um gradualismo corresponde à necessidade de conceber o processo como produtor de real novidade. Hegel recusa o gradualismo porque está interessado no estatuto ontológico, nas propriedades estruturais e na realidade a atribuir às formas complexas, ao que emerge de novo. O gradualismo faz esquecer o facto de que as formas complexas possuem e ganham, por direito próprio, uma realidade irreduzível a qualquer explicação que as entenda como “nada mais que” uma determinada disposição física ou química de compostos mais elementares³³¹. Como vimos, Hegel somente considera inteligível o próprio processo, e não essências imóveis – sejam estas dadas como começo ou como *telos* do processo. A descrição empírica do processo de evolução das espécies como um processo gradual – obviamente indisponível em 1830 – permite compreender como se formam as realidades mais complexas a partir das mais simples. Deixa na sombra, no entanto, o facto de que a realidade das mais complexas não é idêntica à realidade das mais simples, embora, estranhamente, nada mais contenha de real do que estas. O seu estatuto facilmente se torna

³³⁰ “[...] nach und nach in der Zeit evolvierend” (ib., § 249Z).

³³¹ Cf. J. Dupré, *op. cit.*, 34.

então duvidoso e leva a uma dualidade filosófica entre reducionismo e emergentismo.

Por isso, segundo Hegel, é importante compreender que a causa da realidade não é a matéria de que toda a realidade é de facto, em última análise constituída, mas aquilo que denomina o *conceito*³³². Este é o que confere inteligibilidade e realidade. Mas, neste ponto, o conhecimento empírico não pode fornecer mais do que as bases de trabalho.

³³² Também segundo Mayr, uma especificidade da biologia é que “most theories in biology are based not on laws, but on concepts (Mayr, *What Makes Biology Unique?*, Cambridge-Londres, 2004, 28, 30). Entende o “conceito” que, no seu entender, evolui, como a palavra correta para designar o “meme” (ib. 153-154).

Capítulo 9
Ética e Sistema:
O Transcendentalismo Material de Hegel

No pensamento enciclopédico e sistemático do nosso autor todos os temas tratados, qualquer objeto de estudo, pode ser trazido à luz do conceito sob múltiplas perspectivas. O objeto é apresentado em permanente contraponto com outras ordens temáticas que o ajudam a revelar e criam um sentido de totalidade como um sistema de referências. O sistema é, pois, uma ordem contrapontística em que nenhum tema é dado de modo unidimensional, mas exposto a partir das diferentes reflexões e paralelos que encontra noutros temas e ordens temáticas. Por isso, quem se interessa pelo pensamento ético de Hegel confronta-se com uma multiplicidade de questões que circulam em permanência do particular para o geral, da parte para o todo, e de volta ao primeiro. E, conseqüentemente, na medida em que o pensamento hegeliano envolve, como um contraponto fundamental, presente na sua base, uma relação entre teoria e prática, e entre ideal e real, as questões éticas estão a cada passo latentes, podendo servir em qualquer ponto do sistema como recurso argumentativo privilegiado. Muitos conceitos são transversais à teoria e à prática, como por exemplo o conceito de reconhecimento, que tanto constitui um recurso central da filosofia ética e política quanto se pode aplicar também ao processo cognoscitivo teórico.

Se se ignorar, como um estado ainda em desenvolvimento, anterior ao sistema, os textos de juventude e os escritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, que merecem um estudo específico, encontram-se conteúdos da maior importância para o pensamento ético do autor em todas as obras posteriores. A questão da efetivação, moral e política, dos ideais, ou fenômenos da consciência que estudamos anteriormente, como a fuga à realidade e a hipocrisia, bem como a relação entre teoria e prática, as condições da ação, o estatuto da liberdade e do sujeito, a questão do reconhecimento

intersubjetivo e do mal, por exemplo, encontram-se dispersas na generalidade dos textos da maturidade.

9.1. A crítica ao utopismo político

Acreditamos que podemos aceder às concepções éticas de Hegel a partir do estudo do seu entendimento das relações entre o ideal e o real, e entre teoria e prática. Neste contexto, devem mencionar-se dois argumentos hegelianos que fazem a ligação entre teoria e prática, ou entre ideal e real, a partir de definições ético-políticas, mas que têm implicações para todo o sistema, nomeadamente a crítica às perspectivas utópicas em política, e às idealizações da perfeição moral. Estes argumentos críticos estruturam em larga medida não só o pensamento político e ético, como também a própria concepção de filosofia e de sistema filosófico segundo o autor. Na verdade, a recusa do pensamento utópico é uma das marcas características que permitem compreender não só a sua ética como também a sua concepção da relação entre o real e o ideal, e, conseqüentemente, os traços gerais da sua filosofia.

Uma peça central desta crítica às perspectivas utópicas é a interpretação de Hegel da Revolução Francesa³³³. Esta crítica pode ser entendida como um procedimento conceptual típico, que permite tocar num ponto central tanto para a questão da ação quanto da natureza, função e resultados do conhecimento filosófico.

Hegel entende a Revolução como a efetivação do ideal, ou a cedência do real existente perante o poder irresistível da liberdade absoluta da consciência e do espírito. A liberdade é apresentada como a figura mais própria do espírito e da idealidade, e a força imparável da Revolução, capaz de derrubar toda a ordem existente e todo o poder fáctico que se lhe oponha, é expressão do impulso realizador do conceito pela mediação da liberdade

³³³ Sobre a Revolução, v. ainda J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M., 1957.

e da vontade. Trata-se, com a Revolução Francesa, segundo a visão de Hegel, da realização direta e sem mediação nem obstáculos do ideal, ou do conceito. A Revolução exprimiu, de facto, a essência do espírito, e é, por conseguinte, como que uma demonstração real da verdade efetiva da filosofia hegeliana, cujo tema central é a livre realização do conceito. Mas, por outro lado, a Revolução foi o resultado de uma compreensão e realização insuficientes. Ela exprime, objetivamente, uma “má compreensão” sobre o que é o espírito livre³³⁴. A Revolução Francesa expõe, segundo o nosso autor, o poder efetivo da ideia, no mesmo passo em que ilustra o conceito universal na sua abstração mais vazia. Mas a Revolução, se, por um lado, é uma demonstração da capacidade de realização do conceito, por outro, demonstra as insuficiências de uma concepção da liberdade entendida como “formal”. A sua raiz conceptual primeira é, por isso, a categoria mais abstrata, a categoria lógico-metafísica da mera negatividade, o nada. Daí o niilismo subjacente ou resultante de muitas revoluções.

A consideração da Revolução Francesa mostra-nos a ideia como o “poder indomável”³³⁵ que “sobe ao trono do mundo”³³⁶, a experiência de que nenhum poder fáctico se pode opor à ideia que se efetiva como liberdade. Trata-se, pois, da intervenção imediata e direta da categoria sobre a realidade. A Revolução acontece porque as categorias do real se modificam de tal modo que a realidade “não pode subsistir na sua forma anterior”, uma vez transformadas as categorias essenciais do pensamento. Como expressão do conceito universal, a Revolução trouxe o sinal de uma mudança universal, e dissolveu todas as diferenças entre os particulares num princípio político geral de igualdade. A Revolução Francesa corresponde a uma conceptualização da sociedade onde se fez antes de mais abstração das diferenças. A sua expressão real foi, conseqüentemente, a negação e supressão efetiva das diferenças, o que confirma a tese hegeliana de que o universal se constrói por negação, ou a partir da negatividade.

³³⁴ V. W 10, § 482.

³³⁵ Ib.

³³⁶ GW 9, 317.

Mas trata-se de um processo abstrato, ou do processo da própria abstração, que se constrói justamente por supressão das diferenças. A liberdade assim realizada é uma liberdade indeterminada ou formal, isto é, a capacidade do espírito de negar qualquer determinação particular. Hegel chama-lhe uma “liberdade do vazio”, presente na Revolução mas também noutros fenómenos políticos ou religiosos. Esta liberdade, “voltando-se para a efetividade, no político e no religioso, [é] o fanatismo da demolição de toda a ordem social existente, o afastamento dos indivíduos que para uma ordem [social] são suspeitos e a aniquilação de toda a organização que se queira novamente delinear”³³⁷. Em rigor, o fervor negativo da liberdade absoluta acabou por se manifestar na Revolução Francesa pela execução dos suspeitos com a mesma naturalidade com que “se corta um talo de couve”³³⁸. Hegel chama a esta execução o “trabalho” do negativo³³⁹.

A consideração da Revolução não se limita, contudo, ao campo político mas, como se adiantou, tem um significado sistemático muito mais vasto. Esta teorização da Revolução encontra reflexos contrapontísticos muito claros, por exemplo, na percepção pelo autor de outros fenómenos não só lógicos e sistemáticos, como o problema das já referidas relações entre teoria e prática, ou real e ideal, como outras questões da filosofia do espírito, e assumem a forma também de fenómenos éticos, existenciais e até biográficos, como a hipocondria, por exemplo, que, conforme estudamos antes, Hegel descreve como uma experiência vital de incapacidade de determinação e de ligação efetiva e realizadora à realidade³⁴⁰. O problema que a Revolução expôs da forma mais dramática é um problema generalizado de perda de mediação entre real e ideal, de uma teleologia em que o fim é tomado como inteiramente exterior ao real onde se deve realizar. Este problema provoca impasses teóricos e patologias reais, individuais e coletivas, para que Hegel pretende indicar a solução por meio do sistema da filosofia em geral, e da sua teoria ética, em particular.

³³⁷ GPhR, § 5 A.

³³⁸ GW 9, 320.

³³⁹ GW 9, 318.

³⁴⁰ V. Capítulo 1 supra.

9.2. O lugar da moral subjetiva

Um primeiro reflexo sistemático da argumentação crítica acerca da Revolução Francesa pode encontrar-se em alguns traços teóricos importantes para a definição da moral em sentido subjetivo, com as dificuldades associadas a tal definição. A moral subjetiva tem em comum com a Revolução o princípio da vontade irrestrita como reafirmação de si da pura liberdade. E embora a Revolução não seja um acontecimento subjetivo, ela contém em si o mesmo princípio que fundamenta a moral, o da “subjetividade infinita da liberdade”³⁴¹. Por isso, Hegel faz seguir, na ordem da *Fenomenologia do Espírito*, ao terror e autofagia da Revolução o estudo da “visão moral do mundo”. Ambas, a Revolução e a moral, são ordens de perfeição política e ética voltadas para ideais que funcionam como crítica imediata à realidade existente. A visão moral do mundo possui o mesmo impulso irrestrito e implacável de realização do conceito, é uma visão voltada para a ação ou para a transformação do mundo segundo um ideal, mas depara-se com a mesma dificuldade de realização e determinação particulares que a Revolução: nenhum estado realiza as suas aspirações, e apontam ambas para uma semelhante culpabilidade infinita de tudo o que se lhe opõe ou escapa, com uma similar negação abstrata do real e ímpeto regulamentador violento. E ambas, Revolução e visão moral do mundo, estão sujeitas à mesma autofagia pela qual a mediação, a particularidade reprimida, acaba por retomar, de uma maneira ou de outra, os seus direitos. Na visão moral do mundo, a ação é invalidada pela sua oposição ao real, ou pela distância infranqueável que postula entre o ideal e o real. A vontade, livre de toda a determinação empírica, a nada se liga a não ser à sua própria autoafirmação. Trata-se, com este conceito de vontade negativa e abstratamente livre, de um fator central, que Hegel considera patológico, da consciência moderna.

Esta incapacidade para aquilo a que acima de tudo se propõe, i.e., para a ação e a determinação, está especialmente marcada no percurso

³⁴¹ GPhR, § 104.

crítico e cético das figuras da consciência e do espírito exposto na *Fenomenologia do Espírito*. Nesta obra, o estudo da visão moral do mundo segue-se à incapacidade da realização efetiva do ideal de liberdade absoluta da certeza de si da consciência, liberdade que a Revolução Francesa tinha consumado. “Assim a liberdade absoluta passa da sua realidade que se destrói a si mesma [i.e., a Revolução Francesa] para uma outra terra do espírito consciente de si, onde esta inefetividade vale como o verdadeiro”³⁴². A visão moral do mundo é a que toma para si, como o verdadeiro, o que não é efetivo. Nesta figura, a liberdade da consciência de si tem por condição também a liberdade integral do seu objeto, ou seja, a impossibilidade da realização. O objeto não pode ser efetivamente submetido às condições que a visão moral exige. Esta impossibilidade da realidade do objeto, ou do estado moral visado, contradiz, contudo, a exigência absoluta de realização, que não pode deixar de ser reivindicada pela consciência moral.

A tentativa de conciliar esta incongruência, entre a exigência absoluta e a impossibilidade real, por intermédio da noção de que se trataria de uma tarefa infinita, uma busca que jamais chega à sua meta, é entendida como a “hipocrisia” de um estado que não *deve*, na verdade, ser realizado, porque se sabe à partida que não o pode ser³⁴³.

E aqui encontramos uma primeira caracterização central da ética de Hegel. Os condicionalismos da ação efetiva, a contingência de muitas das suas consequências, a mistura de propósitos e meios, a multiplicidade indefinida das máximas gerais para qualquer ação tornam impossível a realização do ideal da boa consciência moral (*Gewissen*) na sua pureza absoluta. A consciência moral mantém-se aliás na sua maior pureza quando somente sabe afirmar a sua certeza de si pela condenação permanente e, afinal, pelo desprezo por um mundo demasiado mau, falso e insuficiente para merecer a sua ação. A consciência moral autodispensa-se então, a si, ao seu ideal e à sua ação, que não chegam à experiência efetiva. A “bela

³⁴² GW 9, 323.

³⁴³ Sobre a hipocrisia, v. GW 9, 332, 340.

alma”, que se ligou à pura idealidade, juntamente com a sua consciência moral, segundo Hegel, “dissolve[m]-se no ar”³⁴⁴.

Aqui pode ler-se um princípio do sistema de Hegel, que não é mais, aliás, do que a “ampliação” do seu método³⁴⁵. A figura descrita da “bela alma” é o processo prático que corresponde à figura teórica da chamada reflexão exterior (muito próximo do juízo reflexivo kantiano) o qual, na medida em que se reconhece como incapaz de determinar efetivamente o real, reflete mais uma vez sobre si mesmo e descobre-se como irrelevante e dispensável. A reflexão exterior descobre então que não contém em si nenhuma verdade, e que o seu verdadeiro sentido é o da reflexão “determinante”, que designa a reflexão efetivadora, em que é o próprio objeto que se determina a si mesmo³⁴⁶.

De modo semelhante à autoanulação da reflexão exterior que na lógica somente encontra o seu sentido como “reflexão determinante”, também no percurso específico das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* a moral, que se rege pelo conceito abstrato de pessoa, encontra o seu sentido na chamada “eticidade”, que constitui a concretização real da moralidade. A expressão típica ‘encontrar o seu sentido em’ designa naturalmente a chamada relação dialética, onde se entende que um primeiro conceito depende conceptualmente de um segundo, e contém contradições ou, poderá também dizer-se, aporias e impasses que não se deixam resolver sem o segundo. A filosofia prática de Hegel descreve, assim, a ética como o sentido da moral, e esta, por sua vez, como o sentido do direito abstrato, segundo uma ordem de exposição que parte do direito, passa pela moral e conclui com a ética.

Se se recuar então até às condições da eticidade e da moralidade, encontra-se o chamado “direito abstrato”. A moral deriva dialeticamente da insuficiência do conceito abstrato de pessoa, próprio do “direito abstrato”. Este trata, essencialmente, dos predicados aplicáveis à pessoa, nomeadamente a inviolabilidade do seu corpo, os direitos de propriedade

³⁴⁴ GW 9, 355.

³⁴⁵ GW 11, 249. Cf. nota 104 supra.

³⁴⁶ GW 11, 252-255.

e de contrato e o direito penal, que supõe justamente a possibilidade da injustiça e do crime. Mas a pessoa, sujeito de direito, é então também o sujeito da ação que está acima do direito, o que reside, negativa e indiretamente, como o autor faz questão de acentuar, na capacidade de o sujeito exercer a injustiça e o crime. Estes são o negativo do direito que irá conduzir a concepção da *pessoa*, do direito abstrato, ao *sujeito* da ação moral como a sua condição prática e ontológica.

No que se refere à injustiça e ao crime, que marcam a relação entre o direito abstrato e a moral, o ponto central do direito consiste no seu próprio restabelecimento, operado pela pena. Hegel não entende a pena como justificada nem de uma perspectiva retributivista nem consequencialista³⁴⁷. A pena não deve ser entendida como simples retribuição ao criminoso do ato por ele feito, como uma reação direta, porventura a fim de restabelecer uma equidade e a satisfação do lesado. Mas tão-pouco deve ser entendida como não mais do que a defesa da sociedade, com fins exclusivamente utilitários, pela dissuasão de males futuros. A pena não deve ser entendida como retribuição nem pelas suas consequências, mas como o direito próprio do criminoso como pessoa, e só por isso justificável. Deverá observar-se ainda que a pena só é concebível segundo Hegel com recurso a uma consideração fundamentalmente moral, que envolve, como pressuposto do direito, uma teoria da ação, com as suas intenções e propósitos e a respetiva responsabilidade quanto aos resultados.

9.3. A estrutura da ação

A moral trata das condições categoriais da ação e do seu sujeito. “O ponto de vista moral é [...] o direito da vontade subjetiva.”³⁴⁸ A ação é a exteriorização da vontade moral. A ação é, por isso, dotada de um propósito, refere-se sempre em geral a um bem-estar (Wohl) ou à felicidade. Mas está

³⁴⁷ Cf. A. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, 1990, 108-124.

³⁴⁸ GPhR, § 107.

igualmente sujeita a restrições de direito abstrato e aos ditames de uma consciência moral específica, dizendo respeito, em última instância, também ao bem (das Gute) e ao mal³⁴⁹.

Tão-pouco quanto a discussão acerca da pessoa jurídica e do seu direito, a discussão destes pontos especificamente morais por Hegel não pretende ter nada de especialmente inovador. A teoria da ação hegeliana consiste em conceitos já codificados, conhecidos e discutidos, sendo em geral objeto também de intuições éticas comuns. Assim, o ato é uma qualquer alteração produzida pelo sujeito, e distingue-se da ação, a qual abrange aquela parte das consequências que são projetadas na intenção, e pelas quais pode ser assacada culpa ao sujeito – embora possa haver também responsabilidade sem culpa por um ato direta ou indiretamente seu. Distinguem-se, assim, as consequências naturais ou imanentes do ato – que definem a responsabilidade com culpa ou mérito –, daquelas que são fruto da mera contingência própria de tudo o que existe – que pode definir uma responsabilidade sem culpa ou mérito. A intenção (Vorsatz) da ação tem de contar com um contexto de consequências previsíveis, que Hegel envolve no conceito mais geral de propósito (Absicht). Este último consiste na ação, adicionada de todas as consequências que essencial e previsivelmente lhe pertencem. Mas os propósitos só existem, positiva e negativamente, a partir de uma noção de bem como bem-estar ou felicidade, “meus [...] ou de outros – caso em que se chama, em particular, propósito moral”³⁵⁰. O bem ou a felicidade movem específica e efetivamente a ação no seu contexto real, embora não possam ser moralmente justificados senão dentro do fundamento geral do direito e da liberdade, própria e dos outros, que são o “fundamento substancial” da moral³⁵¹.

Por um lado, Hegel observa que a busca do bem-estar não pode ser feita à custa dos direitos abstratos da pessoa, em todos os casos em que o preço da satisfação do bem-estar seja a anulação de direitos abstratos

³⁴⁹ *Ib.*, §§ 113, 115 e 104.

³⁵⁰ *Ib.* § 126.

³⁵¹ *Ib.*

da personalidade, em si mesmo ou no outro. Por outro lado, porém, a preservação destes direitos não tem sentido senão em função do bem-estar e da felicidade. Isto torna-se evidente no conceito-limite onde o direito se supera a si mesmo, nomeadamente, no “direito de necessidade” (Notrecht). A ação por necessidade, como a legítima defesa da vida, por exemplo, “revela tanto a finitude e, assim, a contingência do direito quanto a do bem-estar”³⁵². O bem-estar é contingente em relação ao direito, mas este também encontra os seus limites na necessidade, onde é permitida a ação contra o direito, em vista de um bem maior³⁵³.

Verifica-se assim a finitude, a contingência e os limites tanto do conceito do direito abstrato quanto do bem-estar ou da felicidade como pressuposto e motivo da vontade. Tanto a defesa do direito quanto da felicidade mostraram-se incapazes de determinar a totalidade do campo da ação humana em sentido lato, incapacidade que mostra a necessidade de pensar um outro conceito para definir a determinação da vontade. O conceito que reúne o direito da pessoa, por um lado, e bem-estar do sujeito da ação, por outro, é o conceito do *bem*. O bem é a liberdade e o bem-estar realizados, realização que reúne o que é bom subjetiva e objetivamente e, por isso, é “ideia”, conceito objetivamente realizado. O bem é a ideia prática que reúne e supera objetivamente a unilateralidade quer do direito abstrato, como conjunto de predicados da pessoa na sua inviolabilidade, quer a mera consideração do bem-estar ou felicidade universais.

O bem distingue-se então claramente do simples bem-estar e da felicidade, por um lado, e do direito abstrato, por outro. Na verdade, esta ultrapassagem das duas unilateralidades morais aponta já diretamente para a moral concreta, a que Hegel dá o nome de *eticidade* (Sittlichkeit). A eticidade tem a forma da ideia, posto que terá a capacidade de reunir o bom da perspectiva do direito, com o bom da perspectiva do bem-estar, através da capacidade da consciência subjetiva encontrar a sua liberdade como efetivamente realizada no mundo. O bem reúne de modo determinado a

³⁵² Ib. § 128.

³⁵³ Cf. Wood, *op. cit.*, 145-146, para a interpretação da passagem.

felicidade e a justiça abstrata. “O bem-estar não é um bem sem o direito. E, do mesmo modo, o direito não é o bem sem o bem-estar (*fiat justitia non deest terrore*).”³⁵⁴ Estas definições devem indicar o caminho para a resolução de problemas ligados à oposição entre a obrigação moral de fazer respeitar o direito e a promoção do bem-estar e da felicidade. Se o direito em sentido pleno deve ser efetivo, a indiferença entre direito abstrato e felicidade tem de ser ultrapassada num conceito mais concreto.

A fim de concretizar o significado da ideia de bem, poderá retomar-se a perspectiva da reflexão sistemática, e observar-se que o conteúdo jurídico e moral exposto pretende, como se referiu, seguir representações e intuições jurídicas e éticas já disponíveis. O mesmo se passa a todos os níveis do sistema. Não se trata de apresentar, senão ocasionalmente, conteúdos novos, mas de organizar em sistema e fazer diferenciações clarificadoras naquilo que está já disponível na efetividade. O pensamento de Hegel encontra os seus conteúdos no real, como um reservatório, ou um poço, de onde emergem os conteúdos a conceptualizar e a organizar. O contributo da filosofia é, mais do que o conteúdo, o da sua organização sistemática e o de mostrar a insuficiência de cada ponto de vista sucessivamente analisado.

O bem moral surge de início imediatamente, como o bem em abstrato, que encontra a sua expressão numa condição subjetiva da sua manifestação, nomeadamente a consciência moral (Gewissen)³⁵⁵. O bem, na sua condição subjetiva, é uma consciência moral. Com o bem retoma-se a perspectiva da consciência moral acima analisada, mas agora não mais no seu isolamento fragmentário, como a certeza absoluta de si mesma fundada numa mera ideia de bem. É este isolamento que fazia dele um fenómeno patológico. A sua inserção num sistema de determinações como um sistema do direito permite reconhecer os conceitos nele envolvidos e observar tanto os seus fundamentos conceptuais – a síntese entre felicidade e o direito abstrato – quanto encontrar os meios teóricos que fazem com que

³⁵⁴ GPhR, § 130.

³⁵⁵ Ib. § 136.

esta consciência não possa ser um absoluto, ou seja, que o bem moral não é um fator absoluto de direito³⁵⁶.

Assim, como se verificou nas perspectivas críticas já referidas, sobre a Revolução e a consciência moral, nesta subjetividade essencial da consciência moral, que é equivalente à certeza de si, não pode deixar de se encontrar também o mal. O mal é a possibilidade sempre disponível do arbítrio da subjetividade humana. Ele pertence, inevitavelmente, à capacidade negativa, abstrata e de autoafirmação refletida da subjetividade. O mal exprime a possibilidade de reflexão da consciência, e a “necessidade de sair da *naturalidade* da vontade”, da sua imediatez. O mal pertence à automediação mais própria da consciência em que ela se pode elevar a partir da natureza. A condição do bem é também a condição do mal moral. A consciência moral só se pode concretizar na efetividade real dada a condição de que o mal é para ela possível. O mal e a consciência moral têm, por conseguinte, uma “raiz comum”³⁵⁷.

9.4. Os limites da moralidade e do direito formal: a “eticidade”

Os limites da moralidade são os limites da consciência moral e do bem. Estes limites encontram-se, como já se observou, na indeterminação da consciência moral. Por um lado, a ação é sempre concreta, relativa a uma situação e propósito determinados por fins igualmente determinados. Todas estas determinações da ação, as suas condições concretas em geral, não podem ser dadas, nem previstas, pela moralidade, mas residem já no que Hegel chama a eticidade, a situação concreta de uma sociedade, com as suas instituições

³⁵⁶ A crítica da consciência moral é uma relativização, não um abandono, conforme a caracterização de L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Frankfurt a. M., 1992, 239): “Do mesmo modo, não se pode acusar Hegel de eliminar a consciência moral e a responsabilidade. Ele rejeita somente o tabu da decisão da consciência moral como insuscetível de crítica” (“Gleichwohl kann man Hegel nicht die Eliminierung von Gewissen und Verantwortung vorwerfen. Verworfen wird von ihm nur die Tabuisierung der Gewissenentscheidung als unkritisierbar.”)

³⁵⁷ GPhR, §§ 139, 139 A.

e usos próprios, sem os quais a moralidade não se pode efetivar. Enquanto independente da eticidade, a moralidade, ou, do mesmo modo, a utopia, só se pode efetivar negativamente, *contra* a situação e as instituições reais de uma sociedade, à maneira da negação abstrata utópica já referida e criticada. A vida ética é propriamente o *topos* da ação, e nela se têm de encontrar os fins determinados que a movem, tanto o bem-estar do indivíduo quanto a confirmação intersubjetiva e normativa dos motivos da sua ação.

A necessidade de recorrer ao conceito da eticidade deriva da constatação teórica de que a consciência moral é puramente subjetiva, formal e indeterminada. É, infelizmente, sempre possível manter a boa consciência moral, dado que é também sempre possível encontrar uma boa razão para qualquer ação³⁵⁸. A consciência moral requer, igualmente, o apelo a um bem objetivo e reivindica universalidade. Mas o bem objetivo é concebido essencialmente como indiferente ao sujeito e abstrato. Assim, a consciência moral requer o bem objetivo no mesmo passo em que este é esvaziado de sentido para o sujeito.

Mas a insuficiência de cada um dos momentos isoladamente – a consciência moral e o bem – é preenchida pelo outro. A superação positiva da unilateralidade dos dois momentos corresponde à transição para a eticidade. Esta é a síntese da consciência moral, da pura certeza vã, por um lado, com a universalidade abstrata do bem. A eticidade é a identidade concreta do bem e da vontade subjetiva³⁵⁹, um bem que está referido ao sujeito e uma subjetividade moral que se encontra efetivada no real. A eticidade é o conceito – e a realidade³⁶⁰ – onde a certeza de si encontra verdade objetiva.

A distinção hegeliana entre moralidade e eticidade reflete a diferença, que rege não só a ética mas, na verdade, a compreensão inteira do sistema da filosofia, entre uma conceção abstrata e outra concreta de um conceito. A tese hegeliana é que a abstração é a fonte das aporias e dualismos, e que a noção de sistema concreto deve permitir resolver dificuldades conceptuais derivadas de dualismos que se consolidam em posições antagónicas aporéticas.

³⁵⁸ Ib. § 140 A.

³⁵⁹ Ib. § 141.

³⁶⁰ Observe-se que a “eticidade” não é antes de mais uma teoria, mas uma realidade institucional. V. Wood, *op. cit.*, 196-197.

A necessidade conceptual desta transição significa que os impasses da teoria moral se devem resolver pelo apelo à eticidade. Um breve enunciado destas aporias poderia incluir as seguintes: i) A ética fundada no puro dever ignora tanto a motivação concreta quanto as consequências da ação; ii) promove um fanatismo moral e a culpabilização universal; iii) ignora os valores concretos da comunidade; iv) é uma moral da consciência individual isolada; v) por outro lado, a moral teleológica é heteronómica; vi) no seu estado puro, é indiferente ao dever; vii) conduz, em geral, a um simples decisionismo, na medida em que é em última instância impossível conhecer todas as consequências da ação. Na eticidade, por sua vez, é suposto que os usos e costumes, bem como o reconhecimento do sujeito na sua comunidade natural e social deem resposta institucionalizada às questões morais, posto que as normas estão dadas a partir de sentimentos de pertença e de responsabilidade partilhada, em oposição à moralidade, na qual a consciência individual é mandatária. As normas e deveres não aparecem como imperativos de uma razão estranha e abstrata, mas como expressão direta das relações de sociabilidade natural, na família, e institucional, na sociedade civil e no estado. Somente nos casos em que factual ou historicamente se perde toda a institucionalização objetiva da liberdade, ou seja, nos casos de colapso histórico da ordem jurídica ou moral, a interioridade ética serve como refúgio possível, embora sempre insatisfatório³⁶¹. Os fins a realizar não estão, na realidade ética existente, separados do cumprimento do dever; e o bem-estar ou a felicidade não são de todo alheios à justiça moral. Enquanto integração, por reconhecimento, do indivíduo na instituição, o bem-estar não é diverso do cumprimento do dever e do que é justo. Conforme mostrou Fulda, a ética de Hegel não é nem teleológica nem deontológica, mas uma teoria da autoefetivação do sujeito³⁶². O sujeito autoefetiva-se na construção de um

³⁶¹ Cf. GPhR, § 138. A moralidade deve ser um último refúgio para os casos de "Welthistorischer Katastrophen", segundo Siep, *op. cit.*, 236. V. a discussão in *ib.*, 237-238 e A. Honeth, *Leiden an Unbestimmtheit* (Stuttgart, 2001), 67, 100.

³⁶² H.-Fr. Fulda, "Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie", in Henrich-Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, 393-427. V. tb. Wood, *op. cit.*, 20-22.

estado de reconhecimento que é mais fundamental que a universalização abstrata da lei moral, na medida em que depende essencialmente da intervenção de condições intersubjetivas e objetivas.

O bem concreto, ético, conforme entendido por Hegel, parece-se, então, com uma justificação do existente. Mas não se trata de justificação do existente enquanto tal, do existente *tout court*, mas só do existente enquanto *dynamis* e movimento da ideia. Ora, o problema fulcral aqui é, naturalmente, o de saber como pode ser conservada uma moralidade crítica de instituições, usos e costumes contrários ao conceito ou injustos, como se podem distinguir as dinâmicas irracionais das emancipatórias. Qual a instância que permite refletir além da comunidade institucionalizada, e em que medida não é esta instância a simples reconstituição de uma consciência moral irreconciliada, patológica e geradora das mesmas aporias já referidas acima, e da incapacidade de uma ação efetiva? Por um lado, é claro que a eticidade realizada nos termos apontados depende de que as instituições sejam conforme ao direito. Mas a aferição desta conformidade parece ser impossível dentro dos padrões da própria instituição. Esta apresenta-se sempre tautologicamente como boa, cujo bem contém necessariamente um fator de autoconfirmação e autoconservação³⁶³.

9.5. Ética crítica (I)

A resposta a esta questão sobre a instância crítica da substância ética não pode ser dada sem uma consideração mais vasta das relações entre teoria e prática no sistema. Como vimos, a simples razão abstrata é "demasiado elevada ou demasiado impotente" para poder ser efetivada, nos termos da Introdução à *Enciclopédia*³⁶⁴. A sua excessiva elevação torna-a

³⁶³ Do mesmo modo, ao nível das ressonâncias no sistema teórico, deve interrogar-se em que medida a eliminação de uma instância crítica *a priori* não faz dele uma construção metafísica sem possibilidade de atestação na experiência. A resposta será análoga ao problema prático.

³⁶⁴ W 10, § 6.

impotente e cinde o sujeito num ente ideal, por um lado, e real, por outro, sem saber como realizar a transição entre os dois, destruindo-se então o significado da ação real possível e fazendo das instituições, sempre em contraste com o ideal, invólucros esvaziados de conteúdo substancial. Tais instituições vazias reafirmam então o seu conteúdo, como não pode deixar de ser, numa simples facticidade, i.e., são instituições privadas de toda a reflexão crítica. Esta cisão entre a razão subjetiva e a realidade existente é o “sofrimento de indeterminação” (“Leiden an Unbestimmtheit”) próprio dos conceitos de liberdade insuficientes³⁶⁵.

Mas a alternativa hegeliana a esta razão demasiado elevada e indeterminada, que segrega uma facticidade alienada de toda a reflexão, parece ser a conceção da filosofia como o mero apreender post-factum da essência do acontecido, sem que os acontecimentos propriamente ditos possam ser de algum modo orientados pela filosofia. São conhecidas as afirmações do Prefácio à Filosofia do Direito de que a “filosofia chega sempre demasiado tarde para ensinar ao mundo como ele deve ser”³⁶⁶. Esta chega sempre demasiado tarde, e a falta de pontualidade da filosofia hegeliana, não menos do que a razão abstrata da moral, que pretende ensinar ao mundo como ele deve ser, parece deixar também afinal os acontecimentos entregues a uma razão não refletida. A ética hegeliana seria, por conseguinte, somente a aceitação passiva dos imperativos de uma instituição tradicionalizada sem qualquer noção mais vasta de humanidade ou de razão em sentido universal. Nesta situação, a reintegração do sujeito moral na substância ética só pode ser feita ao preço do abandono da reflexão, do parar simplesmente de refletir “lá onde se pretende, por alguma outra razão, ter o absoluto”, nas palavras de Fichte³⁶⁷.

A filosofia, para Hegel, não projeta ideais, mas compreende o existente em conceitos. A filosofia parece abandonar então toda a capacidade prática e orientadora da ação e renunciar, assim, a qualquer teoria moral

³⁶⁵ Conforme estudados na obra de Honeth, *op. cit.*

³⁶⁶ GPhR, p. 17.

³⁶⁷ Fichte, GA II/10, 24-25.

no sentido de uma teoria que possa dar princípios para a ação. Esta é uma conclusão clássica acerca da posição hegeliana³⁶⁸. Mas como se viu na *Filosofia do Direito*, o conceito e a realidade da eticidade devem demonstrar justamente a possibilidade teórica – e real – de reunir o bem abstrato e o bem-estar concreto.

A questão não é marginal ou local, como um problema ético, ou até político, mas tem a sua origem no centro contrapontístico do sistema: a ideia do bem conforme exposta na *Ciência da Lógica*, que conduz diretamente à ideia absoluta. A ideia do bem presente na *Ciência da Lógica*, se for tomada segundo o momento denominado “intelectual”, simplesmente negativo, do método, – o momento em que as determinações são isoladas umas das outras, – é essencialmente a mesma que se encontrou na *Filosofia do Direito*, i.e., um bem absoluto e objetivo, mas abstrato, e que por isso se traduz no dever-ser e no mau infinito que não encontram nem encontrarão jamais a sua adequação com o real. Esta ideia do bem permite definir um determinado conceito de liberdade. Trata-se da liberdade como posição absoluta do sujeito. Este formalismo da ideia corresponde ao ponto de vista da moralidade, que encontra a liberdade como separada e oposta à natureza. De uma perspetiva teórica, pelo seu formalismo, corresponde aos princípios transcendentais do saber, definíveis antes de toda a determinação real da experiência. Esta forma, seja ela teórica ou prática, epistemológica ou ética, e ainda que possa em si mesma ser válida, é uma forma não-verdadeira, e exprime não mais que a certeza de si do sujeito, mas sem nenhuma verdade. Perante esta forma, os factos são factos brutos, e tanto mais brutos na sua materialidade quanto maior for justamente a

³⁶⁸ Para uma discussão informada, v. o capítulo “Ist Hegels Rechtsphilosophie deskriptiv oder normativ?”, in H. Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt a. M., 2000, 347-353. O autor acaba por adotar a posição de que Hegel entrega a decisão crítica ao tribunal da história, o “poder normativo irrestrito dos factos históricos” (352). Pela nossa parte, entendemos que o apelo aos factos é, com efeito, uma inevitabilidade, mas a racionalidade a eles inerente é de uma outra ordem. V. os estudos de J. Barata-Moura, *Realização da Razão: Um Projeto Hegeliano?*, Lisboa, 1990; e Idem, *Estudos sobre a Ontologia de Hegel*, Lisboa, 2010. Acerca disto, v. tb. o ponto 9.7 infra.

pureza formal do ideal que se lhes opõe. A busca da mediação entre estes dois momentos é a cruz do pensamento especulativo.

Perante esta oposição entre forma e matéria puras, a lógica hegeliana entende que é possível substituir o par conceptual forma/matéria pelo par forma/conteúdo, onde o segundo termo não é estranho ao primeiro, mas somente possível na sua relação com ele e inversamente. Segundo o seu conceito, conteúdo é, na verdade, já a unidade entre forma e conteúdo. Assim, se o conhecimento é a expressão do que é, e a ação a do que deve ser, a passagem da moralidade à eticidade é a definição de uma relação conceptual na qual a eticidade fornece não uma matéria a uma forma abstrata da justiça moral, mas dá-lhe conteúdo³⁶⁹. Como conteúdo, a eticidade tem de ser já a unidade entre a substância institucional da ética e a sua reflexão moral. Esta não é, nas condições da eticidade, uma reflexão exterior que se autodispensa, mas a reflexão interior da própria substância ética.

Mas atingida a substância ética, o seu processo deve ser lido à luz do processo da substância lógica. Na Doutrina da Essência da lógica, a substância começa por ser interpretada como causalidade, a qual, por sua vez, é reconduzida à ação recíproca. Na ação recíproca encontra-se uma primeira formulação concreta da liberdade. “Na ação recíproca, o mecanismo está superado” e então “a necessidade se elevou à liberdade”³⁷⁰. A lógica da essência pode então concluir-se com a transformação da substância, e da necessidade que lhe está inerente, numa outra coisa, nomeadamente o conceito. Aqui, o indivíduo não é o acidente insubstancial e inessencial, mas um singular que participa, como singular dotado das suas particularidades, num universal. Este universal participativo é o conceito. Então,

³⁶⁹ Siep (*op. cit.*, 227-228) oferece um breve catálogo de opiniões sobre qual a categoria lógica, ou par categorial apropriado para pensar a passagem da moralidade à eticidade. Dada a acusação reiterada de formalismo à perspectiva moral, o par forma/matéria vs. forma/conteúdo é um candidato natural. Acreditamos que em todo o pensamento dialético há um módulo especulativo invariável, declinável de muitos modos. Por isso não haverá uma só ou a categoria mais apropriada para pensar esta relação.

³⁷⁰ GW 11, 408.

“abriu-se o reino da liberdade”³⁷¹ – de acordo com as formulações de cunho estranhamente ético, na *Ciência da Lógica*, desta passagem da essência, substancial, causal e necessitarista, ao conceito. Lida em termos éticos e políticos, esta articulação conceptual significa que o indivíduo começa por ser entendido como acidente inessencial dentro da substância ética, que designa o conjunto dos costumes e instituições onde está inserido. Mas a lógica da substância, ao remeter para a ação recíproca, acabará por libertar os indivíduos no conceito. Neste, o singular participa no universal, e este realiza-se no primeiro. A substância ética, como o poder perante o qual o indivíduo não é senão um acidente, resolve-se, através da causalidade (que poderíamos encontrar como as interações da sociedade civil) na ação recíproca entre os indivíduos, onde cada um recebe o seu reconhecimento próprio como singular. Por isso, Hegel não poderia deixar de concluir que na eticidade “o direito dos indivíduos, com a sua *particularidade*, é também conservado na substancialidade ética”³⁷².

9.6. Descritivismo, quietismo e prescritivismo, ou teoria e prática

Estas descrições lógico-conceptuais parecem abrir possibilidades de resolução das questões em causa. Mas são meros indicadores conceptuais de um caminho. Por si só são ainda insuficientes, por carência de determinação, para realizar a ligação buscada entre teoria e prática, conhecimento e ação, realidade e crítica, instituições éticas e indivíduo. A definição de uma relação adequada entre conhecimento e ação depende ainda do estabelecimento de uma ligação entre teoria e prática e, assim, a resolução da questão do prescritivismo moral *versus* descritivismo ético. Esta ligação entre conhecimento e ação é o saber, no seu sentido mais determinado, que consiste no sistema filosófico. Mais concretamente, a superação desta dualidade deve permitir o esclarecimento de três pontos: i) em primeiro

³⁷¹ GW 12, 15.

³⁷² GPhR, § 154.

lugar, como pensar uma ação efetiva sem recurso a ideais abstratos; ii) em seguida, como manter a individualidade – ou, no jargão hegeliano, a negatividade absoluta do singular – dentro da substancialidade ética, isto é, além da moral subjetivista vazia ou vã; iii) por fim, como encontrar uma perspectiva crítica sobre a substância ética, sem recurso ao ideal abstrato ou a uma moralidade tornada à partida impotente, como mero repositório de boas intenções numa consciência moral.

A unificação entre teoria e prática deve ser apresentada como nada menos do que a ideia absoluta: “a ideia absoluta [...] é a identidade do teórico e do prático.”³⁷³ Em geral, a unidade entre teoria e prática parte da crítica da consciência moral e conseqüente recusa da cisão entre ser e dever-ser. Esta crítica depende de que o bem possa ser não projetado como fim ainda ausente, mas reconhecido como já presente no real – o que justifica a necessidade de que a filosofia não *prescreva* o que o real deve ser, mas somente o *descreva*. O bem será então não objeto de idealização, mas de reconhecimento ou, mais rigorosamente, de conhecimento. Ele deve ser *encontrado*, antes de poder ser produzido na ação. Isto significa que os fins estão já realizados, ou antes, numa versão mais prudente, a qual também se encontra no texto de Hegel, “em realização”. Numa adenda à *Enciclopédia* lê-se uma explicação do que Hegel pretende pensar. No conhecimento filosófico – que suspeitamos acima de falta de pontualidade, ou de acomodação – “o esforço insatisfatório desaparece, ao conhecermos que o fim último do mundo está já completo enquanto eternamente se completa”. E o texto dá então um salto até à Antropologia para observar que “esta é a postura do homem, ao passo que o jovem julga que o mundo vai simplesmente de mal a pior, e a única coisa a fazer é um mundo totalmente outro”. E, por fim, “esta adequação entre ser e dever-ser não é, entretanto, uma adequação rígida e sem processo; porque o bem, o fim último do mundo, só é na medida em que permanentemente se produz”³⁷⁴. Isto significa que o bem tem de ser objeto de conhecimento, e não de produção a partir de fins subjetivos. Se a solução

³⁷³ GW 12, 236.

³⁷⁴ W 8, § 234 Z.

não é meramente verbal, parece poder encontrar-se aqui um argumento que apresenta a condição de possibilidade para uma realidade condicionada, ou mesmo uma forma transcendental de argumentação: a condição de possibilidade de realização do bem é que *já* esteja em realização. O mundo que se encontra dado é já, por hipótese, um mundo fundado pelo fim absoluto e é já o processo da sua realização. Não seria possível pretender efetivar fins num mundo inteiramente alheio aos fins últimos da razão, ou onde não houvesse já um processo da sua realização. A condição de que se possa conhecer os fins últimos da razão e projetar a sua realização, é que esse reconhecimento e projeção seja uma possibilidade aberta pela realidade já existente.

E por isso Hegel tem de pretender, conforme se pode ler nas suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, que mesmo nas formas mais distorcidas formadas pela ação humana, até em expressões monstruosas, está ainda a forma humana da ação, há ainda um qualquer processo humano em andamento, num otimismo que merece sem dúvida maior questionamento³⁷⁵. Em qualquer caso, a argumentação pressupõe que as instituições e o bem materialmente *existentes* são condição de possibilidade da própria ação, ainda que tenham recuado para um grau zero onde se tornam uma simples mas inevitável potencialidade. E esta, por sua vez, não pode ser realizada fora da eticidade ou da situação já existente, a situação histórica real que, bem ou mal, de algum modo foi quem tornou possível a projeção dos ideais.

O teoreticismo de Hegel, que considera a filosofia essencialmente como um conhecimento racional da ideia, um “conhecer absoluto”³⁷⁶, não significa um primado da teoria sem outras considerações. Esta teoria, de que Hegel defende o primado, é uma teoria determinada já como síntese de momentos práticos e teóricos, cognoscitivos e éticos. Trata-se principalmente da recusa de uma ação sem contexto e de que o ideal possa ser posto sem a percepção de uma situação e contexto reais. Nesta síntese, a consciência moral não é um tabu absoluto imune à crítica³⁷⁷.

³⁷⁵ Cf. p. 40 supra.

³⁷⁶ GW 12, 242.

³⁷⁷ V. n. 356 supra.

O espírito teórico e prático não são faculdades diferentes, mas pertença de um todo. A inteligência, no seu contexto mais geral, como inteligência lógica, é a determinação, ou antes, a autodeterminação do seu próprio conteúdo. Mas então a inteligência não pode ser sem ser também vontade, conforme é apresentado na Psicologia da *Enciclopédia*³⁷⁸. E do mesmo modo, lê-se numa adenda à *Filosofia do Direito* que “a vontade é um modo particular do pensar: o pensar que se transpõe na existência, como o impulso de se conferir existência. [...] O teórico está essencialmente contido no prático: isto vai contra a representação de que os dois são separados, posto que não se pode ter vontade sem inteligência. Mas, pelo contrário, a vontade contém em si o teórico”³⁷⁹. O sistema, no seu movimento mais geral, parte da lógica e dirige-se ao real. Todo o seu movimento é o de passagem do ideal ao real. O próprio pensar lógico tem de se produzir e determinar a si mesmo. Não obstante a crítica do dever-ser subjetivo e finito, a definição mais geral do sentido do sistema não exclui, de modo nenhum, um primado da prática. No sistema, a prática é originária, como atividade de autoprodução e de realização do ideal.

Esta compreensão da relação entre teoria e prática abre perspectivas de resolução das dificuldades morais indicadas.

i) A primeira é a de como pensar uma ação efetiva sem recurso a ideais abstratos. A ação e a teleologia do puro pensar – com validade para toda a filosofia – são antes de mais a autoprodução autónoma das determinações conceptuais do pensar, o conteúdo da lógica. Esta é como um abstrato “reino de sombras”³⁸⁰ e, a partir dela, sem perder a sua validade e autonomia, o pensar é conduzido ao domínio mais colorido e palpável do real, a natureza e, sobretudo, o espírito nas suas diferentes formas. As formas conceptuais reencontram-se então no real, ou antes, reafirmam-se como a estrutura da realidade natural e espiritual. Do mesmo modo,

³⁷⁸ W 10, § 468.

³⁷⁹ GPhR, § 4 Z.

³⁸⁰ GW 21, 42.

a estrutura imanente do real, e não a projeção de ideais longínquos, é o espaço de desenvolvimento eficaz da ação, como condição do espírito. Por isso, contrariamente ao jovem já referido mais acima, “o homem age de modo totalmente racional ao abandonar o plano de uma transformação completa do mundo e ao buscar efetivar os seus fins, paixões e interesses pessoais somente na sua adesão ao mundo. Também assim lhe resta espaço para uma atividade nobre, de grande alcance e criativa. Porque embora o mundo tenha de ser reconhecido essencialmente como pronto, ele não é por isso algo de morto, absolutamente quieto mas, como um processo vital, algo que se produz sempre novamente a si, que progride só por se conservar”³⁸¹. Estas formulações, de uma adenda à Antropologia, são talvez as mais claras quanto à pretendida unificação ética de ser e dever-ser, ou do conhecimento e da ação. A ação pertence à própria estrutura inteligível do mundo – ao seu silogismo, poderia dizer-se – e, na verdade, esta noção de que o progresso é a autoefetivação permanente de uma atividade vital está presente a todos os níveis do sistema, sendo mesmo uma premissa essencial do método dialético.

Há aqui, dir-se-ia, um fichtianismo fundamental em Hegel, que coloca a atividade prática na base da simples automanutenção do espírito. Neste sentido, deverá também entender-se a famosa declaração de que “o que é racional é real; e o que é real é racional”³⁸². Isto parece confirmado nos apontamentos das *Lições sobre a Filosofia do Direito* de 1819/20, onde se lê uma versão ligeiramente diferente, a saber: “o que é racional torna-se real, e o que é real torna-se racional”³⁸³.

³⁸¹ GPhR, § 396 Z.

³⁸² GPhR, p. 14. Note-se que a se poderia optar por “efetivo” em vez de “real” para traduzir o termo “wirklich”. Embora “efetivo” se possa considerar uma tradução mais correta, mantemos o modo mais frequente de referir esta conhecida citação de Hegel.

³⁸³ Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. Henrich, Frankfurt a. M., 1983, 51. Para os eventuais motivos desta alteração de redação, v. H. Schnädelbach, *op. cit.*, 333-337.

9.7. O lugar do indivíduo

ii) A segunda questão levantada era a de como conservar a individualidade – ou, em linguagem técnica, a negatividade absoluta do singular – dentro da substancialidade ética. A perspectiva lógico-metafísica hegeliana, válida para todo o sistema, contém também um momento de nominalismo e empirismo onde o indivíduo singular é, por excelência, o real. Este princípio de singularidade pode ser lido a todos os níveis sistemáticos. Na lógica, “a singularidade [...] é a perda do conceito. Pela singularidade [...] o conceito sai de si e acede à efetividade” real³⁸⁴. O universal não pode ser pensado como real e efetivo senão no singular. Por isso, o conceito lógico, não obstante a sua autonomia, tem de se reencontrar na particularidade da natureza e na singularidade do espírito, onde tudo tem valor único, porque histórico.

Na medida em que o singular é o limite do conceito, ele é também o oposto deste, ou seja, é o real. Ao nível político, não há dúvida de que a razão hegeliana reconhece o carácter inalienável da liberdade subjetiva do indivíduo singular. Assim, na Filosofia do Direito, “a razão consiste, em termos abstratos, na unidade [...] da universalidade e da singularidade e aqui, concretamente, [...] na unidade da liberdade objetiva, i.e., da vontade universal substancial, e da liberdade subjetiva, como a liberdade do saber individual e da sua vontade que busca os seus fins particulares”³⁸⁵. O Estado moderno tem por função mediar a consciência subjetiva singular com a universalidade ética, reencontrando assim a liberdade subjetiva individual na liberdade objetiva que é a condição necessária da sua efetivação³⁸⁶. Aparentemente, esta é mesmo a função principal do Estado moderno, que busca, na história, realizar o seu princípio. No problema do Estado moderno reside “a enorme força e profundidade, de fazer completar o princípio da subjetividade até o extremo autónomo da particularidade

³⁸⁴ GW 12, 51. Cf. sobre a Ontologia do singular, o Capítulo 7 supra.

³⁸⁵ GPhR, § 258.

³⁸⁶ Insiste neste ponto D. Rose, *Hegel's Philosophy of Right. A Reader's Guide*, Cambridge, 2007, 88, 103, 111.

peçoal e, ao mesmo tempo, *reconduzi-lo à unidade substancial*³⁸⁷. O princípio subjacente ao Estado é o da autoefetivação do sujeito.

A fim de evidenciar esta autoefetivação, Hegel considera criticamente que dois conceitos de liberdade devem ser considerados como insuficientes, para finalmente apresentar um terceiro conceito como o adequado. Nem a liberdade subjetiva como *autonomia moral*, nem o livre arbítrio como *livre escolha* de prosseguir os seus fins sem intervenção externa podem ser a história inteira da liberdade humana – embora pertençam-lhe de modo essencial. O sujeito só efetiva a sua autonomia e livre arbítrio dadas condições objetivas para o exercício da liberdade moral e da livre escolha, e condições de reconhecimento da consciência própria no seu outro. Noutros termos, a liberdade exige um universal concreto ou, mais simplesmente, condições objetivas, intersubjetivas, mas também subjetivas. O singular realiza-se como indivíduo no processo de universalização denominado “*Bildung*”: formação humana, ou cultura, cujo “valor infinito” é registado por Hegel³⁸⁸.

Três modelos de liberdade são assim sucessivamente pressupostos, próprios respetivamente do direito abstrato, da moralidade e da eticidade, a saber: a liberdade como livre arbítrio; a liberdade como autonomia da razão; e a liberdade como “*bei sich im Anderen sein*”³⁸⁹, ou seja, “estar em si no seu outro”. Esta última e estranha expressão pretende apreender o ponto essencial da liberdade a ser efetivada na eticidade do Estado moderno. A liberdade individual não se pode exercer e efetivar o seu sujeito nem, por um lado, como consciência monológica, embora autónoma, da certeza de si, da certeza moral e da liberdade incondicionada,

³⁸⁷ GPhR, § 260.

³⁸⁸ V. p. 29 supra.

³⁸⁹ “[...] denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein” (W 8, § 24 Z 2). Sobre o tema, v. em português C. Augusto Ramos, “O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro” (in *Filosofia Unisinos* 10 (2009), 15-28). Sobre a “racionalidade institucional”, v. especialmente Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, 2008, 240-251, 272; em português consulte-se tb. M. Moreira da Silva, “O conceito filosófico de instituições e sua relevância para a história e antropologia”, in Sebrían *et al.* (ed.) *Do Político e suas Interpretações*, São Paulo, 2009, 153-166.

nem, por outro, como o livre arbítrio enquanto espaço de liberdade a ser respeitado dentro do possível. Segundo o conceito de “estar em si no seu outro”, a liberdade não é a pura autonomia do dever que exerce violência sobre os momentos heteronômicos do homem, nem uma possibilidade de escolha incondicionada, do indivíduo ou da sociedade, a ser limitada negativamente por leis que apenas têm a função de restringir e limitar a liberdade, originariamente absoluta. A liberdade não se reconhece num Estado entendido como uma mera limitação da liberdade, seja ela individual ou comunitária, que de outro modo se exerceria de modo absoluto. Tal Estado é somente um poder negativo de coerção e não uma expressão racional. “Estar em si no seu outro” designa, pelo contrário, a liberdade em que o existente real individual realiza a sua universalidade como si mesmo, como a própria *condição* da sua consciência e do incondicionado da sua autonomia. Esta é a função racional do Estado.

9.8. Ética crítica (II)

iii) Ficou por abordar a questão sobre como encontrar uma perspectiva crítica sobre a substância ética e o Estado, sem recurso ao ideal abstrato ou a uma moralidade tornada à partida impotente, como o mero repositório das boas intenções de uma consciência moral. Como é sabido, o tribunal último é, segundo Hegel, a história. Isto parece decorrer forçosamente da sua perspectiva descritivista. Mas, se este tribunal da história não for devidamente qualificado, ficariam sem sentido quer o primado da prática que nos parece caber ao pensamento hegeliano, quer o reconhecimento do indivíduo na sua substância ética, ambos simplesmente arrastados no grande movimento coletivo da história. A história faz a crítica última das instituições, mas não necessariamente segundo o seu valor, conforme hoje tomamos mais claramente consciência, de um modo que Hegel e o seu tempo não puderam ou não quiseram tomar.

Também neste ponto as considerações sistemáticas auxiliam a compreender o alcance da função crítica do processo histórico. A inexistência

de uma instância crítica exterior a uma dada situação ou substância ética é o paralelo, ao nível do espírito objetivo, da mesma exigência metódica que estudámos acima, denominada por Hegel de “científica”, de que o desenvolvimento de qualquer ciência seja uma exposição do conteúdo exclusivamente a partir de si mesmo, sem intervenções arbitrárias de um sujeito ou de instâncias exteriores. Esta é a exigência do chamado autodesenvolvimento. Em geral, a intervenção de qualquer fator exterior viria arruinar o automovimento e, com ele, a cientificidade da exposição. A intervenção de fatores externos ao conteúdo em exposição é sempre sinal de arbitrariedade. Ora, o objeto de uma exposição não científica é um objeto fictício, mítico, ou não-efetivo nas suas relações essenciais. Este objeto não-científico é definido ao nível da representação ou da intuição, não do conceito filosófico. Assim, se às instituições e à sua história corresponde algo de efetivo, o seu desenvolvimento deve ser considerado imanente.

Do mesmo modo, a representação de um Estado imaginário, a narrativa de utopias só tem conteúdo real naquilo em que de facto se insere no processo espontâneo e imanente da situação história onde surge, e enquanto reflexão desse tempo onde realmente está, e não enquanto produto de uma razão intemporal, como de alguém que pudesse saltar sobre a ilha de Rodés. Como representação de um estado fora do seu tempo, a utopia é uma pretensão irrisória.

Mas a imanência do processo, a qualquer nível que se queira considerar, não significa a inexistência da possibilidade da crítica. Pelo contrário, segundo as teses metodológicas da dialética hegeliana, nada acontece senão justamente por intermédio da crítica. Esta é a condição exclusiva de todo o acontecimento significativo, ou efetivo. Não há desenvolvimento do conteúdo sem crítica. Todas as categorias lógicas, por exemplo, são encontradas por um exercício cético sobre as teses pressupostas na definição de uma qualquer categoria. A sua crítica externa é irrelevante porque rompe a ordem sistemática e se anula, como uma reflexão exterior; e a sua crítica interna não é mais do que a categoria seguinte na sequência o sistema. Este procedimento é o que gera o poder, ou ao menos, a aparência de um poder inusitado do sistema dialético, de se tornar imune à crítica e

de lograr, assim, apresentar uma fundamentação última para as suas teses filosóficas. Não se poderia agora levar mais longe a discussão sobre o sentido desta imunidade, e interrogar se este tornar-se imanente da crítica não corresponde antes a uma supressão da crítica e de alternativas, supressão tanto mais invisível quanto justamente se tornou em sistema que visa tão-só a sua própria autopreservação. No entanto, há alternativas à tese, de tipo adorniano ou heideggeriano, de que o sentido da história é dominado por potências míticas, e está inteiramente pervertido por um sistema de ocultação que justamente se auto-oculta e que, por conseguinte, se não é o caso que a história não tem sentido nenhum, – ou que tem um sentido somente negativo, – o seu sentido não está disponível ao pensar filosófico e à razão.

9.9. Conclusão. O transcendentalismo material de Hegel: o real como condição de possibilidade do ideal

Em qualquer dos casos, dentro dos recursos do pensar filosófico, a impossibilidade de uma crítica externa, que Hegel defende, parece assentar inevitavelmente em algum dos seguintes pressupostos:

a) Ou, em primeiro lugar, deve assumir-se um relativismo, onde nenhuma instituição própria de uma comunidade pode ser criticada a partir de padrões liberais universalmente válidos. Desta perspectiva, também a crítica é uma simples tradição local, – eventualmente, uma tradição específica da humanidade europeia – dispensável consoante a latitude. Como todos os relativismos, também este tem de renunciar, juntamente com a crítica, também à fundamentação de qualquer tese, e também da sua própria, pela razão. Esta proposta, na sua fundamental irracionalidade, é claramente incompatível com o pensamento hegeliano.

b) Em segundo lugar, a impossibilidade de uma crítica externa pode assentar sobre uma simples crença otimista na natureza das sociedades humanas, de que as instituições desenvolvem espontaneamente no seu interior uma crítica que as conduz no sentido da efetivação da liberdade.

Como todas as crenças, esta não está à altura do conceito e não se deixa demonstrar por argumento – não obstante, como hoje sabemos, ter algum fundamento empírico³⁹⁰. Esta tese, de algum modo, é compatível com as condições do processo histórico segundo entendido por Hegel. Mas Hegel vai mais longe, como se verá no ponto seguinte.

c) Finalmente, deverá considerar-se a tese de que uma dada situação histórica é privilegiada, como uma espécie de “fim da história” e por isso é possível, a partir dela, avaliar com uma escala de valor universal outras situações eventualmente menos felizes. Esta tese, atribuída com frequência a Hegel, padece de implausibilidade e parece refutada pelos factos conhecidos, que não validam nenhum fim da história. Entendida como a defesa um *fim realizado* da história e não como um *processo em realização*, a atribuição desta tese a Hegel não é, como se viu, justificada.

No entanto, a introdução de um elemento epistemológico nesta última tese e o seu enfraquecimento, poderão torná-la mais plausível, e essencialmente compatível com as perspectivas do autor. Esta via de interpretação é a de observar que o próprio enunciado de uma teoria política, como as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel, onde são descritas as bases jurídicas, morais e ético-institucionais para a autoefetivação do sujeito singular e do seu reconhecimento social, tem como condição histórica de possibilidade a existência efetiva, a inevitabilidade, ou a tendência necessária para a efetivação dessas mesmas bases.

Falar-se sistemática e argumentativamente, como faz Hegel, de liberdade individual inviolável, de condições objetivas e reais da efetivação do bem-estar e da liberdade jurídica, ou (e aqui indo talvez mais longe do que se pode encontrar explícito em Hegel) de instituições democráticas de reconhecimento durável dessa liberdade, – a possibilidade fáctica e histórica deste mesmo discurso demonstra que se dispõe efetivamente de uma situação historicamente privilegiada e, como tal, de um padrão utilizável

³⁹⁰ V. A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge Mass., 2009, 88, 322, 330ss.; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge Mass., 2006, 303s.

de modo universalmente válido. O cumprimento da história do Estado moderno não é mais do que a efetivação, cumprida ou tendencialmente necessária, das mesmas condições reais que permitiram enunciar uma teoria geral sobre os meios de efetivação da liberdade humana, incluindo, de modo sistemático, a livre escolha, a autonomia e o reconhecimento, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade. Dito de modo mais simples, *a teorização da liberdade é o reflexo vivo e uma parte privilegiada do processo da sua própria efetivação*, não o desenho de um ideal abstrato. Nestas condições, a formação humana (*"Bildung"*), como processo de universalização e esclarecimento, a ação da crítica imanente ao real e a ação do conhecimento³⁹¹ são, segundo entendemos os princípios hegelianos, a prática com o maior poder transformador e a demonstração de que a liberdade está em efetivação.

³⁹¹ Estes tópicos aparecem especialmente em GphR, § 187 e 187 A. T.b. ib. §§ 21, 21A, 316. V. novamente a p. 29 supra.

- "Hegel e as Patologias da Ideia", in *Revista Filosófica de Coimbra* 27 (2005), pp. 131-155.
- "Observing Reason in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", in E. Balsemão Pires (ed.), *Still Reading Hegel. 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 75-86.
- "Método e Empíria em Hegel", in D. Ferrer (ed.), *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2007, pp. 101-117.
- "Método, Conteúdo e Forma da Exposição na *Ciência da Lógica* de Hegel", in *Contradictio*, vol. 2, n. 1 (2009), pp. 17-40. <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/contradictio/article/viewFile/15408/10338>.
- "Começo e Círculo Lógico" [a sair in M. Moreira da Silva (ed.), *Interpretações da Ciência da Lógica de Hegel. I. A Lógica do Ser*].
- "La fonction systématique de l'idée de la vie dans la *Science de la logique* de Hegel" in A. Arndt, P. Cruyberghs & A. Przylebski (ed.), *Das Leben denken (Hegel-Jahrbuch 2006)* Erster Teil, Akademie Verlag, Berlin, 2006, pp. 154-158.
- "Acerca da Ontologia do Singular e do Vivente em Hegel", in M. L. Couto Soares-N. Venturinha-G. Santos (eds.), *O Estatuto do Singular: Estratégias e Perspectivas*, INCM, Lisboa, 2009, pp. 235-261.
- "Espécies, Classificação e Evolução em Hegel", in *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos* 11 (2009), pp. 32-56. <http://www.hegelbrasil.org/rev11.htm>.
- "Ética e Sistema em Hegel", in M. A. Spica - E. Bilibio (orgs.), *Filosofia: Reflexões Contemporâneas*, Guarapuava, Editora Unicentro, 2010, pp. 13-44.

Índice

Apresentação	7
Capítulo 1. As Patologias da Ideia e a Hipocondria Hegeliana	13
Capítulo 2. “Viagens Juvenis de Descoberta”: A Razão Observadora como Leitura Crítica da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	45
Capítulo 3. Método e Empiria em Hegel	65
Capítulo 4. Método, Conteúdo e Forma da Exposição na <i>Ciência da Lógica</i>	83
Capítulo 5. Começo e Círculo da Lógica: “Como Deve Ser Feito o Começo da Ciência?”	111
Capítulo 6. A Função Sistemática da Ideia da Vida na <i>Ciência da Lógica</i>	129
Capítulo 7. A Ontologia do Singular e do Vivente	141
Capítulo 8. Espécies, Classificação e Evolução em Hegel	169
Capítulo 9. Ética e Sistema: O Transcendentalismo Material de Hegel	193

Título

A GÉNESE DO SIGNIFICADO
– INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE HEGEL

Autor

Diogo Ferrer

Edição e ©

Fundação Eng. António de Almeida

Data da Edição: Abril de 2016

Paginação: Margarida Baldaia

Impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda.

Depósito legal: 408269/16

ISBN: 978-972-8012-40-3

Distribuição

Fundação Eng. António de Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto – Portugal
fundacao@feaa.pt
www.feaa.pt