



Rui Gabriel da Silva Caldeira

FILOSOFIA E PSIQUIATRIA

Loucura, dialéctica e liberdade. Da *Antropologia* de Hegel à abordagem crítica e fenomenológica da Psiquiatria no século XX.

Tese de Doutoramento em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob orientação do Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer, da Universidade de Coimbra, e do Professor Doutor Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, da Universidade Pompeu Fabra, Barcelona.
Fevereiro de 2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

RUI GABRIEL DA SILVA CALDEIRA

FILOSOFIA E PSIQUIATRIA

Loucura, dialéctica e liberdade. Da *Antropologia* de Hegel à abordagem crítica e fenomenológica da Psiquiatria no século XX

Tese de Doutoramento em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob orientação do Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer, da Universidade de Coimbra, e do Professor Doutor Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, da Universidade Pompeu Fabra, Barcelona.



Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

AGRADECIMENTOS

O desejo do conhecimento que sempre me animou teve, com Hegel, desde os anos da licenciatura em Filosofia, a consolação máxima, e nesta tese, a realização da minha *ideia*.

Agradeço ao Professor Doutor Diogo Falcão Ferrer com quem, desde as lições sobre este magnífico filósofo, mantive o desejo de trabalhar, e ao Professor Doutor Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, de quem fiquei admirador, o facto de terem acreditado em mim, oferecendo-me do mais sagrado que há, conhecimento profundo e verdadeiro, Filosofia. Foi um prazer trabalhar convosco.

Uma palavra de agradecimento com consideração, também, para o Professor Doutor Luis António Correia Umbelino, pelo esforço que me dedicou nos primeiros anos deste trabalho.

Agradeço a facilidade, disponibilidade e organização do serviço impagável das bibliotecas da Universidade de Coimbra que estão lá sempre, dia e noite, para quem quer, para os eternos aprendizes, como eu.

Agradeço o acolhimento e a generosidade, com que me privilegiaram os Professores, na Universidade Pompeu Fabra, Barcelona, e a disponibilidade intelectual com que fui presenteado no *Arquivo Hegel* em Bochum.

Um agradecimento especial a todos os que, ao longo da vida, me ofereceram alguma forma de amor, que guardei, à minha esposa e ao meu primo António Caldeira, pelo incentivo.

Aos meus pais, por tudo.

DEDICATÓRIA

Em memória dos meus queridos avós, ao seu amor sem fim, Maria Vitória da Silva e José dos Santos Serrano, dedicado ao meu irmão, Porfírio, aos meus pais, Porfírio Augusto Recharto Caldeira e Inácia Santa da Silva Serrano, que me apoiaram sempre, sempre e incondicionalmente, oferecido aos meus amores, Vicente e Victoria.

RESUMO

O presente trabalho visa lançar um olhar crítico e reformador sobre o conceito de Loucura, desordem ou doença mental, dominante na Psiquiatria do século XX, que assenta na transposição para a vida mental, da ideia mecanicista da tradição cartesiana. Esta ideia defende que o funcionamento do corpo se assemelha ao de uma máquina, tese que faz da consciência uma coisa, e do comportamento, um reflexo, explicados ambos pelas mesmas leis do organismo biológico.

Depois de introduzido um resumo histórico-filosófico desta disciplina, apresentamos o pensamento do filósofo George W. F. Hegel, como apoio da argumentação de que a loucura não se explica exclusivamente como disfunção fisiológica, a não ser nos casos de deficiência neurológica, mas que, caso não persista, é um momento, ou fase constitutiva da actividade dialéctica racional do espírito, cuja liberdade para se auto-conceber não está, afinal, pré-determinada nas leis da neurofisiologia. Esta doutrina encontra-se consignada na sua *Antropologia*, justamente o estágio psíquico onde o espírito, partindo da sua subordinação à corporalidade, inconsciente, se desenvolve buscando o auto-conhecimento, a consciência, que atinge depois de ter atravessado um momento de conflito interno, a loucura, efectivando-se, então, como *Eu* (ego).

Na segunda parte do trabalho é abordada a fenomenologia de Merleau-Ponty, num registo diferente do de Hegel. Consolidamos, agora já no século XX, que a consciência humana não se reduz à caixa craniana, nem o comportamento a uma série de reacções automáticas, típicas do pensamento causal, enunciações que completamos com a exposição e reivindicações críticas por uma

tradição de outros autores que estudam este tema contemporâneo da relação entre a Filosofia e a Psiquiatria.

ABSTRACT

The present thesis aims for a critical and reformer glance into the XXth century dominant concept of madness, mental illness/disorder supported on the mecanicist, cartesian idea, that supports that the human body works like a machine, perspective, that transposed to mental life, implies that conscience becomes a thing and behavior a reflex, both understood within the biological laws of the organism.

After an historical–philosophical summary about that discipline, psychiatry, we will introduce the philosopher that sustains our reasoning, Georg W. F. Hegel, that madness cannot be seen as exclusively physiological disfunction, unless for the neurologic handicapped, rather, it is a constitutive moment, or phase, within spirit's reasonable dialectic activity whose free, self–conception capacity, it's not neurophysiological pre–programed, doctrine, within his *Anthropology*, the psychic path, within wich, the spirit, bodily dependent, unconscient, must cross, in order to know thyself; during that growing process, it must solve an internal conflict, madness, becoming conscient, *I* (ego).

In the second part of this thesis, from Merleau–Ponty's phenomenological standing point, a different philosophical mould, but within the same topic, we will consolidate the statement that conscience is not stuck in the brain, as much as the behavior cannot be seen as just an automatic reflex, thesis, present in the causality model. Finally, we will evoke the critics and claims made by a tradition of other authors that dedicate their studies onto the topic of Philosophy and Psychiatry.

O autor desta tese não adoptou as normas do novo acordo ortográfico e chama a atenção para o facto de escrever alguns vocábulos com letra maiúscula como, por exemplo, “Loucura”, “Conceito”, “Medicina” ou “Psiquiatria”, quando pretende alcançar a sua forma geral ou universal, deixando a designação minúscula, “loucura”, “conceito”, “medicina” ou “psiquiatria”, para os casos, cuja semântica, aponta para uma dimensão mais particularizada do termo.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
I A ORIGEM MODERNA DO MODELO MÉDICO	17
CAPÍTULO 1 O modelo cartesiano do homem máquina	18
1.1 O corpo humano como máquina	19
1.2 A organização da Psiquiatria na passagem para o século XX	28
II O ESPÍRITO E A LOUCURA SEGUNDO HEGEL	35
CAPÍTULO 1 Hegel: vida e projecto	37
1.1 Prelúdio biográfico e filosófico	37
1.2 A Filosofia como ciência: a “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio”	43
1.3 O hegelianismo, filosofia real	51
1.4 A necessidade e a tarefa da Filosofia	55
CAPÍTULO 2 Filosofia do Espírito	61
2.1 Conhecer o espírito	61
2.1.1 A semântica da alma e do espírito	64
2.2 A Ciência do Espírito Subjectivo	69
2.2.1 O <i>Conceito</i> ou a personalidade do espírito	72
2.2.1.1 A metafísica da germinação do espírito	72
2.2.1.2 Liberdade e existência	82
2.2.1.3 A ontologia da concepção do espírito	86
2.2.1.4 O Espírito Subjectivo	90
CAPÍTULO 3 Ontologia e topografia da Loucura	95
3.1 Introdução à Antropologia	95
3.1.1 O caminho para a consciência	95
3.1.2 O início da subjectividade: a <i>Revelação</i> do espírito	97
3.2 Antropologia e saúde	104
3.3 Filosofia da Loucura	112

3.3.1	Apresentação da Loucura	112
3.3.2	Antropologia da Loucura	117
3.3.2.1	A origem da contradição intra-psíquica	117
3.3.2.2	A região metafísica e antropológica da Loucura	119
3.3.3	A dialéctica da Antropologia e da Loucura	126
3.3.3.1	Dialéctica: a alma da concepção	126
3.3.3.2	Dialéctica e Antropologia	127
3.3.3.3	A crise interior do sujeito	136
3.3.3.4	A ontologia da subjectividade quebrada	138
3.3.3.5	Loucura: paralisação dialéctica	145
3.3.3.6	Liberdade e felicidade do Espírito	149
3.3.4	Filosofia da Psicanálise	151
3.3.4.1	A Filosofia Natural e a tradição romântica alemã	151
3.3.4.2	Filosofia do inconsciente	160
3.3.4.3	A Filosofia do núcleo psicótico	166
3.3.5	Classificação hegeliana das desordens mentais	169
3.3.5.1	O posicionamento nosológico de Hegel	169
3.3.5.2	As formas gerais da Loucura	173
3.3.6	Filosofia da cura	177
3.3.6.1	A ideia da Filosofia como cura	177
3.3.6.2	A terapia da Loucura segundo Hegel	179
3.3.6.3	O hábito	185
III CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO MODELO MECANICISTA DA PSIQUE		191
CAPÍTULO 1 Merleau-Ponty e a crítica ao pensamento causal		193
1.1	Da <i>Antropologia</i> de Hegel para a fenomenologia de Merleau-Ponty	193
1.2	A inaplicabilidade do pensamento causal ao comportamento e à consciência	195
1.3	O comportamento como forma de relação e a percepção como fenómeno originário do ser-no-mundo	212

1.4 Percepção e Psicanálise	225
CAPÍTULO 2 Limites do modelo psicofarmacológico do século XX	243
2.1 Crítica ao modelo científico da Psiquiatria	243
2.2 Crítica socio-política, filosófica e nosográfica da Psiquiatria	248
2.2.1 Temas da Anti-psiquiatria	248
2.2.2 Ronald Laing e Thomas Szasz	255
2.2.2.1 Ronald Laing: considerações fenomenológicas em Psiquiatria	256
2.2.2.2 Thomas Szasz: a doença mental não existe, é um mito, uma metáfora	262
2.3 Efeitos negativos dos psicofármacos sobre o existir pessoal	275
2.4 Desenvolvimentos críticos contemporâneos da nosologia psiquiátrica	285
2.5 Variações do conceito de doença	295
2.6 A consulta psiquiátrica: o psiquiatra, o paciente e a narrativa do sofrimento	298
CONCLUSÃO	307
COMPREHENSIVE ABSTRACT	317
BIBLIOGRAFIA	325

A substância do espírito é a liberdade¹

¹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften (=Enzyklopädie)*, III, Werke 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2012, § 382-Z: “Die Substanz des Geistes ist die Freiheit”. De acrescentar que, sendo a *Substância* a essência real (*Reale wesen*) do Espírito, isto é, o poder real do Homem, depreende-se que a *Liberdade* – a Verdade do Espírito – é a sua força.

INTRODUÇÃO

Qualquer que seja o seu tema, todo o trabalho filosófico contém, mais velada ou mais explícita, a questão “o que é o homem?”. É ofício da Filosofia alimentar as liberdades que querem esclarecer os tópicos, através dos quais aquela pergunta se desvela, facto que faz da reflexão, especialmente, a filosófica, a faculdade *sui generis* do homem, *ser*, que continuamente (se) questiona, filosofa. O tema que propomos à introspecção, a *Loucura* ou *desordem/doença mental* não é excepção e traz para o âmago do debate a pergunta radical: é, a Loucura, interior ou exterior a “o que é o homem”? Para nos ajudar a responder a esta questão de fundo convidámos o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, para quem as dúvidas trazidas à luz pela reflexão filosófica, *dilemas e antinomias conceptuais, longe de constituírem um limite, são o que nos caracteriza como seres espirituais*², precisamente, o que conduz ao *conhecimento de nós mesmos*³.

Também René Descartes, tido como fundador da modernidade filosófica e impulsionador do mecanicismo – tese segundo a qual *os fenómenos biológicos e, por extensão, os humanos, se explicam como resultado das relações mecânicas de exterioridade, quer dizer, do encadeamento causal próprio, processo, vinculado às leis da matéria*⁴, em desacordo com a corrente vitalista que, inspirada no espinosismo, na noção de *pulsão formadora de J. Blumenbach*,

² Pinkard, T., *Hegel's naturalism: mind, nature, and the final ends of life*, O.U.P., Nova Iorque, 2012, p. 5: “Hegel (...) what we are seeking in those dilemmas is a way of characterizing our own ‘mindedness’ (*Geistigkeit*).

³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z.

⁴ Frezzati Jr., W., “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”, in *Scientiae studia*, vol. 1, nº 4, 2003, pp. 438.

na ideia de uma força livre e inteligente interior aos seres vivos, presente na abordagem romântica alemã à natureza, onde figuram nomes como Schlegel e Schelling⁵, supunha a existência de “uma força inconsciente capaz de criar e gerar formas vivas”⁶ –, referiu no seu *Tratado do Homem*⁷ que “não há nada mais proveitoso com o qual alguém se possa ocupar do que o esforço para se conhecer a si mesmo. E a utilidade que devemos esperar desse conhecimento não se dirige somente à Moral, como possa parecer a muitos, mas particularmente à Medicina, na qual, acredito, podemos encontrar muitos preceitos seguros, tanto para curar as doenças, como para as prevenir, inclusivamente também para retardar o curso do envelhecimento se nos dedicarmos o suficiente para conhecer a natureza do nosso corpo de modo a não atribuímos à alma as funções que só dependem daquele e da disposição dos seus órgãos”⁸.

Esta ideia dual, quer dizer, a concepção de que duas substâncias distintas, corpo e alma, compõem o homem, e que este é saudável se a relação entre os órgãos funcionar, levou à compreensão mecanicista, naturalista de matriz causalística do organismo humano, asserção que posteriormente abrangeu a vida psíquica: “a Iatrofisiologia (fisiologia médica) representou o corpo máquina como um sistema hidráulico canalizado ou como um

⁵ Balsemão, E., “Liberdade, força e individuação: a partir dos fragmentos sobre as ‘Épocas do mundo’ de Schelling”, in *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, nº 39, F.L.U.C., 2011, pp. 68-70.

⁶ Ibidem, p. 68: “Na raiz do projecto da ‘Filosofia da Identidade’ está (...) a ambição de descrever a natureza (...) a partir da Consciência, mas também a partir da própria natureza como de uma força inconsciente capaz de criar e gerar formas vivas (...)”.

⁷ Descartes, R., *L’Homme et un traité de la formation du foetus*, edição bilingue, Prensas Universitárias de Zaragoza, Zaragoza, 1987.

⁸ Ibidem, pp. 49-51: “Il n’y a rien à quoi l’on se puisse occuper avec plus de fruit, qu’atacher de se connaitre soi-même. Et l’utilité qu’on doit esperer de cette connoissance, ne regarde pas seulement la Moral, ainsi qu’il semble d’abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Medicine; en laquelle je croi qu’on auroit pû trouver beaucoup de Preceptes tres-assurez, tant pour guerir les maladies, que pour les prevenir, et meme aussi pour rertarder le cours de la vieillesse, si on s’etoit assez étudié à connaitre la Nature de notre Corps, et qu’on n’eut point attribué à l’ame les fonctions qui ne dependent que de lui, et de la disposition de ses organes”.

circuito neurológico de cabos que ligam os membros ao cérebro e conduzem a sensação e o movimento electricamente”⁹. Para Hegel não há separação, o espiritual e o corporal humanos relacionam-se entre si dialecticamente como corpo-espiritualizado ou espírito-corporalizado, dizendo-o de outro modo, o todo indivíduo é um particular que contém a universalidade, isto é, um universal existente, um singular, o homem (*ανθρωπος*), cuja gènesese o filósofo exhibe na *Antropologia*, a primeira secção da sua *Filosofia do Espírito*.

O tópicico *Loucura* é interior, constituinte, pensa Hegel, do acto de “conhecer-se a si mesmo” e designa um conteúdo temático discutido na actualidade, cuja definição, *carecendo de esclarecimento*¹⁰, precisa de ser elevada das explicações naturalistas até ao patamar compreensivo da Filosofia. Os intervenientes que se confrontam neste debate filosófico são os seguintes: por um lado, a concepção naturalística da consciência e a consequente abordagem objectiva, mecanicista, por parte da

⁹ Porter, R., *Madness, a brief history*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 124: “Iatrophysics (medical physics) pictured the body machine as a hydraulic system of piping, or as a neurological circuit wiring the limbs to the brain and conducting sensation and motion electrically”.

¹⁰ Bolton, D., *What is mental disorder? An essay in philosophy, science and values*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2008, p. 164-165: “What is the difference between being normal and having a mental disorder? (...) Disorder is not an exact term, but it is used here to imply the existence of a clinically recognizable set of symptoms or behaviour associated in most cases with distress and with interference with personal functions (OMS, 1992) (...) it must be admitted that no definition adequately specifies precise boundaries for the concept of mental disorder (...) (American Psychiatric Association, 1994)”. Pergunta ainda Eric Matthews, no texto, *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, O.U.P., Nova Iorque, 2007, p. 10, “Perhaps what needs to be examined is not so much whether mental disorder is an illness, but whether we are trying to operate with an inadequate conception of illness”. Ver ainda, por exemplo, o texto de Berrios, G.E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 1996, nas páginas 7-13, onde autor, citando John Haslam (uma das fontes de Hegel), dá conta de que *a Loucura não é uma ideia complexa, mas um termo complexo*, precisamente, porque contém várias camadas semânticas; Berrios afirma ainda que *a descrição dos sintomas, para que o diagnóstico seja credível e possibilite à Psiquiatria atingir a sua verdade, não deve estar sobrecarregada semanticamente* (o. c., p. 10): “Psychiatry (...) its truth value (...) symptom descriptions must be unencumbered by semantic confusion and be based on multiple and reliable clinical observations”. Ver ainda Fullford, K.W.M., *Moral theory and medical practice*, P.S.U.C., Nova Iorque, 1989, pp. 3-7. Encontramos ainda, acerca da necessidade deste esclarecimento, o texto Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Springer, Dordrecht, Holanda, 2005, pp. 5-12.

perspectiva científica da psiquiatria¹¹ e a conseqüente terapêutica farmacológica ao sofrimento existencial que daí resulta, por outro, a concepção de que a *psique* – e a habitação, ou existência humana, do mundo – não se reduz às explicações causais, próprias da natureza orgânica, antes, é dinâmica vital de um espírito que dialecticamente auto–efectiva a própria essência, a liberdade, e que, nesse trecho auto–conceptivo, antropológico, está sujeito à loucura em virtude do todo individual consciente ser, afinal, não um produto de uma escalada de reacções orgânicas previstas nas leis biológicas da neurofisiologia, mas liberdade infinita que se desenvolve autonomamente produzindo–se, que atravessa e é atravessada pela própria natureza pulsional, relativamente à qual o espírito é primeiro (*prius*), mas sem a qual não se efectiva como existente, não atingindo a verdade de si.

Na sociedade que vivemos, a Psiquiatria¹² – que, nos países ocidentais, construiu e convencionou os protocolos médicos que

¹¹ American Psychiatric Association (A.P.A.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (D.S.M.), 3rd edition (D.S.M.-III), A. P. A., Washington, 1980, p. 6: “In D.S.M.-III each of the mental disorders is conceptualized as a clinically significant behavioural or psychological syndrome or pattern that occurs in an individual and that is typically associated with either a painful symptom (distress) or impairment in one or more important areas of functioning (disability). In addition there is an inference that there is a behavioural, psychological, or biological dysfunction, and that the disturbance is not only in the relationship between the individual and the society”. Esta definição de desordem mental, apresentada pela A.P.A., só aparece na terceira edição do D.S.M., depois de, na década de 1970, a associação, ter sido alvo de enorme contestação por parte dos activistas homossexuais e do movimento da Anti-psiquiatria, principalmente, na figura proeminente do pensador e psiquiatria Thomas Szasz que dizia que as entidades a que se chama doença mental, na verdade, não são doenças, antes, são problemas do quotidiano vivido (ver aqui as pp. 272 e seguintes). A definição dada pela A.P.A., tanto na terceira edição, como na quarta (1994) – onde surge ligeiramente modificada – deixa claramente sub-entendida a ideia de uma causalidade fiscalista, quer dizer, que a desordem/doença mental é uma disfunção essencialmente biológica (veja-se Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, pp. 9 e 18).

¹² O termo *psiquiatria* provém do grego *psuché*, que também escrevemos *psique*, alma, ânimo ou actividades vitais de uma criatura. Sem se referir às teorias morais da personalidade, designava algo imaterial que, quando en-carnado (metido na carne), produzia vida, razão pela qual os egípcios acreditavam poder voltar a viver depois da morte (preservavam a carne na esperança de um dia lhes ser *in-corporada* uma alma); *iatros*: médico ou relativo a cura. A crítica que dirigimos à Psiquiatria, inclui a Psicologia de carácter objetivo (o Behaviourismo), a Psicologia da forma ou *Gestalttheorie* e a Psicanálise de feição neurocientífica, no fundo, todas as disciplinas que explicam, e pretendem tratar, o comportamento humano

organizam a saúde mental – explica o homem tendo como base o modelo científico: classifica-o em categorias idealizadas e explica-o de acordo com as leis empíricas, naturalistas, fisiológicas. A nossa tese, tendo como objectivo refutar a ideia de que o sofrimento existencial ou o comportamento desequilibrado se reduzem a défices bioquímicos do *orgão cérebro*¹³, reafirma simultaneamente a autonomia humana; a nossa convicção é a de que as categorias ontológicas que gerem a relação do sujeito consigo e, posteriormente, no mundo, não são regras pré-estabelecidas e imutáveis, mas provêm do desejo íntimo do espírito cuja *essência é a liberdade*¹⁴, firmando-se, assim, como irredutíveis ao mecanicismo metabólico¹⁵. As perguntas sucedem-se: poder-se-ão, afinal, reduzir as faculdades intelectuais ou o agir no mundo, o comportamento humano, ao metabolismo fisiológico? Estão, a consciência ou o existir pessoal, bem representados nas categorias nosológicas da psiquiatria? Poder-se-à compreender o que é a consciência a partir do naturalismo epistemológico que, apoiado no pensamento causal, julga o

a partir da perspectiva mecanicista, baseando-se na noção de que a psique e o agir se explicam totalmente pelas leis da causa-efeito, tipicamente orgânicas, no fundo, o género maior da psiquiatria, a que recorre essencialmente às terapias farmacológicas. Fazemos aqui esta anotação porque sabemos que há psiquiatras e psicólogos que têm uma abordagem mais equilibrada do ponto de vista relacional com os seus “pacientes”, isto é, utilizam uma postura clínica de cariz compreensivo, ou seja, uma abordagem cognitiva que visa compreender as *razões do agir*.

O termo “patológico” deriva de *pathos*, distúrbio dos sentimentos, das emoções ou dos afectos; “subjectividade”, por seu lado, provém da concepção de que temos um reino interior – mental - de ideias, pensamentos e emoções; outro termo, ainda, associado ao estudo da vida mental é o de “interioridade”, surgiu com o Budismo, foi desenvolvida por Sócrates e Pitágoras e expressa-se na ideia da existência da alma.

De referir ainda, relativamente às diferenças de significado entre psicopatologia e psiquiatria que, enquanto que nos E.U.A., ambos os termos se equivalem, na Europa, o primeiro só se refere aos “sintomas mentais” (variações do discurso e do comportamento) da “doença psiquiátrica” (Berrios, *The history of mental symptoms*, 1996, Introduction).

¹³ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 13.

¹⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z.

¹⁵ Consideramos “mecanicismo”, não apenas a interconexão material entre os vários órgãos humanos ao estilo de um conjunto de peças (máquina), mas também a sua explicação fisiológica, quer dizer, a inexorabilidade causal, naturalista, da essência humana.

comportamento humano a partir dos conceitos de causa–efeito e acção– reacção? Há sinonímia entre *psique*, vida mental e biologia cerebral? São estas, algumas das questões que emergem nas nossas cogitações acerca do modelo médico que supõe conhecer o homem, que naturalizam a autonomia individual e fixam a sua essência em formulações bioquímicas e circuitos neurológicos.

Temos, assim, o Naturalismo, doutrina herdeira do mecanicismo cartesiano, segundo a qual, a *saúde* se define conforme critérios objectivos, mensuráveis e previsíveis que as ciências da natureza estabeleceram onde, ser saudável, é estar dentro de valores biológicos standardizados; considera, assim, como exemplo, que uma pessoa é diabética se acusar, numa análise sanguínea, mais de 120 miligramas de glicose por cada decilitro de sangue (o raciocínio para a pressão arterial é idêntico). Neste ponto de vista, tudo o que não for objectivo, como é o caso dos valores culturais, não tem influência sobre o diagnóstico: um cidadão indiano com 121mg/dl é tão diabético quanto um português; ser saudável é, portanto, estar biologicamente *normalizado* e isento de constrangimentos nas funções básicas do organismo. Neste sentido, pensando já nas possíveis terapias, todos aqueles que apresentem alterações relativamente aos valores standardizados são *alvo de correcção*¹⁶ médica, facto, que reduz o acto médico a um juízo fisiológico. A medicina de carácter estritamente científica, podemos dizer, reduz o sujeito humano a um corpo–objecto, corpo–máquina, ou “saco de órgãos”¹⁷, subordinado a leis anatomo–fisiológicas universalizadas, donde, se desprende logicamente esta outra pergunta, deverá o juízo médico considerar apenas os parâmetros

¹⁶ Michela, M. e Parisoli, M., *Penser le corps*, Ed. P.U.F., Paris, 2002, p. 53.

¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

normativos ou deverá incluir no diagnóstico, a *diversidade e a originalidade dos comportamentos individuais*¹⁸?

Uma perspectiva diferente, o *Holismo*, considera que os critérios objectivos são insuficientes para definir saúde/doença¹⁹ porque desvalorizam os factores subjectivos do quotidiano, assim, deste ponto de vista, uma pessoa é saudável “se funcionar no contexto onde vive”²⁰, isto é, se as suas experiências quotidianas e a edificação dos valores daí resultantes permitam que o sujeito seja autónomo e integrado, donde, a ideia de E. Matthews e G. Swain, que afirmam que a referência à *desordem mental* aponta não apenas para um corpo objectivo, fisiológico, mas precisamente, para *uma existência pessoa*²¹.

É um tema vasto e complexo, este sobre o qual pretendemos reflectir, sabemos, por isso evitaremos explicar cada manifestação mentalmente desordenada descrita em cada quadro clínico do manual oficial da Psiquiatria, o D.S.M.²², para nos focarmos na raiz universal do problema que, não se reduzindo às explicações bioquímicas, está na dialéctica da existência, quer dizer, na relação compreensiva do homem, o espírito humano, consigo mesmo, no mundo. Assim, aprofundar filosoficamente o conceito de desordem/doença mental significa compreender o determinismo que caracteriza a objectividade científica da psicologia clássica, behaviourista, e da psiquiatria de índole

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ É importante deixar claro que o termo *doença* tem, na linguagem anglo-saxónica, duas correspondências: o vocábulo “illness”, que se refere ao estado subjectivo de sofrimento (seja de que ordem for), e o termo “disease” que aponta, no fundo, para a causa (disfunção biológica) do estado que a pessoa manifesta: a “disease” causa a “illness”. Exemplo: um problema numa válvula cardíaca causa cansaço. Os naturalistas valorizam o primeiro, para os holistas, ambos importam. Em Portugal o termo *doença* tem uma conotação mais aproximada ao conceito “disease” anglo-saxónico, ou seja, falha biológica.

²⁰ Nordenfelt, L., *Rationality and compulsion, applying action theory to psychiatry*, O.U.P., 2007, p. 51: “(...) somebody is healthy (...) means that this person can function in his or her social context”.

²¹ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 116. Ver também Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, Ed. Gallimard, 1994, p. 274.

²² Vid. Supra nota 11.

neuro-científica, e superá-lo numa concepção que integre os elementos subjectivos da existência, a “disposição originária da individualidade”²³ que Hegel, nos capítulos que introduzem a *Filosofia do Espírito*²⁴, nos revela: “a substância do espírito é a liberdade, isto é, a não-dependência relativamente a outro. O espírito é o ser-para-si, ter-se a si como objecto realizando o seu Conceito”²⁵, justamente, alinhado com a ideia de que *as questões de que a psiquiatria se ocupa têm uma dimensão que ultrapassa a cientificidade e abrangem os valores do indivíduo em sociedade*²⁶. É o que nos comprova o *Oxford textbook of Philosophy and Psychiatry*²⁷, que *os problemas mentais comportam uma dimensão filosófica distinta da empírica*, donde, a *necessidade de clarificar os conceitos usados na construção dos diagnósticos psiquiátricos*²⁸.

Dividimos a nossa exposição em três momentos. No primeiro apresentamos a origem da tradição mecanicista que subjaz ao modelo médico moderno e, portanto, à Psiquiatria na sua forma geral: o dualismo cartesiano e a linha de pensamento assente na ideia de que o homem é essencialmente uma máquina orgânica explicada integralmente por meio de leis imutáveis concordantes com o raciocínio causal científico, nomeadamente, as que regem o modelo lógico-dedutivo da ciência, a física, a química e a matemática, assumindo que os mecanismos que regem a

²³ Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Ed. Montaigne, Paris, 1946, p. 255: “C’était pourtant ce débat de l’individu avec son milieu humaine (...) l’important était moins ce milieu que la disposition originaire de l’individualité à accepter ou à rejeter telle ou telle influence”.

²⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, §§ 377-387.

²⁵ Ibidem, § 382-Z: “Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h., das Nicht-abhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für seiende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff”.

²⁶ Burns, T., *Psychiatry, a very short introduction*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006, pp. x-xi. Tom Burns é professor de psiquiatria Social na Universidade de Oxford.

²⁷ Fulford, K. W. M., Thornton, T., Graham, G., *Oxford textbook for Philosophy and Psychiatry*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006.

²⁸ Ibidem, pp. 4-6.

*interconexão entre os órgãos do corpo se assemelham aos de um relógio*²⁹. Segundo esta perspectiva naturalista uma pessoa é saudável quando o metabolismo biológico funciona normalmente, e *é doente quando o organismo (o corpo) apresenta uma falha no seu funcionamento fisiológico, isto é, quando se constata uma quebra nos mecanismos da máquina*³⁰. Como a mente não é tangível, quer dizer, não é susceptível de *comprovação física*³¹, a comunidade científica enfrentou um problema filosófico que acabou por ser resolvido “identificando a mente com algo material, o cérebro”³², facto que possibilitou, desde logo, *estudar a vida mental tendo como base a matéria orgânica*³³. Dizer “doença mental” passou a equivaler a *doença do cérebro*³⁴, gesto que fez com que o sofrimento emocional/existencial, não tendo um teste verificacionista, foi homologado à disfunção anatomo–neuro–fisiológica passando a designar–se “doença” e explicada como falha (a causa) nalgum circuito fisiológico, no interior do órgão cérebro. É exactamente este o gesto doutrinário interior ao modelo médico que sustenta a Psiquiatria moderna e contemporânea.

Depois de identificada a raiz do pensamento naturalista do modelo médico moderno, apresentaremos, na segunda parte, Georg W. F. Hegel, o filósofo que, de uma forma clara e efectiva, resolve o dualismo cartesiano mostrando que a consciência é habitada desde a origem pela corporalidade, que o espírito humano, infinito, prevalece sobre a matéria, o corpo. Mais, não se

²⁹ Alves, P., *Os princípios da metafísica de Descartes, exposição e comentários da metafísica cartesiana*, Ed. Colibri, 2002, p. 39.

³⁰ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 21.

³¹ Ibidem, p. 61.

³² Ibidem: “(...) a picture which identifies the mind with something material, the brain. The mind on this view, is as much available for scientific study as anything else in the physical world (...)”.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

reduzindo a espiritualidade humana às teses da Psicologia clássica – a ideia de que “os pensamentos e as intenções devem ser identificados com os processos cerebrais que podem ser observados e medidos, e cuja influência causal, pode ser estudada noutros casos”³⁵ –, possui em si a capacidade do existir autônomo, a possibilidade de se auto-conceber. Como núcleo filosófico do nosso trabalho, vamos aprofundar, especialmente na *Antropologia* hegeliana, temas como a liberdade, a dialética e o conceito do espírito, tendo como horizonte não apenas a definição de Loucura ou desordem mental, mas também o seu entendimento acerca da classificação e abordagem terapêutica, tema que, porque está no cerne da eclosão da consciência, portanto, do nascimento do primeiro homem do sistema hegeliano, esclarece o problema da singularidade individual: valoriza ontologicamente a natureza pulsional assumindo assim, desde a origem, a presença do inconsciente e a possibilidade do conflito, a loucura, no seio mesmo da consciência – região psíquica que estudaremos na abordagem à Psicanálise; desse modo, não rejeitando a antecedência corporal, mas fazendo dela condição de possibilidade da existência, viabiliza a habitação espiritual do mundo, solo da História.

Na terceira parte do nosso trabalho, situando a nossa análise filosófica no século XX, apresentamos, num registro diferente³⁶ do de Hegel, primeiro, a crítica fenomenológica

³⁵ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, pp. 9-10: “Thoughts and intentions must, in such a philosophy, be identified with brain processes, which are publicly observable and measurable, and whose causal influence can be studied in other cases”.

³⁶ O registro fenomenológico de Merleau-Ponty outorga ao corpo a primazia ontológica do homem, defendendo, nesse gesto, que o homem é ser-no-mundo porque as estruturas conscientes se determinam, precisamente, pela (na) conexão corporal ao que o rodeia. Para Hegel, a consciência nasce e é habitada pela corporalidade, no entanto, a matéria não tem verdade, é finita e limita o espírito, assim, são as forças racionais e a liberdade auto-conceptiva do espírito humano que têm primazia ontológica. O estudo que dedicamos à fenomenologia francesa teve, no entanto, como objectivo, trazer a reflexão filosófica até ao século XX (onde reside especificamente a crítica à psiquiatria) rejeitando simultaneamente

merleau-pontyana ao modelo da causalidade da consciência. Relembramos aí que não nos reduzimos a um “resultado ou entrecruzamento de múltiplas causalidades”³⁷ ou a uma soma de *reflexos automáticos*³⁸ subordinados às leis do mundo físico, através da concepção de que, por via da sua ligação corporal, perceptiva, ao mundo, o homem é ser-no-mundo. Esta tese, que herdou da filosofia de Heidegger, foi fundamentada na noção de que a habitação mundana, longe de se reduzir a uma relação de *partes extra partes*, tipicamente mecanicista, é co-pertença. Assim, o homem é no mundo, que só é mundo para a sua consciência, razão pela qual a loucura não se infere do metabolismo neurofisiológico, mas do contexto quotidiano, rico de significado simbólico, quer dizer, antropológico.

Depois de consolidada a rejeição do paradigma da causalidade psíquica, passamos, finalmente, à exposição do núcleo das críticas que são dirigidas à Psiquiatria nas principais vozes contemporâneas que argumentam que a desordem mental é não apenas um desequilíbrio ao nível *das estruturas subjectivas da relação com o mundo*³⁹, mas também, e a um nível mais profundo, bloqueio ou quebra da capacidade auto-conceptiva, dialéctica, do espírito, quer dizer, conflito ao nível da relação consigo mesmo no momento da concepção da consciência. Nesse registo, com o qual terminamos a nossa reflexão – com a esperança de ter aberto novas vias de investigação –,

aquele paradigma que defende que a consciência (e o comportamento) se espelhe no modelo causalístico tipicamente pavloviano.

³⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Librairie Galimard, Paris, 1945, p. II: “Je ne suis pas le résultat ou l’entrecroisement des multiples causalités qui détermine mon corps ou mon ‘psychisme’”.

³⁸ Nordenfelt, L., *Rationality and compulsion*, applying action theory to psychiatry, 2007, p. 9: Bolton e Hill acham que os estados mentais estão inscritos no sistema neuronal. Será dos genes, segundo eles e de acordo com Nordenfelt, que o comportamento deriva: é um resultado dos “estados neuronais”, mais, as próprias intenções e o agir estão pré-determinados biologicamente.

³⁹ Matthews, M., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, pp. 134-136.

procuraremos dar a conhecer que a *recuperação dos desequilíbrios existenciais, como a depressão, vai além da farmacoterapia*⁴⁰ e recusamos a ideia de que *a personalidade possa ser, por si, um pré-aviso de desordem mental*⁴¹. Para ilustrar até onde pode ir o paradigma neurocientífico exibimos o seu clímax, o chamado *materialismo eliminativo*⁴², teoria que resume o ser humano a um “objecto biológico”⁴³, um “sistema psicoquímico”⁴⁴ subsumido nas leis da física, *conectado ao mundo através de relações orgânicas*⁴⁵, à luz de cuja objectividade, pode apresentar, na sua constituição endógena, circuitos defeituosos que, mais tarde ou mais cedo, produzirão, enfermidade, no caso aqui exposto do órgão cérebro, *doença mental*.

Mostramos ainda, ao longo deste último enfoque crítico, não apenas os danos colaterais irreparáveis que os psico-fármacos provocam nas vias neurológicas, o aparecimento de um cada vez maior número de “doenças” de condição científica duvidosa, como é o caso da *perturbação da hiperactividade e défice de atenção*⁴⁶ (P.H.D.A), o *síndrome pós-viral* ou até a depressão, mas também o carácter obscuro que caracteriza a relação entre a indústria farmacêutica e a sociedade, mais especificamente, o *poder*

⁴⁰ Burns, T., *Psychiatry, a very short introduction*, 2006, p. 20.

⁴¹ *Ibidem*, p. 26.

⁴² Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2010, p. 63.

⁴³ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁶ Trata-se de uma categoria nosológica pertencente à pedo-psiquiatria que afirma que o excesso de actividade e a falta de concentração das crianças nas salas de aulas, na escola, é uma condição patológica susceptível de tratamento psiquiátrico com um fármaco derivado das anfetaminas com efeitos estimulantes muito potentes sobre o sistema nervoso central, o metilfenidato. De sublinhar que se trata de uma acção farmacológica sobre os tecidos cerebrais numa etapa importante e decisiva do desenvolvimento neurológico. Ver Pires, C., *E quando o rei vai nu. Os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*, Ed. Diferença, Leiria, 2003, pp. 170-176.

*directivo que aquela chega a exercer sobre as instituições sociais contemporâneas*⁴⁷.

A nossa crítica reclama, também, responsabilidades *aos cidadãos que, tendo-se rendido à programação artificial, assistiram passivamente à transformação do seu semelhante num corpo-máquina manuseável*⁴⁸ subjugado à intolerância da objectividade da retórica da saúde e aos “standards psico-físicos estabelecidos a partir de definições ideológicas de normalidade”⁴⁹. Referimo-nos à resignação ao *discurso normativo que, sob a alçada da retórica da simetria social*⁵⁰, estabelece os padrões da inteligência, beleza ou saúde, que fez do homem um ser pálido, enfadonho e *sem segredos, obrigado a possuir uma imagem normalizada*, cujo espírito, capturado pela artificialidade da *gestão farmacológica*⁵¹, o tornou *intolerante às dificuldades da existência*⁵², convicto de que *as emoções e as faculdades intelectuais não passam de reacções químicas*⁵³ susceptíveis de correcção farmacológica e que o sofrimento existencial está para o cérebro como o excesso de produção de ácido está para uma úlcera.

O sujeito contemporâneo desta nossa sociedade medicalizada procura, como se de um alimento natural se tratasse, fármacos psicotrópicos – dopantes ou normalizadores – que lhe permitem manipular o equilíbrio emocional/existencial de acordo com os

⁴⁷ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, Perseus Book Group, Cambridge, 2001, p. 1: “(...) The drug companies (...) sometimes direct the basic institutions of our society”. Segundo Le Breton, as definições de normalidade têm um fundo ideológico, isto é, são perspectivas por parte de grupos de interesse que, ora aprovando, ora desaprovando, prescrevem tudo aquilo que a sociedade deve aceitar como verdade/normalidade.

⁴⁸ Michela, M. e Parisoli, M., *Penser le corps*, 2002, p. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 48: “(...) les standards psychophysiques sont souvent établis à partir d’une definition idéologique de la normalité (...)”.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁵¹ Le Breton, D., *L’adieu au corps*, Ed. Métailié, Paris, 1999, p. 52.

⁵² *Ibidem*, p. 53.

⁵³ *Ibidem*, p. 57.

padrões da moda, logo, deduz Le Breton, *não tem que se esforçar para desenvolver qualquer tipo de aptidão*⁵⁴, facto que altera “a tonalidade afectiva da relação com o mundo”⁵⁵. O sujeito contemporâneo passa então a comportar-se maquinalmente, *cyborguiza-se*⁵⁶, precisamente como nos ensinara Donna Haraway: “no final do século XX, o nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo”⁵⁷. Para Carlos Pires, nesta perspectiva crítica, o facto da auto-medicação se ter tornado uma prática normal, fez aparecer indivíduos desligados da sua interioridade, *agressivos*⁵⁸, *intelectualmente afectados*⁵⁹, no fundo, toxicodependentes legais.

Para efectivar a nossa apreciação crítica apresentamos o pensamento dos dois principais críticos da Psiquiatria: o filósofo e professor de Psiquiatria, Thomas Szasz, e o psiquiatra R. D. Laing. De acordo com o primeiro, a doença mental é uma construção discursiva, não existe, *é um mito*⁶⁰. Para Laing, por sua vez, numa posição intermédia, apesar das estruturas neurofisiológicas participarem no desequilíbrio mental, o ser humano não pode ser reduzido à materialidade, devemos considerá-lo no contexto quotidiano, convicção, que o deixou, para

⁵⁴ Le Breton, D., *L'adieu au corps*, 1999, p. 57: “(...) pour conquérir l'état psychologique désiré ou développer une discipline pour laquelle il n'a pas de patiente”.

⁵⁵ Ibidem, p. 55.

⁵⁶ Ibidem, p. 59.

⁵⁷ Haraway, D., “A cyborg manifesto: science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century”, in Bell, D. e Kennedy, B., *The cybercultures reader*, Ed. Routledge, Nova Iorque, 2000: p. 292: “By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism. In short, we are cyborgs. The cyborg is our ontology; it gives us our politics”.

⁵⁸ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, Ed. Diferença, Leiria, 2002, p. 87: o autor refere-se a um laboratório farmacêutico – que produz o anti-depressivo “Paxetil” (paroxetina) – condenado a pagar 6,4 milhões de dólares à família de um indivíduo (dependente desse fármaco) que matou a filha e a seguir se suicidou

⁵⁹ Ibidem, pp. 92-93.

⁶⁰ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, Harper Collins Publishers, Nova Iorque, 2010, p. 1.

sempre, associado ao movimento designado por *Anti-psiquiatria* dos anos sessenta e setenta do século XX⁶¹.

⁶¹ Além de Thomas Szasz, Michel Foucault, Ronald D. Laing, há outros menos conhecidos, mas igualmente importantes, como Erving Goffman, Franco Basaglia ou Jan Foudraine, por exemplo. Deixamos a referência a um dos primeiros textos com mais impacto na consciencialização do carácter violento das terapêuticas psiquiátricas do sistema asilar, escrito por um médico, Montagu Lomax, em 1921: “The experiences of an Asylum Doctor, with suggestions for Asylum and Lunacy law reform” (ver Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 208).

I

A ORIGEM MODERNA DO MODELO MÉDICO

CAPÍTULO 1

O modelo cartesiano do homem-máquina

1.1 O corpo humano como máquina.

Na antiguidade, mais especificamente entre os séculos IV e V a.C., dois acontecimentos contribuíram para a mudança de perspectiva quanto à origem da loucura, até aí, considerada extra-humana⁶²: (1) A percepção de que cada um de nós possui consciência, proveniente das tragédias gregas (Ésquilo, Sófocles e Eurípidas) e da filosofia de Sócrates e (2) a conclusão, por parte de Hipócrates (460–370 a.c.), fundador da Medicina, de que *todas as doenças - onde se inclui a Loucura e, particularmente, a “doença sagrada”, a Epilepsia -, afinal, têm causas naturais*⁶³. O “pai da Medicina” versou sobre o papel fundamental dos líquidos

⁶² Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 10 e seguintes. Refere-se o autor à concepção divina da Loucura. De acordo com os mitos e os contos heróicos (como a *Ilíada* de Homero), a loucura era uma predestinação ou um castigo dos deuses. Como tal, o sujeito afectado não tinha capacidade própria para se livrar desse mal, cuja principal manifestação era a epilepsia (Assírios, 650 a.C.). A Bíblia exemplifica-o em *Deuterónimo 6:5*, Nabucodonozor, rei da Babilónia, terá sido avisado num sonho do castigo de poder ficar louco se perdesse a fé. Apesar dos factos, este modelo supranatural ainda perdurou na religião cristã na ideia de que a angústia e o desespero resultam da luta pela posse da alma entre o espírito divino (o Bem) e o espírito maligno do diabo (o Mal). De referir que, as grandes categorias psiquiátricas (formas da Loucura) que provieram dos gregos eram a epilepsia, a melancolia, a mania, a obsessão e os delírios.

⁶³ Ibidem, pp. 16 e 36-42: a saúde e a doença (e a personalidade) resultam, na sua tese, do equilíbrio entre os humores (sangue, bílis amarela ou cólera, fleuma e bílis negra ou melancolia) que circulam no corpo humano. Para um aprofundamento da história da psiquiatria deixamos alguns títulos: Micale, M. e Porter, R., *Discovering the History of Psychiatry*, Oxford U.P., 1994; Shorter, E., *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the age of Prozac*, Wiley, Nova Iorque, 1997; Alexander, F. e Selesnick, S., *The History of Psychiatry: an evaluation of psychiatric thought and practice from prehistoric times to the present*, G. Allen & Unwin, London, 1967; G. E. Berrios, *The history of mental symptoms, Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996 (já citada); Berrios, G. E., e Porter, R., *History of clinical Psychiatry: the origins and history of psychiatric disorders*, Athlone Press, Londres, 1995; J. Howells, *World History of Psychiatry*, Bruner/Mazel, Nova Iorque, 1968; Howells, J. e Osborn, M., *A reference companion to the History of abnormal Psychology*, Greenwood Press, Westport, 1984; Goschen, C., *Documentary History of Psychiatry: a source book on historical principles*, Vision, Londres 1967.

(humores) corporais e, do que investigou, desenvolveram-se teorias sobre o fenómeno da melancolia, da mania e dos delírios. Estas teorias marcaram, por exemplo, os trabalhos de Galeno (129–217 d.C.), que se consolidaram ao longo dos séculos, tendo chegado ao Renascimento, quartel prestigiado pelos labores científicos na área médica. E mais além, podemos citar *A anatomia da melancolia*⁶⁴ (1621) de Robert Burton, os trabalhos de dissecação anatómica por Vesálio⁶⁵ ou a descoberta do aparelho circulatório por William Harvey⁶⁶.

Interessa-nos, sobretudo, a obra médica dos séculos XVII, XVIII e XIX pela relevância no desenvolvimento do naturalismo que irá dominar as ciências da *psique* nos próximos três séculos, muito particularmente, no XX e, portanto, para o estabelecimento da futura psiquiatria. Estas realizações assentaram não apenas no pensamento do próprio Descartes (1594–1650), como é habitual referir, mas na transposição das suas ideias sobre o funcionamento mecanizado do corpo para o domínio mental, explicação baseada na concepção de *que a mente ou o espírito não podem adoecer*⁶⁷. *Dois substâncias*⁶⁸ compõem o homem, segundo René Descartes, e conectam-se entre si, justamente, no cérebro, mais exactamente na glândula pineal, sede da alma. São

⁶⁴ Ibidem, p. 52: “The climax of the humoral approach to mental disorder (...)”.

⁶⁵ Andreas Vesálio (1578-1657), médico belga, publicou em 1543 “Da organização do corpo humano”, a obra que o notabilizou como pai da anatomia moderna.

⁶⁶ William Harvey (1514-1564) descreveu o sistema circulatório e impulsionou a ideia de holismo orgânico.

⁶⁷ Porter, R., *Madness: a brief history*, 2002, p. 124 citar: “One upshot was that in Pos-Cartesian medical writings, ‘mental illness’ in the strict sense became almost a contradiction in terms: the possibility of the mind or spirit per se being diseased was programmatically ruled out”. Só o elemento material podia “adoecer”, assim, a desordem mental passou a ser percebida como tendo base orgânica.

⁶⁸ Descartes, R., *L’Homme et un traité de la formation du foetus*, 1987, p. 51: “(...) notre Ame, entant qu’elle est une substance distincte du Corps, ne nous est connüe que par cela seul qu’elle pense, c’est à dire, qu’elle entend, qu’elle veut, qu’elle imagine, qu’elle se ressouvient, et qu’elle sent pource que toutes ses fonctions sont des especes de pensées”. É patente a ideia de que faculdades como desejar, imaginar, recordar, sentir, são *funções* do órgão cérebro. Ver também Alves, P., *Os princípios da metafísica de Descartes*, 2002, p. 38.

elas, a substância pensante – *res cogitans* –, ou seja, a mente (a alma, a partir de onde provém a consciência, a moral e a imortalidade), e a substância tangível, que tem extensão – *res extensa* –, a matéria, quer dizer, o corpo – do qual faz parte o cérebro, “o órgão ou sede do senso comum, da imaginação e da memória”⁶⁹. Este é tido por Descartes como um conjunto de órgãos que interagem entre si mecanicamente, sendo, por isso, uma *máquina autônoma*⁷⁰ analisável e quantificável na linguagem da física e da matemática. Eis o dualismo cartesiano e a fundamentação filosófica da tradição mecanicista que submeterá às leis da causa–efeito não apenas o corpo, mas também a vida mental, a *psique*. Para Matthews, “a doença mental, segundo esta concepção, é vista como paralelo da doença corporal, tal como a última é concebida na Medicina científica moderna”⁷¹.

Tendo–se tornado num *modelo activo de observação–experimentação devido à metodologia analítica que caracteriza a cientificidade, a medicina começou a procurar, a validar e a*

⁶⁹ Ibidem, p. 57: “(...) le cerveau (...) l’organe, ou le siege, du sens communs, de l’imagination, et de la memoire”.

⁷⁰ Ibidem, p. 55: “Et afin qu’on ait d’abord une generale notion de toute la Machine que j’ai à d’écrire; je dirait ici que c’est la chaleur qu’elle a dans le coeur, qui est comme le grand ressort, et le principe de tous le mouvements qui font en elle”. Relativamente à sua autonomia e independência da alma veja-se o que nos diz o filósofo nas páginas 52-55: “(...) tous les mouvements que nous n’experimentons point dépendre de notre pensée, ne doivent pas etre attribuez à l’Ame, mais á seule disposition des organes (...) nous n’aurons pas plus de sujet de penser (...) qu’il y a une Ame dans une horloge, qui fait qu’elle montre les heures”, isto é, pensar que temos uma alma que nos faz mover é o mesmo que pensar que um relógio tem uma alma que lhe permite *dar as horas*, quer dizer, o relógio (e o corpo humano), para funcionar, precisa apenas que as suas peças estejam regularmente dispostas, num determinado arranjo próprio para trabalhar (*bien disposés*).

Segundo Jacqueline Morne em “Descartes, le corps de l’animal et le corps de l’homme”, Rennes, <http://pierre.campion2.free.fr/mornejdescartes.htm>, 1994, o dualismo cartesiano e a ideia de que o *homem* se reduziria a um corpo–máquina são apenas formas didácticas. Para a autora, não só Descartes considera que o corpo e a alma estão unidos (*o. c.*, p. 6 e 10), como a tese de que o corpo é uma máquina ao estilo de um relógio se tratou de uma exposição didáctica que o autor terá feito de acordo com os seus estudos aprofundados em Fisiologia com o intuito de refundar a Medicina.

⁷¹ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 4: “(...) in modern western society (...) Mental illness, on this conception, is seen as parallel to bodily illness, as the latter is conceived in modern scientific medicine (...) on this medical model, psychiatry becomes a branch of medicine alongside such specialities as urology or cardiology”.

*agrupar sinais patognomônicos*⁷², de forma caracteristicamente mecanicista, que mais tarde transpôs *para a explicação psíquica*⁷³, não sendo de admirar, por conseguinte, o aparecimento da obra sensualista que melhor representou e organizou toda a epistemologia naturalista da modernidade, *O homem-máquina* (1748) de Julien de la Mettrie (1709–1751). A sua ideia fundamental é a de que o homem, não apenas o corpo, mas também o espírito, se explicam de acordo com o *mecanicismo material*⁷⁴.

Nasceu, portanto, com Descartes, a “forma metafísica da visão científica moderna sobre o mundo”, a tradição a partir da qual “tendemos a pensar os seres humanos e a sua vida mental”⁷⁵: o fisicismo, doutrina que defende que os sistemas biológicos, como o corpo humano, são “sistemas fisico-químicos complexos”⁷⁶. No entender de Eric Matthews, “o modelo médico ao qual a psiquiatria é suposto conformar-se baseia-se nesta concepção científica de medicina”⁷⁷; uma espécie de “psico-

⁷² Lemire, M., “Fortunes et infortunes de l’anatomie et des préparations anatomiques, naturelles et artificielles”, in Clair, J. (coordenador), *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, Ed. Gallimard, Paris, 1993, p. 89: “Cette passion du monde médical por un nouveau regard sur l’organisme humain, vivant ou mort, liée à l’influence des philosophes, en particulier de Condillac, marquera le passage de l’art de guérir livresque à la médecine modern”.

⁷³ Changeaux, J.-P., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 16. Ver ainda Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 9.

⁷⁴ Porter, R., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 197. No final do século XVIII introduzir-se-ão, ao nível da terapia psiquiátrica, dispositivos mecânicos: o baloiço, os banhos, os duches e a terapia eléctrica. Outros pensadores comprometidos com esta ideia foram Destutt de Tracy e P.J.G. Cabanis.

⁷⁵ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 47: “(...) the medical model reveals its philosophical roots in the Cartesian revolution wich gave metaphysical form to the modern scientific view of the world. In so doing, created the ways in wich we now tend to think about human beings and their mental lives (...)”.

⁷⁶ Ibidem: “(...) biology (...) a special kind of very complex physical, or physicochemical, system”.

⁷⁷ Ibidem, p. 56: “(...) the medical model to wich psychiatry is supposed to conform is based on this conception of what a scientific medicine is like”. Ver também Berrios, G. E., *The history of mental symptoms, Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 15: “(...) psychiatric aetiological theory and pathogenesis were moulded upon nineteenth century developments in general medicine”.

fisiologia mecânica das paixões”⁷⁸ passou, desde então, a *governar o discurso médico e ajudou a desenvolver a ideia de uma “medicina da alma”*⁷⁹.

A objectividade científica, aqui manifesta, “aboluiu o sujeito, e incorporou-o no mundo objectivo”⁸⁰ e, do mesmo modo, o *pensamento e os sentimentos integraram-se nas leis e nos princípios que fundamentam a estrutura do mundo físico*⁸¹, precisamente, o que iremos refutar aqui, nesta tese, a partir de Hegel, com Merleau-Ponty e com a tradição anglo-saxónica crítica da psiquiatria do século XX: que a razão, o espírito e, por consequência, o agir, *não se compreendem como reflexos automatizados das relações que o corpo humano estabelece com os outros corpos da natureza física*⁸². Referimo-nos à concepção e crescente consciencialização da tese da continuidade funcional entre o corpo e a mente que, nos meios académicos e clínicos da época moderna, se enraizou no holismo biofísico. Esta noção é determinante nos trabalhos de autores como Denis Diderot (1713–1784) que, em “Os elementos de fisiologia”, defendeu que *a psicologia se resume a reacções fisiológicas*⁸³ e, em vista disso, que conhecendo o metabolismo neurofisiológico apreendemos a

⁷⁸ Morne, J., “Descartes, le corps de l’animal et le corps de l’homme”, 1994, p. 4: “(..) une psychophysiology mécanique des passions que Descartes inaugure ici”.

⁷⁹ Ibidem, p. 6: “(..) le modèle cartésien induit une conception mécanique de la médecine du corps, mais il permet d’appliquer la même attitude à la médecine de l’âme (...)”. De sublinhar que há uma diferença entre o que a tradição mecanicista dirá acerca da mente, e a concepção de Descartes: para o filósofo francês, a vida mental não se subordina ao mecanicismo que rege o corpo orgânico e, portanto, “este modelo médico não podia ser aplicado à mente” (o. c., p. 56). Segundo Descartes, a desordem mental baseia-se num problema relativo à escolha (o. c., p. 62).

⁸⁰ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 58: “Descartes own project (...) ended up by abolishing the subject, or incorporating the subject in the objective world”.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “Wenn in den empirischen Wissenschaften der Stoff als ein durch die erfahrung gegebener von Außer aufgenommen und nach einer bereits feststehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zusammenhang gebracht wird (...)”. Trata-se de uma tese que veremos reproduzida, no século XX, no registro fenomenológico do texto de Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., 1953, p. 8, estudado aqui, na 3ª parte.

⁸³ Changeux, J.-P., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, pp. 14-15.

essência do espírito humano e a causa do agir. Trata-se do modelo de pensamento que apoia a tese hipnótica de Franz Mesmer (1734–1815) que julgava que a vida humana era percorrida, intraorganicamente, por um *fluxo magnético*⁸⁴, visão, corroborada por Gustav Fechner (1801–1887), pioneiro da psicologia experimental que, no texto “Elementos de psicofísica”⁸⁵, deduziu uma lei científica (lei de Fechner, datada de 1850). Esta lei demonstrava o suposto paralelismo entre a energia que os sentidos recebem e a intensidade mental, tendo ficado convicto de possuir a prova material da *conexão funcional, biofísica, entre a alma e o corpo*⁸⁶.

A noção que subjaz a estas observações é a do homem como todo funcional, teoria que tem expressão, justamente, na *Fisiognomia*⁸⁷ – nome dado, no século XVIII, a um conjunto de conhecimentos que supunham conhecer as intenções e as inclinações morais de alguém *através das expressões do seu rosto*⁸⁸ – e na *Frenologia*⁸⁹ de Franz Gall (1758–1828) e Johann Spurzheim (1776–1832) que alegava que o *espírito é produzido pelo cérebro*⁹⁰, que cada uma das faculdades intelectuais está localizada numa estrutura específica – uma sede – no interior do crânio, que pode ser deduzida a partir da protuberância

⁸⁴ Shott, H., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 143.

⁸⁵ Fechner, G., *Elemente der Psychophysik*, 1860.

⁸⁶ Changeux, J.-P., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 22.

⁸⁷ *Physis*=natureza, *gnomos*=que conhece.

⁸⁸ Madlener, E., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 224. Ver também Courtine, J. e Haroche, C., *História do rosto*, Ed. Teorema, Lisboa, 1995, p. 31. Através das expressões do rosto de alguém pensava-se, segundo a hipótese fisiognomónica, poder deduzir-lhe o pensamento.

⁸⁹ *Phrenos*=mente, *logos*=estudo. A frenologia foi um dos movimentos que emergiu da teoria do “funcionalismo da mente” – abandonada no final do século XIX devido à persistência de ambiguidades teóricas –, ou seja, que a vida mental é constituída por várias unidades independentes, as “faculdades”, ou funções. Este movimento atribuía anatomia, precisamente, a cada uma das faculdades mentais (Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 18): “(...) a Frenologia procurou estabelecer correlações entre os domínios anatómicos e psicológico, estabelecendo que a magnitude de um traço da personalidade (y) era uma função do tamanho de uma sede anatómica (x) e que essa relação era governada por uma regra (r)”. A tradução é nossa.

⁹⁰ Porter, R., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 197.

(faculdade desenvolvida) ou da concavidade (se a faculdade em causa está sub-desenvolvida) que esculpe no exterior. Tais conclusões levaram-no a medir crânios e a construir mapas cranianos, a catalogar personalidades e a prever *disposições morais*⁹¹, tendo sido “a primeira classificação viável das desordens mentais no século XIX”⁹². Trata-se de um enunciado cuja essência Hegel criticou e rejeitou porque supunha *uma relação de causalidade natural*⁹³ entre os contornos físicos da cabeça e a disposição ou a liberdade individual.

Thomas Willis (1621–1675), médico inglês, procurando localizar, precisamente, as funções mentais, dissecou cérebros de animais e de humanos e escreveu o maior texto sobre o tema, “A anatomia do cérebro” (1664), mais tarde, outro, “Patologia cerebral” (1667), cunhou o termo “Neurologia” e defendeu que as desordens mentais se explicavam pelos “espíritos animais”, *intermediários bioquímicos que interconectavam o corpo e a mente*⁹⁴. Terá sido sensivelmente nesta altura que o modelo dos

⁹¹ Exemplo típico: alguém tido como honesto podia facilmente ser “desmascarado” se um especialista lhe deduzisse o carácter desonesto através da observação atenta da forma e traços específicos da cabeça.

Cesare Lombroso (1835-1909), professor de psiquiatria, director de um asilo mental em Itália, relacionou a psiquiatria com a Antropologia criminal e afirmou poder identificar criminosos através da observação cuidadosa da sua face. Declarou, Lombroso, que os delinquentes não são capazes de exercer o livre arbítrio porque são impulsionados por forças que não conseguem controlar, reveladas nos traços faciais e que ele, especialista, conhece. Publicou, neste sentido, em 1876, o livro “O Homem delinquente” a partir da medição de sinais cranianos e das suas respectivas proporções, com as quais relacionou a fisiologia e as faculdades mentais, tendo atribuído às últimas um estatuto científico, facto, pelo qual, foi aplaudido de pé no 1º congresso de Antropologia criminal em Roma (1885). Para confirmar a tese do *carácter inato do delinquente*, Lombroso, usou o método científico da experimentação: fez perto de quatrocentas autópsias e seis mil análises (em vivos) em delinquentes e estudou cerca de vinte e cinco mil reclusos, tendo concluído que a delinquência é natural com traços anatómicos reconhecíveis: atavismo, arcos supraciliares excessivos, ossos zigomáticos salientes, braços longos, orelhas grandes, entre outras.

⁹² Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 18: “(...) phrenology provided the first viable nineteenth century classification of mental disorders”. Ver ainda Porter, R., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, pp. 141-144.

⁹³ Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, 1946, pp. 257 e seguintes.

⁹⁴ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 124. A ideia de que os espíritos animais são os responsáveis pela execução das ordens da alma já vem de Aristóteles (384-322 a.C.) e Galeno (129-199 d.C.). Como nunca foram encontrados os órgãos produtores do ânimo, a ideia perdeu e veio a juntar-se a

líquidos corporais deixou de ter primazia, lugar que passou a ser *ocupado pelas partes sólidas (fibras, nervos e órgãos)*⁹⁵ do organismo, como se fossem peças de um *sistema hidráulico animado internamente por um circuito neurológico*⁹⁶, facto que fez do louco “uma máquina sensorio–motora desordenada em quebra”, e *convocou para o âmago do conhecimento psíquico a autoridade médica*⁹⁷.

Deste manancial de exploração anatomo–fisiológica veio a resultar a identificação (microscópica) da célula nervosa, o neurónio, por meio de técnicas de coloração desenvolvidas por C. Golgi⁹⁸ e, mais tarde, o próprio mapeamento (macroscópico) do cérebro (em regiões funcionais) por K. Wernicke⁹⁹ e P. Broca¹⁰⁰.

Apesar do advento da Psicologia associacionista procedente das ideias de John Locke, portanto, numa matiz mais filosófica do fenómeno da Loucura – que o filósofo inglês define como *falha*

outras semelhantes nos séculos XVII e XVIII de modo a explicar a origem das faculdades mentais: senso comum, razão e memória. De referir a importância do investigador anatomista, Marcelo Malpighi (1628-1694), pioneiro no estudo microscópico, que, apesar de ter ficado conhecido pelas descobertas que fez no rim humano, também estudou a anatomia cerebral, principalmente na tentativa de descobrir a sede da alma que julgou ser o bolbo raquidiano (órgão encefálico de enorme importância que conecta o encéfalo com a espinal medula). De sublinhar ainda que Benjamim Rush (1745-1813), pai da psiquiatria americana, considerou que as desordens mentais eram causadas pela presença de sangue alterado, sendo a cura, a purga.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Ibidem, p. 125: “the madman was thus a disorderd sensory-motor machine in a state of breakdown (...)”.

⁹⁸ Camilo Golgi (1843-1926), famosíssimo histologista italiano devido às técnicas de coloração que permitiram estudar a célula no nível microscópico, mais especificamente, o neurónio, razão pela qual ganhou o prémio Nobel da Medicina em 1906. Descobriu ainda uma rede de organelos intra-celulares que tem o seu nome: Complexo de Golgi.

⁹⁹ Karl Wernicke (1848-1905), neuropatologista, estudou os efeitos dos traumatismos cranianos na linguagem e descreveu as afasias (problema na linguagem oral e escrita). Muito conhecido no estudo do cérebro devido a uma zona cerebral situada no lóbulo temporal, a *Área de Wernicke*, cuja lesão, provoca, exactamente, afasia.

¹⁰⁰ Paul Broca (1824-1880), médico e anatomista francês com enorme influência no mapeamento cerebral. Há uma zona no lobo frontal chamada *Área de Broca* com importância no acto de falar cuja descoberta se deveu a investigações (dissecações pós-mortem) em pacientes afásicos.

*cognitiva por má associação de ideias*¹⁰¹ –, o mecanicismo orgânico manteve-se¹⁰², acabou por incorporar o psicologismo e fez da insanidade um desarranjo neurofisiológico¹⁰³, portanto, médico. Tais acontecimentos culminaram no século XX com a assunção de que a percepção sensorial e os *reflexos nervosos constituem a causa das condutas*¹⁰⁴, facto que permitiu concluir a existência de umnexo causal entre a biofísica e o comportamento. São teses que podemos encontrar nos trabalhos de I. Pavlov¹⁰⁵, na tradição behaviourista e na base do modelo médico subjacente à Psiquiatria que dominou todo o século XX, “o século da Psiquiatria”¹⁰⁶. Não é de estranhar, portanto, que o *primeiro professor de Psiquiatria, o alemão Wilhelm Griesinger (1817–1868)*,

¹⁰¹ Locke, J., *An essay concerning human understanding*, Londres, T.W. e Edm. Parker, 1726, 6ª edição, Book II, cap. XXXIII (*Of the association of ideias*), § 4, p. 366: “I shall be pardon’d for calling it by so harsh Name as Madness, when it is considered that Opposition to Reason deserves that Name, and is really Madness; and there is scarce a Man free from it (...)”; diz ainda mais à frente, no § 9 (p. 367): “This wrong connexion in our minds of ideias (...) has such an Influence in our Actions (...) that perhaps there is not any one thing that deserves more to be looked after”. Enquanto que o tratamento moral, na perspectiva lockeana, se dirigia ao intelectual, para Pinel, concentrava-se na dimensão afectiva (Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 132).

¹⁰² São estas as duas escolas que se vão opôr durante os próximos dois séculos relativamente à etiologia da Loucura: *somática e psíquica*. Hegel rejeita cada uma delas se tomadas isoladamente afirmando que a desordem mental ou Loucura é uma mistura (com gradações) corpo-alma. São estas, no entanto, as duas grandes vias epistemológicas que assumiram, desde o século XIX, a explicação da desordem mental: na perspectiva psiquista, o que está na base da perturbação mental são causas psicológicas – as perturbações mentais referem-se *ao que no homem é imaterial, a alma* –, na visão do modelo somático, que procura as explicações ao nível naturalista (bioquímico/fisiológico), todas as doenças são orgânicas e, portanto, não há doenças do espírito como tal, sendo só, e afinal, afecções de alguma das partes do corpo (intestino, coração ou cérebro, por exemplo) com consequências mentais e, logo, comportamentais. De referir que a corrente psicológica se ramifica em duas concepções sobre o que seja a mente, (1) o Associacionismo (Locke) que defende que a vida mental se compõe da associação de ideias percebidas a partir do exterior e (2) a teoria das Faculdades psicológicas que diz que a mente é um todo composto por várias faculdades inerentes (inteligência e memória, por exemplo).

¹⁰³ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 128. Esta é a tese de William Cullen, médico, cujo gesto foi o de medicalizar a concepção de Locke (que a Loucura é a incapacidade de ordenar os dados da experiência sob a forma de ideias). É também, essa, a tese que dominará o século XX.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 32.

¹⁰⁵ Ivan Pavlov (1849-1936), fisiólogo russo que descreveu o reflexo condicionado.

¹⁰⁶ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 9: “The twentieth century has been widely called the ‘psychiatric century’ “.

*tenha procurado a origem da doença mental, exactamente, nos mecanismos fisiológicos*¹⁰⁷.

1.2 A organização da Psiquiatria na passagem para o século XX.

Ao conhecimento socio-cultural e científico do fenómeno do lunatismo – a variação do equilíbrio emocional por fases da vida, supostamente coincidindo com a alternância das luas – e da insanidade dos séculos XVI, XVII e XVIII – a experiência social, a reflexão intelectual sobre a alienação¹⁰⁸ e o crescimento exponencial da estrutura asilar¹⁰⁹ – principalmente em França,

¹⁰⁷ Burns, T., *Psychiatry, a very short introduction*, 2006, p. 40.

¹⁰⁸ De enaltecer os contributos de P. Pinel e Esquirol, Charcot e Moreau de Tours (escola francesa); Locke, Cullen, Hartley e A. Crichton (escola inglesa); von Kraft-Ebing, J. Reil, Griesinger e Wernicke (da escola germânica, esta, mais ligada às universidades).

¹⁰⁹ Foucault, M., *História da Loucura*, Ed. Perspectiva, S. Paulo, 2004, p. 3. Segundo o autor, a estrutura asilar da modernidade que veio a receber os alienados era, afinal, constituída pelos antigos leprosários que passaram, agora, a ser ocupados pelos pobres, presos e alienados e que, só em Paris, chegaram a ser 19 mil; os maiores eram os de Saint Germain e Saint Lazare. O poder estatal controlava todos os bens e regulava a distribuição do dinheiro. O autor explora a ideia de que, para haver um sentido, um poder regulador, ou seja, uma racionalidade, é preciso que a sociedade constata a existência do seu contrário: a irracionalidade. A lógica do controlo social pelas classes dominantes teve a necessidade de excluir o ilógico, o marginal, o alienado, o demoníaco, justamente, criando um “espaço moral de exclusão” que representava o contrário da razão (Foucault, M., *História da loucura*, 2004, p. 8). A loucura serviu para mostrar, por parte do poder dominante, os dois caminhos da existência humana: (1) o vazio da existência – Ricoeur dirá que é pela falta, pela fragilidade de se ser mais do que se é, que o mal entra no Homem – ou (2) a aceitação das regras morais estabelecidas, ou seja, “a razão”; o teatro e a literatura captaram esta ideia sob a forma do bobo que usa o capuz com guizos: quem tem razão aceita as regras, quem não tem é louco, está possuído, é motivo de riso ou deve ser internado. Noutra nível, a loucura entra no discurso e aperfeiçoa-se, muda de escala (p. 27 e seguintes) e aparece como o caos que confronta a ordem estabelecida que Nietzsche representará como a luta entre Apolo e Dionísio, a natureza pulsional; da modernidade até aos dias de hoje, deixa de aparecer de modo tão evidente e passa a surgir dissimulada por debaixo das novas moralidades: a Ciência, a Moral, a Filosofia, a Religião ou a Medicina que simbolizam as novas ordens que denunciam o seu oposto sob a forma de tragédia. Podemos vê-lo assim: nós (as ordens) somos a racionalidade e o nosso contrário é a loucura, assim, na época moderna, a loucura, segundo Foucault, surge na concepção de que o homem rompe consigo próprio, com as suas pulsões e com o trágico

Inglaterra e Alemanha –, a evolução organizativa das sociedades modernas e a posterior humanização (medicalização) do fenómeno do sofrimento –, foi agregado, no século XIX, de uma forma mais consistente, o catalisador que iniciou o alicerçamento do edifício da psiquiatria¹¹⁰: o léxico nosológico.

No interior da corrente moderna de experimentos científicos e saberes afirmados, distinguimos, com importância para a eclosão desta nova disciplina médica, dois grandes momentos. Um deles, político, aconteceu na primeira década de 1800, mais especificamente em 1808, em Inglaterra: um “Acto do parlamento” *permitiu o acesso a fundos públicos para financiar asilos*¹¹¹, sem que fosse obrigatória a supervisão médica, que só surgiu a partir da década de 1820, facto que deu início ao “negócio do lunatismo”¹¹². Os superintendentes daqueles asilos, depois que aquela actividade se tornou *especialidade universitária*, vieram a designar-se *psiquiatras* ou *alienistas*, porque tratavam as pessoas

de si próprio, concretizando, desse modo, o dualismo razão vs. loucura, esta última, por ser contrária à primeira, não reconhece o Bom e o Verdadeiro, prescritos pelas classes do poder (o. c., p. 34).

Numa primeira fase da maturação do conceito de “doença mental”, o louco é compreendido como alguém sobre o qual actuaram forças externas, demoníacas, sobrenaturais, cuja manifestação imediata era o comportamento inesperado, desajustado ou negativo, e possuía uma conotação animal, entenda-se, aludia à possibilidade de abatimento de acordo com o raciocínio de que determinado indivíduo, tendo perdido a razão, tornando-se irracional, insano, desenvolve um comportamento *involuntário* (termo de origem aristotélica que passa a ser usado como sinónimo legal de louco) perigoso, descontrolado. Além deste termo, apareceram vocábulos ligados à moralidade como insano, involuntarioso, e palavras relacionadas com desvio psicológico, como lunático (perda da razão por “fases” ou luas), doente mental e, por fim, psicótico, que abarca todas as significações da loucura: médica (e consequentemente terapêutica), científica, moral, religiosa, legal, social, etc.

¹¹⁰ Termo cunhado em 1808 pelo médico e psiquiatra alemão, Johann Cristian Reil (1759-1813). Podemos usar, como definição, o que nos diz Burns, que a psiquiatria é fundamentalmente trabalho prático (terapia clínica) sobre pessoas diagnosticadas como pacientes psiquiátricos (Burns, T., *Psychiatry, a very short introduction*, 2006, p. 5). Este autor critica, no entanto, a circularidade que costuma ser usada na construção da definição: que “as desordens psiquiátricas são as condições tratadas pelos psiquiatras que, por sua vez, são aqueles que diagnosticam e tratam as desordens psiquiátricas” (p. 6).

¹¹¹ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 94.

¹¹² *Ibidem*, p. 95: “trade in lunacy”. As licenças acabaram por volta de 1828 quando um outro “Acto parlamentar” exigiu “inspectores do lunatismo”; estes, por sua vez, devido ao “excesso” dos tratamentos e ao abuso dos fundos públicos, praticamente erradicaram os asilos em Inglaterra (ver páginas 108-110 e 115).

que a sociedade alienara¹¹³. O outro acontecimento, mais extenso e de carácter científico, determinante para a mudança de sensibilidade relativamente ao fenómeno da Loucura, que deu início aos primeiros esquemas nosológicos e nosográficos, começou com a procura, por parte de Philippe Pinel (1745–1826), da sua causa profunda, continuou com os trabalhos descritivos clínicos, por parte de Esquirol – considerado o *iniciador do saber psiquiátrico moderno*¹¹⁴ – e culminou na *descrição psicopatológica, quer dizer, na criação de um vocabulário próprio que descreve e classifica a psicologia anormal*¹¹⁵.

É o que nos confirma Gladys Swain no seu “Dialogue avec l’insensé”¹¹⁶, que o nascimento da Psiquiatria acontece por volta de 1800, não apenas porque o “Traité médico–philosophique sur l’aliénation mentale ou la manie”¹¹⁷ de Philippe Pinel traga uma novidade teórica, mas principalmente porque acontece, em França, entre 1793 e 1826, “uma remodelação dos pressupostos que regem a apreensão e disposição dos fenómenos, e que vão fornecer, ocorrendo, a matriz de todo o conhecimento psiquiátrico ulterior”¹¹⁸, quer dizer, uma reorganização na lógica que determina o “quê”, o “como”, o “quando” e o “em que situação”, determinado fenómeno, ou grupo de fenómenos comportamentais, adquirem estatuto psiquiátrico. Nasce, assim, a “disciplina psiquiátrica propriamente dita na esteira da revolução francesa. Este é o

¹¹³ Ibidem, p. 153 e seguintes.

¹¹⁴ Swain, G., *La question de la naissance de la psychiatrie au début du XIX^{ème} siècle*, These de doctorat en Médecine, Caen, 1975, p. I-XII.

¹¹⁵ Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. xiii.

¹¹⁶ Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, 1994. Vimo-lo na nota 21.

¹¹⁷ Pinel, P., “Traité médico-philosophique sur l’alienation mentale ou la manie”, Ed. J. A. Brosson, Paris, 1809. A primeira edição, de 1800, é muito diferente desta (Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, 1994, p. XXXI).

¹¹⁸ Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, 1994, p. XXXI: “(...) ce n’est pas de grand théorie qu’il s’agit ici, mais du remaniement des pré-supposés qui gouvernent l’appréhension et l’ordonnement des phénomènes et qui vont fournir, en l’occurrence, la matrice de toute la connaissance psychiatrique ultérieure”.

momento em que a loucura se torna objecto de conhecimento clínico”¹¹⁹.

Assente em critérios objectivos, e sem considerar as nuances da experiência pessoal, a loucura era considerada como *total desrazão*¹²⁰, precisamente, o que Pinel contestou, afirmando que *o louco não perdeu totalmente a razão, possui sempre uma reserva de normalidade relativamente ao seu delírio*¹²¹. Na verdade, para o alienista francês a loucura era uma patologia originada em factores morais¹²² – hábitos, paixões prejudiciais e pressão social – que atingia um indivíduo hereditariamente pré-disposto¹²³. No entanto – e este foi o seu contributo revolucionário –, porque cada “doente mental” tem, no seu entender, um *locus* racional, o psiquiatra pode actuar moralmente, isto é, psicologicamente, fazendo uso “da razão, de doçura e humanidade”¹²⁴, a exemplo de outros que humanizaram este fenómeno, caso do filantropo William Tuke (1732–1822) – negociante de chá que inaugurou, perto da cidade de York, Inglaterra, uma casa de recuperação psiquiátrica de carácter humanista – ou do médico florentino Vincenzo Chiarugi (1759–1820).

Para a consciencialização da necessidade de uma sistematização nosológica que viesse dar contextura humana, no domínio médico, contribuiu, precisamente, essa mudança de perspectiva: anteriormente “as descrições da insanidade baseavam-se sobretudo na observação do comportamento público

¹¹⁹ Ibidem, p. XXVIII: “ (...) l’émurgence de la discipline psychiatrique proprement dite dans le sillage de la Révolution française. Le moment de vérité où la folie devient l’objet de la connaissance clinique (...)”.

¹²⁰ Ibidem, p. XIV.

¹²¹ Ibidem, p. XXXII. Vê-lo-emos com Hegel, na *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z.

¹²² Porter, R., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, p. 201.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem. Ver ainda Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, 1994, p. XXXI: de acordo com Gauchet (o autor do prólogo), esta ideia, que há uma reserva de normalidade, proveio de uma concepção mais antiga de loucura (P. Pinel) “mania intermitente”, que, como o nome indica, revela que o problema maniaco é intermitente, não é constante (total), e o sujeito só delira se aceder a essa “extensão” de si, louca.

e das competências psicossociais”¹²⁵, enquanto que, na passagem para o século XIX, ganharam valor clínico, as experiências subjectivas, mais especificamente, o que o indivíduo sentiu e entendeu, factos, que revelavam o estado mental, ao qual, os psicólogos e os psiquiatras poderiam *aceder, sob a forma dialógica, usando o método da introspecção*¹²⁶.

A ontogénese e instituição da especialidade *Psiquiatria* no âmago médico teve uma evolução e um aperfeiçoamento decisivo, justamente, dissemos, com o surgimento e desenvolvimento desta *psicopatologia descritiva*¹²⁷, disciplina cujo gesto determinante foi o de ter conseguido realizar a interconexão dialéctica entre a descrição semiológica das categorias psiquiátricas – o léxico ou a terminologia nosológica – e a apreciação, percepção e oficialização de desordem/doença mental¹²⁸.

¹²⁵ Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 22: “(...) pre-nineteenth century descriptions of insanity mostly relied on the observation of overt behaviour and psychosocial competence”. A objectividade do diagnóstico, que já vinha da Grécia antiga, não levava em conta as nuances ontológicas da experiência subjectiva (ver p. 16). Ver ainda, relativamente à concepção moral e social do louco, a *História da loucura*, 2004, pp. 48 e 80 (por exemplo), de M. Foucault, e o texto de Norbert Elias, *O processo civilizacional*, Ed. D. Quixote, Lisboa, 2006, pp. 738 e seguintes. Segundo Foucault, a denominação de *louco* prendia-se mais com a *ideia de desestabilização moral e social* do que com a identificação de uma patologia e constituiu uma forma das elites dominantes (monarcas, burgueses e clero) imporem regras para expurgar tudo o que pudesse alienar o modelo onde assentava o seu poder.

¹²⁶ *Ibidem*. Trata-se de uma zona da psique onde alguns profissionais, como Moreau de Tours, quiseram chegar, usando, não apenas a conversação, mas também, drogas, com as quais provocavam alucinações e outros tipos de experiências sensoriais que, julgavam, abririam as “portas” da subjectividade.

¹²⁷ Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 15. A Psicopatologia descritiva é o sistema descritivo e cognitivo dos sinais e dos sintomas do comportamento anormal. Para que este sistema tenha sucesso é preciso (1)um léxico próprio e (2)os referentes – aquilo a que se refere esse léxico, os sintomas –, que “têm de ser ‘delineados’ ou ‘construídos’ “.

Tendo como modelo nosológico, as inovações do psiquiatra alemão Emil Kraepelin (1856-1926), os académicos da psiquiatria americana (A.P.A.) construíram um manual diagnóstico para a nova profissão, o *Diagnostic and Statistical Manual* (D.S.M.). A primeira edição surgiu em 1952 e tinha cerca de 100 páginas, a segunda é de 1968 com 134 páginas; a edição de 1980 já rondava as 500, e a de 1994, com 943 páginas, sofreu uma mudança: passou a orientar-se segundo *uma perspectiva orgânica das desordens mentais* (ver Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, pp. 213-214). De sublinhar que o número de *doenças e síndromes* oficiais subiu, de cerca de 180, para aproximadamente 365 em cerca de 40 anos. A quinta edição é de 2013.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 17.

A linguagem criada permitiu, num primeiro momento, analisar as categorias psiquiátricas antigas, quer dizer, *dissecar a vida psíquica mórbida*¹²⁹ – melancolia, mania, frenite, delírio, paranóia, catalepsia ou demência –, *manter alguns fragmentos dessa descrição, eliminar outros, e criar uma “nova nosologia” que, depois de 1830, apareceu na literatura médica da insanidade sob a forma de resumos e listas de sintomas a pesquisar*¹³⁰.

Trata-se de um momento fundamental, visto que esta metodologia, *claramente atomista, que analisa separadamente cada sintoma*¹³¹, é o modelo que transita para o século XX que, apoiado numa semântica nosológica de carácter científico, sustenta a operatividade causal que conecta os sinais, os sintomas e a vida mental com o comportamento humano, o modelo do *mecanicismo psíquico*¹³², cuja mentalidade, médica, se apoiará nos fármacos psicotrópicos. Estes, nascidos no século XIX com a descoberta do *curare*¹³³ e do *estudo da paralisia geral*¹³⁴ (1820), tornam-se o *centro da prática psiquiátrica do século XX*¹³⁵.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem: “(...) gave rise to the new nosology (...)”. Segundo Berrios, os modelos usados para esta primeira grande mudança da semântica nosológica foram fornecidos pelos dois ramos da Psicologia, o Associacionismo e a Psicologia das faculdades, base nosológica que conferiu estabilidade trans-epistémica às categorias psiquiátricas. Berrios diz assim no prefácio (p. xiii): “(...) algo como uma ruptura e uma remodelação afectou o discurso da insanidade durante a primeira metade do século XIX. Trabalhos posteriores apresentaram provas razoáveis que essa mudança fez nascer a nova linguagem dos sintomas mentais”. A tradução é nossa.

¹³¹ Ibidem, p. 17: “(...) dealing with symptoms as separate units of analysis (...)”.

¹³² É de sublinhar que a crítica de Thomas Szasz à psiquiatria começa justamente na linguagem usada e que, segundo ele, é a primeira coisa a eliminar se quisermos alterar o modelo. Vê-lo-emos na terceira parte da tese.

¹³³ É um grupo de substâncias que provocam inibição muscular. O resultado mais perigoso da sua acção é a morte por paragem respiratória. A referência descritiva destas drogas foi feita por Pietro d’Anghiera, no final do século XV, após um soldado ter sido morto numa expedição no Brasil por flechas envenenadas, justamente, com *curare*.

¹³⁴ Swain, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, 1994, p. 266.

¹³⁵ Ibidem, pp. 264-265. Principalmente a partir de factos como a estimulação artificial da malária para combater os efeitos neurológicos da sífilis, a indução do coma com insulina, o uso de barbitúricos, o aparecimento do lítio (o primeiro psicotrópico) em 1949 e os antipsicóticos (clorpromazina e imipramina), o diazepam (década de 1960’s) e a fluoxetina (a partir de 1987).

Cabe-nos agora denunciar a presença desse excesso de naturalismo atomista no seio das ciências que querem *tratar a consciência humana*, mostrando que o homem é, na sua essência, não apenas um organismo, mas especialmente agente, espírito livre e infinito, tese que aprendemos na *Antropologia*, embrião da *Filosofia do Espírito*, de Georg W. F. Hegel.

II

O ESPÍRITO E A LOUCURA SEGUNDO HEGEL

CAPÍTULO 1

Hegel: vida e projecto.

1.1 Prelúdio biográfico e filosófico.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido no dia 27 de Agosto de 1770 em Estugarda, foi o primeiro de sete filhos que Maria Magdalena Hegel e Georg Ludwig vieram a ter. Quatro faleceram durante a infância, um (Georg Ludwig) desapareceu servindo Napoleão na Rússia em 1812, e Christiane, três anos mais nova que o nosso filósofo, suicidou-se em 1832 depois de muitos anos de terapias psiquiátricas para resolver uma suposta histeria. Georg Wilhelm, gigante da cultura europeia, cuja *profundidade e impacto filosófico pode ser comparada apenas com os trabalhos de Platão, Aristóteles ou Kant*¹³⁶, faleceu em Berlim no dia 14 de Novembro de 1831, vítima de doença gastrointestinal.

Da sua obra consta, em termos gerais, o desfecho da Metafísica clássica, razão pela qual pode ser intitulado como “o último grego”, a conclusão da modernidade e do edifício do Idealismo alemão, tendo-se tornado o primeiro contemporâneo e o precursor da Fenomenologia que ocupou o final do século XIX e todo o século XX. As repercursões práticas da sua Filosofia – que vão desde a *metafísica do Ser, à Natureza, à Ciência, passando pela filosofia da linguagem e da consciência, atingindo as esferas*

¹³⁶ Houlgate, S., “G. W. F. Hegel: an introduction to his life and thought”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2011, p. 1.

*do Direito e do Estado, portanto, a Liberdade humana*¹³⁷ – são infundáveis: “procriou o Marxismo, o existencialismo, o pragmatismo americano”¹³⁸, influenciou a Teologia, a cultura política e foi, segundo, E. Gombrich, o “pai da história da arte”¹³⁹.

Para Hegel, admirador da cultura grega antiga, a revolução francesa (1789) significou a nova revolução, a renovação espiritual esperada desde os tempos em Tübingen (1788–1793) com os amigos Hölderlin e Schelling¹⁴⁰, assente na autonomia individual, quer dizer, na liberdade, móbil da sua força filosófica ou, de forma hegeliana, o gérmen ou a substância do seu projecto filosófico.

Nos anos de 1793–1796 – na sua estadia em Berna e antes de se mudar para Frankfurt como tutor (1797–1800) – dedicou-se ao estudo da religião cristã, num esforço frustrado para a *transformar numa religião da liberdade*¹⁴¹. Tal empenho, apoiado na filosofia kantiana, manifestava já a vontade de unificar conceitos opostos, a infinitude divina com a finitude humana para, assim, reforçar a autonomia individual ou, dizendo-o de outra forma, elevar a vida humana até à infinitude, recheando, no mesmo gesto, a transcendência divina com humanidade. Da angústia existencial que adveio desse fracasso, a chamada “crise de Frankfurt” (1797–1800), *nasceu o hegelianismo*¹⁴²: o projecto pessoal de edificar um sistema filosófico capaz de superar,

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Gombrich, E. H., “The father of art history”, in *Tributes: interpreters of our cultural tradition*, Cornell University Press, 1984, p. 51.

¹⁴⁰ Houlgate, S., “G. W. F. Hegel: an introduction to his life and thought”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. 2. Para um aprofundamento sobre o início da sua vida intelectual e as relações de amizade durante a vida académica pode consultar-se o texto de Harris, H. S., *Toward the sunlight, 1770-1801*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1972.

¹⁴¹ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1979, Présentation (= P), pp. 14-15.

¹⁴² Ibidem, p. 15.

preservando, as filosofias da sua época num todo onde a verdade do espírito humano pudesse habitar.

Contrariamente à suspeição lançada por Goethe, de que Hegel seria apenas um “pedagogo organizador de conhecimento já existente, mais do que um investigador ou criador de conhecimento”¹⁴³, para Bourgeois, a grande diferença da Filosofia de Hegel, relativamente a muitos outros géneros de discursos filosóficos, a sua *excepcionalidade*¹⁴⁴, deve-se a ela ter conseguido constituir “verdadeiramente um sistema”¹⁴⁵, facto, que acontece porque o *ser*, nela pensado, concorda com o movimento do pensamento que o pensa – a dialéctica que expõe o seu desenvolvimento e a sua natureza. Isso acontece porque “a ordem das razões do conhecer e a ordem das razões do ser, o processo lógico e o processo ontológico são idênticos e, no seu desenrolar, confirmam a afirmação de Hegel, de que ser e pensar são um só”¹⁴⁶. Este é o *princípio absoluto para todo o modo de compreender*¹⁴⁷: a marcha do pensamento, possuindo lógica, concorda com o objecto (o *ser* ou a *coisa* do discurso) que planeja mostrar e, por conseguinte, uma Filosofia deve *articular o sentido imanente e o processo de estruturação do conteúdo donde nasce esse sentido*¹⁴⁸. Trata-se de uma regra que possui um carácter prático para o exercício filosófico e, podendo aplicar-se

¹⁴³ Butler, C. e Seiler, C., *Hegel: the letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, p. 1: “(...) Goethe once surmised about Hegel (...) that he was a scholarly organizer of existing knowledge more than an original investigator or creator of new knowledge (...)”.

¹⁴⁴ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, (P), p. 7: “(...) la philosophie hégélienne est exceptionnelle (...)”.

¹⁴⁵ Ibidem: “Le système hégélien est, au contraire, véritablement un système (...)”.

¹⁴⁶ Ibidem: “en lui l’ordre des raisons de connaître et l’ordre des raisons d’être, le processus logique et le processus ontologique sont identiques et, en leur cours, vérifient l’affirmation de Hegel, qu’être et pensée ne font qu’un”.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 8: “(...) d’articuler le sens vraiment immanent, la structure manifeste de sons contenu”. Ver também: Hegel, G.W.F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, tradução de Carlos Morujão, I.N.C.M., Lisboa, 2013, introdução do tradutor (= IT), p. 20: “Para Hegel, o absoluto não é independente do processo da sua própria afirmação como unidade da diferença (...)”.

a qualquer área do quotidiano humano, é universal. Na medida em que actualiza – concretiza na realidade – *o universal das particularidades*¹⁴⁹ no indivíduo singular – como acontece na apresentação do espírito no seu desenvolvimento auto–produtor –, a Filosofia de Hegel confessa–se verdadeiramente universal e, confirmemo–lo, concreta.

Vale a pena citar B. Bourgeois, na sua apresentação da *Enciclopédia*: “Hegel é um homem que quis ser feliz, isto é, livre, e que acreditou poder sê–lo na existência filosófica. Descobriu nesta o cumprimento do seu voto originário de liberdade, a liberdade da qual a felicidade é a provação subjectiva. Essa liberdade da qual o saber hegeliano afirma ser a realização absoluta não é a liberdade formal ou abstracta (...), mas a liberdade real ou concreta do ser consigo mesmo”¹⁵⁰. A Filosofia, sistema da apresentação do Espírito, nasce justamente *da insatisfação consciente por parte do indivíduo que, ‘vivendo’ no formalismo, experimenta uma crise essencial por perda de unidade interior*¹⁵¹, donde, advém, é “a liberdade do pensar”¹⁵² que une, conservando todos os momentos do desenvolvimento do espírito, o todo real sistematizado.

Será já em Iena¹⁵³, em cuja universidade começa a leccionar no semestre de Inverno de 1801 – onde ficará até 1807 e onde

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 14: “Hegel est un homme qui voulut être heureux, c’est à dire libre, et qui crut l’être dans l’existence philosophique. Il découvrit en celle-ci l’accomplissement de son voeu originnaire de liberté don’t le Bonheur est l’épreuve subjective. Cette liberté don’t le savoir hégélien affirme être la réalisation absolue n’est pas la *liberté formelle* ou *abstraite* du *quant-à-soi*, la liberté de séparation d’avec l’être, qui, parce qu’elle a et fixe ainsi un Autre, absolutise ce qui la délimite, la determine, la nie, masi la *liberté réelle* ou *concrète du chez-soi*”.

¹⁵¹ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., Lisboa, 1990, (IT) p. 14.

¹⁵² Ibidem. A ideia central é a de que o início do filosofar é uma decisão instauradora, facto, que faz da Filosofia um acto de liberdade, “a liberdade do pensar”.

¹⁵³ Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. xvi. Ver ainda Butler, C. e Seiler, C., *Hegel: the letters*, 1984, p. 113. Como marco histórico da sua estadia em Iena, vale a pena recordar que, no dia em que termina de escrever a “Fenomenologia do Espírito”, 13 de Outubro de 1806, Hegel, vê Napoleão em reconhecimento da cidade (que bombardeara no dia anterior) onde, no dia seguinte, derrotará as

alarga o seu campo de estudos a temas da Física como as cores, o galvanismo, o movimento dos planetas ou a assuntos da Biologia como a Sífilis –, que o desconhecido Georg Wilhelm protagoniza *uma das entradas mais retumbantes da história da Filosofia*¹⁵⁴, a publicação da primeira obra filosófica “com uma audácia e uma segurança pouco comuns num estreante”¹⁵⁵: a “Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling”¹⁵⁶. Em 1808, aos 38 anos de idade, ruma a Nuremberg onde publica, em 1812, o primeiro volume da “Ciência da Lógica”¹⁵⁷ e onde fica até 1816. Vai então para Heidelberg onde, como Professor de Filosofia na Universidade, doutrina sobre História da Filosofia, Lógica e Metafísica, Antropologia e Psicologia, Filosofia Política, Estética e onde apresenta a *Enciclopédia*¹⁵⁸, que publicará no ano seguinte. Em 1818, ano de nascimento de Karl Marx, vai para Berlim, onde *inicia um curso sobre a Enciclopédia filosófica*¹⁵⁹ – uma organização resumida e estruturada do *modo como a razão humana consegue aceder ao saber absoluto*¹⁶⁰ –, cidade onde fica até morrer.

A *Enciclopédia* de Hegel consiste num manual estruturado sobre a auto-apresentação e engendramento da razão humana, no fundo, um esquema, que foi crescendo, destinado a auxiliar o jovem professor na tarefa lectiva. Graficamente simples e didáctico quanto à organização, abertura, desenrolamento e

tropas prussianas numa batalha histórica (*Batalha de Iena*) que aconteceu a 14 de Outubro de 1806, tendo tido como consequência a vitória e o alargamento do império francês.

¹⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, (I. T.) p. 7.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 8: “(...) em filosofia, com uma audácia e uma segurança pouco comuns num estreante”.

¹⁵⁶ Título completo do texto: “Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling, em relação com os ‘Contributos para uma mais fácil visão do estado da Filosofia nos começos do século dezanove’, primeiro fascículo de Reinhold”. Abreviamo-lo para o título dado por Carlos Morujão: *Escrito da diferença* ou *Differenzschrift*.

¹⁵⁷ O segundo volume aparece em 1813 e o terceiro em 1816.

¹⁵⁸ Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. xvii.

¹⁵⁹ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 39.

¹⁶⁰ Ibidem.

revelação do espírito, apresenta a sua maturação, desde a conformação mais indeterminada, a categoria lógica do Ser, até que chega à consciência de si consumado no mundo, como espírito absoluto. O aparecer desenvolvido do espírito e o processo íntimo que desenvolve esse *aparecer* – a especificidade filosófica de que falámos acima – alimenta-se internamente na capacidade que o espírito, ou a razão, tem para reflectir sobre si mesmo, na dialéctica, a marca distintiva de Hegel, que podemos definir como o ânimo do espírito ou *o acontecer plástico*¹⁶¹, *sem pressupostos*¹⁶², da razão; é aquela que desperta o acontecer do espírito e todo o seu encadeamento auto-compreensivo, desde o primeiro sopro ontológico do ser até ao saber absoluto: um “trabalho efectivo de reconciliação (..) entre o que é vivido e o que é pensado”¹⁶³. Isso é precisamente o que Berthold-Bond nos revela: “a filosofia de Hegel descreve a procura da consciência em superar a experiência do dualismo, sentir-se em casa, unida e em harmonia com o mundo”¹⁶⁴ de modo a fugir à dor infinita, o *absurdo, que é, no dizer de Camus, a percepção do abismo entre o desejo de edificar sentido e a falta dele*¹⁶⁵, qualidade da razão

¹⁶¹ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 34.

¹⁶² Houlgate, S., *The openings of Hegel’s Logic*, Purdue University Press, West Indiana, 2006, p. 4: “(...) Logic should be understood at once as a presuppositionless analysis of the basic categories of thought (...)”.

¹⁶³ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, pp. 14-15.

¹⁶⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, State University of Nova Iorque Press (S.U.N.I. Press), Nova Iorque, 1995, p. 66: “Hegel’s philosophie thus describes the quest of consciousness to overcome the experience of dualism, to find itself at home, united and in harmony with its world (...)”. É precisamente isso que está explícito na especulação filosófica: a união final entre os opostos. Ver por exemplo no texto *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 30, a diferença entre entendimento e a razão: “para o entendimento não existem quaisquer determinações objectivas absolutas, porém, existem para a razão”, daí, a incapacidade que o entendimento manifesta para resolver as antinomias que lhe surgem (finito/infinito, homem/natureza), assim, não atingindo o absoluto, conforma tudo a partir de uma posição unilateral, a sua (*versus* qualquer outra).

¹⁶⁵ Camus, A., “An absurd reasoning”, in *The myth of Sisyphus and other essays*, tr. J. O’Brien, Random House, Nova Iorque, 1955, 5, 21: “The absurd is born of this confrontation between the human need (for reason and meaning) and the unreasonable silence of the world”, citado em Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 66.

internamente dividida, experiência vivida pelo espírito no estágio antropológico onde o filósofo exhibe a edificação da consciência e onde aprofunda a nosografia, a nosologia e a perspectiva terapêutica do fenómeno da desordem mental ou *Loucura* (*Verrücktheit*) que, sendo objecto de estudo de Hegel, adquire uma intensidade e uma profundidade filosófica única, à qual podemos chamar *Ontologia da Loucura*.

1.2 A Filosofia como ciência: a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*.

A *Enciclopédia* “realiza o projecto onde se exprime a genialidade de Hegel”¹⁶⁶, e exhibe não apenas “o saber na sua universalidade”¹⁶⁷, mas o próprio pensamento como um todo vivo que se conhece à medida que se manifesta, não na absolutização da subjectividade que rejeita o outro diferente de si, mas na comunhão, um conceber (*begreifen*) que longe de ser uma dedução matemática, um *resultado transparente, pacífico e calmo, passa antes pela ruptura*¹⁶⁸ e pela força auto–produtiva da dialéctica do existir do espírito.

A obra está dividida em três grandes momentos que evoluem misturados: Lógica, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. A primeira edição, publicada em 1817, escrevia uma visão de conjunto da Filosofia sob a forma de parágrafos que

¹⁶⁶ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, (P.) p. 13: “(..) elle realize le projet où s’exprime la génialité de Hegel (...)”. Relativamente aos elogios a Hegel, ver, por exemplo, Hegel, G.W.F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, (IT), p. 8: “(...) o testemunho de Schiller (...) Hegel é considerado uma ‘profunda cabeça filosófica’ “.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 10: “(...) l’oeuvre qui expose le savoir en son universalité (...)”.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 9.

representavam os vários momentos da “mediação infinita que é o pensamento na sua vitalidade criativa”¹⁶⁹. Era uma sinopse dos princípios fundamentais que guiavam Hegel no dia-a-dia lectivo: “a necessidade de pôr nas mãos dos meus auditores um fio condutor para as minhas lições de Filosofia é o motivo mais imediato para que eu faça aparecer esta visão de conjunto do âmbito total da Filosofia”¹⁷⁰. Reservava, no entanto, “o pormenor para exposição oral”¹⁷¹; o seu método de ensino, para o qual “nunca utilizou compêndios alheios”¹⁷², era o seguinte: lia um parágrafo que condensava o essencial, um momento ou uma fase de maturação do espírito, e depois *explicava-o livremente*¹⁷³, quer dizer, expunha a dialéctica interna que o determinava, isto é, revelava o modo como a razão, o espírito humano, partindo de uma concepção ou experiência, sobre si e/ou sobre o mundo, a compreendia e assimilava no todo de significado e a forma através da qual avançava, desde o conhecimento de si, no imediato, até à realização consciente no mundo, o saber de si concretizado no envolvimento com os outros e a consequente auto-consciência da universalidade, a saber, o poder ser livre de se realizar. Nas palavras de Bernard Bourgeois, a *Enciclopédia* é “o discurso pelo qual, no elemento universal do saber filosófico, o absoluto manifesta a sua vida racional e completa assim a sua absolutidade”¹⁷⁴. Para Richard Kroner “a *Enciclopédia* é a

¹⁶⁹ Ibidem, p. 11: “les parties de l’Encyclopédie sont les points de passage de l’infinie transition, de l’infinie médiation qu’est la pensée en sa vitalité créatrice”.

¹⁷⁰ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 133: Prefácio da 1ª edição da Enciclopédia (1817).

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. 1, tradução de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988, (IT), p. 28: “Hegel nunca utilizou compêndios estranhos; pelo contrário, fez a maior parte dos seus cursos segundo as suas próprias publicações (...)”.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, (P) p. 39: “(...) elle se présente comme le discours par lequel, dans l’élément universel du savoir philosophique, l’absolu manifeste sa rationnelle et accomplit par là son absoluité”. De realçar que, para Hegel, “o absoluto é o espírito” (§ 384).

exposição mais rica e mais acabada que o Idealismo alemão experimentou”¹⁷⁵, *a morada do espírito*¹⁷⁶.

A ideia de um esquema filosófico era a de aliviar, justamente na interrupção entre parágrafos, a intensidade dialéctica da evolução da razão especulativa – a auto-determinação do espírito, desde que acorda na natureza, até ao momento em que se efectiva como Ideia, no Espírito absoluto, onde se sabe a si mesmo livre – para, dessa forma, facilitar, tanto a apresentação como a aprendizagem da Filosofia.

Encontramos a ideia de comunhão, não apenas nos tópicos específicos do seu pensamento, mas também na dimensão global, na vontade para *reconciliar as várias filosofias do seu tempo*¹⁷⁷ que, bloquearam na tentativa de *realizar a liberdade*¹⁷⁸. Foram elas, segundo Hegel, o subjectivismo kantiano-fichteano e o formalismo teológico que, incapazes de *produzir uma sistematização filosófica organizada, um organismo filosófico em devir que integrasse em si as oposições categóricas clássicas da Filosofia, espírito e matéria, alma e corpo, fé e racionalidade, liberdade e necessidade, finitude e infinitude, objectivo e subjectivo, ser e não-ser*¹⁷⁹, não chegaram a produzir uma “verdadeira Filosofia”¹⁸⁰. Referia-se, Hegel, à *Aufklärung*, que

¹⁷⁵ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1961, citado em Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, (P) p. 12.

¹⁷⁶ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 13.

¹⁷⁷ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 14. Ver ainda Hegel, G.W.F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, (IT) p. 12. Hegel chama *reflexão* ao ponto de vista da racionalidade filosófica que se fixa na desunião dos opostos (por exemplo, homem e natureza, Deus e mundo), o sistema fichteano, “uma filosofia em que a cisão entre o sujeito e o objecto é superada apenas subjectivamente (...) diante do sujeito (...) permanece uma multiplicidade de objectos (o não-Eu fichteano), desprovida de espírito e apenas sintetizável graças à imaginação produtora” (p. 17); Kant também não escapa à crítica de Hegel relativamente à incapacidade em chegar ao saber efectivo (p. 14). A Filosofia é especulativa, justamente, porque consegue reconciliar os opostos dialecticamente, processo pelo qual, cada um se revê no seu outro (p. 15).

¹⁷⁸ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, (P.) p. 15.

¹⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 38.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 35: “(...) cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia (...)”.

mostrou ser, afinal, uma filosofia de antíteses, formal, imóvel e imobilizadora das categorias do pensamento que cristalizou numa hostilidade insolúvel, num subjectivismo unilateral, tendo-se transformado, por conseguinte, numa filosofia que se petrificou cindida no seu íntimo, “sem espírito”¹⁸¹.

O primeiro ensaio filosófico de Hegel, escrito no final do seu período em Frankfurt, datado de 14 de Setembro de 1800, o “Fragmento de Sistema”¹⁸² foi já, justamente, uma crítica a esse modo reflexivo de fazer filosofia e criticava a estagnação do entendimento sob a forma de teses unilaterais que não se desenvolviam até ao saber integrador que conciliava as diferentes perspectivas num todo de conhecimento especulativo, um sistema que apreende o diverso na sua universalidade, numa unidade necessária e livre.

Segundo Hegel, só seria possível ao auto-movimento livre fluido da razão alcançar o patamar da realização de si mesma, vendo-se, isto é, tendo consciência de si mesma realizada, atingindo a sua verdade, se se transfigurasse como *ciência*¹⁸³, justamente porque só como ciência é que é possível ao pensamento filosófico libertar e integrar as categorias opostas da razão num *tudo* de diferentes, concebendo-as “como vida e como espírito”¹⁸⁴. Dizendo-o de outra forma, para atingir o absoluto que, para Hegel “é o espírito”¹⁸⁵, “a reflexão, através de um modo

¹⁸¹ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 35: “(...) um filosofar superficial e sem espírito (...)”.

¹⁸² *Systemfragment von 1800*, nomeado por Herman Nohl, foi publicado apenas em 1907.

¹⁸³ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, pp. 39 e seguintes. Prefácio ao sistema da ciência (1807), tradução de Manuel J.C. Ferreira.

¹⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 16: “A tarefa do filosofar é libertar do seu turpor as oposições (...) situar a cisão no próprio absoluto e concebê-lo como uma totalidade preche de tensões, como vida e como espírito”.

¹⁸⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 384: “Das absolute ist der Geist”.

de pensar não excludente”¹⁸⁶, numa dialéctica totalizadora, reúne as antinomias num todo de sentido e eleva-as, conforme o afirmou no “Prefácio ao sistema da ciência” – a “Fenomenologia do espírito” – ao *estatuto de ciência*¹⁸⁷, o meio onde *habita a verdade*¹⁸⁸. Assim, como ciência, a Filosofia, “rompe com a subjectividade particularizada, com a contingência do que é só o ‘meu’ pensar e o que é exclusivamente ‘meu’ são preconceitos, crenças, opiniões, tudo aquilo a que adiro sem pensar, ela obriga ao despojamento de si como fundamento do conhecimento”¹⁸⁹. Nesse patamar, o da razão especulativa, conciliadora, pode o espírito realizar a sua essência, a liberdade, concretizar o seu *conceito* e atingir a infinitude da verdade, a única “que pode ter interesse e valor para o espírito”¹⁹⁰. A Filosofia deve, por isso, *aniquilar-se como entendimento separador, limitante, estéril e ascender à razão – à Ideia – que medeia e apreende o Todo do saber e converter-se, como Hegel ambiciona, num sistema de ciência*¹⁹¹, justamente o que acontece ao espírito no seu estágio antropológico: para que a vida psíquica – a vida do espírito na sua relação com a natureza corporal – gere consciência, deve apreender-se, não como a soma de um corpo e uma alma, mas como um todo espírito-corporalizado.

A filosofia que Hegel procura, reorganizadora do *reino do espírito*¹⁹², deverá seguir um método que privilegie, não a

¹⁸⁶ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, (IT) p. 15: “A evolução de Hegel vem determinada pela busca da superação da reflexão, através de um modo de pensar não excludente (...)”.

¹⁸⁷ Ibidem, pp. 29-30. Prefácio ao sistema da ciência (1807), tradução de Manuel J.C. Ferreira.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 40.

¹⁸⁹ Ibidem, (IT) p. 16: “A ciência, que é o universal em acto, rompe com a subjectividade particularizada, com a contingência do que é só o ‘meu’ pensar e o que é exclusivamente ‘meu’ são preconceitos, crenças, opiniões, tudo aquilo a que adiro sem pensar; ela obriga ao despojamento de si como fundamento do conhecimento científico: ‘Saber o verdadeiro implica desembaraçar-se da sua subjectividade (...)’”.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 138.

¹⁹¹ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 16.

¹⁹² Ibidem, p. 35.

exterioridade, mas o desenvolvimento interior porque, como vimos, “o verdadeiro como concreto só é como desenrolando-se em si e retomando-se na unidade, isto é, como totalidade”¹⁹³. Tal modo de desvelamento baseia-se na dinâmica interna do próprio pensar, que verifica, não apenas a existência de uma necessidade interior de auto-concepção e a liberdade do *conceito* do espírito na efectivação de si próprio, mas também o *carácter silogístico do próprio sistema*¹⁹⁴. Este é, no fundo, a prova da sua veracidade: que o sistema deve poder demonstrar que “o espírito absoluto se explicita no próprio pensar”¹⁹⁵.

O que dissemos acerca da sistematicidade científica da Filosofia e do seu carácter conceptivo, vale para perceber a origem da *Loucura*, justamente porque esta, como veremos, se caracteriza ontologicamente como contradição interior no seio da razão, inflexibilidade particular do pensamento reflexivo que a *nova filosofia procura superar*¹⁹⁶. Surge-nos aqui uma tensão dialéctica que vamos encontrar ao longo da tese: sendo a loucura, até então, o resultado da acção de entidades exteriores sobre a natureza humana, *poderes sobrenaturais, invasão espiritual, demónios*¹⁹⁷, atingindo a liberdade, percebida como dinamismo e flexibilidade ilimitada da razão, com Hegel, este antagonismo aparece no íntimo da própria razão, quer dizer, tanto a necessidade lógica do pensar sistemático como a liberdade, a possibilidade de ser, que caracteriza a própria essência do espírito, donde emerge a loucura, habitam o âmago espiritual e constituem o centro desta conflitualidade intra-psíquica originária, a necessidade que a espiritualidade tem de

¹⁹³ Ibidem, § 14.

¹⁹⁴ Ibidem, (IT) p. 34.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 20: “O último e o supremo, a ideia activa ou o espírito absoluto explicita-se no próprio pensar”.

¹⁹⁶ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, pp. 15-16.

¹⁹⁷ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, pp. 10-14.

compreender a própria natureza pulsional e a liberdade de que goza para o fazer, concebendo-se como consciência, *Eu*.

Os primeiros esboços do seu sistema terão sido escritos por volta de 1802/1803. Em 1805 anunciou, Hegel, a obra e apresentou a primeira parte, a introdução ao sistema, já mencionado acima, em 1807¹⁹⁸, que designou como “Fenomenologia do espírito”¹⁹⁹ e que se irá ocupar das primeiras figuras do espírito no caminho dialético para o saber absoluto, enquanto que a segunda parte, desembaraçada já das cisões da consciência e entregue ao “processo do ser como saber enciclopédico”²⁰⁰, seria constituída pela Lógica – como Filosofia especulativa – e pelas Filosofia da Natureza e do Espírito²⁰¹. Se a primeira parte do Sistema acabou por se tornar um texto independente, a segunda firmou o programa mesmo da *Enciclopédia* que hoje conhecemos.

Em 1810/1811, pressionado pelas *Normas Gerais da Organização* das instituições públicas de ensino e pelos programas escolares, expôs pela primeira vez, como sistema organizado, o esboço da sua *Enciclopédia*, há muito querida e anunciada, com o título “Propedêutica filosófica”²⁰². Sobre esta lecionou em 1816 na Universidade de Heidelberg, publicando-a oficialmente em 1817, agora já, com o título definitivo, “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio”²⁰³, o “resultado da sua actividade

¹⁹⁸ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, Ed. 70, 1988, (IT) pp. 16-17.

¹⁹⁹ *Phänomenologie des Geistes* (1807).

²⁰⁰ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 26: “(...) le processus même de l'être comme savoir encyclopédique”.

²⁰¹ Ibidem, p. 27. Hegel, em 1805, chamou a estas duas dimensões, “Filosofia do Real” (*Realphilosophie*).

²⁰² Ibidem, p. 28: *Philosophische Propädeutik*. Ver também Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 22.

²⁰³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, A. Oswald, Heidelberg, 1817 (1ª edição); a 2ª edição foi publicada em 1827 e a 3ª edição, além de ter sido publicada em 1830, tem outra diferença: foi editada por Oswald-Winter. O título pode ser traduzido em português para “Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome” ou “Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio” (do alemão *Grundrisse*, compêndio, epitome, resumo, esboço). Podemos aceder ao número de publicações de cada edição no texto de Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des sciences Philosophiques, I, La*

pedagógica”²⁰⁴ que estabelecia “o verdadeiro método do conhecimento filosófico”²⁰⁵: um saber que extingue, unindo, necessária e livremente, as oposições categoriais do pensamento na sua singularidade universal, à qual ascende o saber especulativo da razão. Esta tese demonstra que o pensamento só alcança a própria verdade na Filosofia especulativa, precisamente, onde, e quando, o *Conceito* do espírito se manifesta livremente e ascende até ao saber absoluto: o saber de si. Eis o projecto enciclopédico de Hegel e a base filosófica desta tese.

Dez anos depois, em 1827, estando Hegel já em Berlim, foi publicado, como se se tratasse de uma nova obra – com cerca do dobro das páginas e, aproximadamente, cem parágrafos mais –, a segunda edição para, três anos mais tarde, surgir, melhorada, mais esclarecida, *provida de ampliações de conteúdos e*

Science de la Logique, 1979, citado acima, nas pp. 63-65. De sublinhar que o texto enciclopédico hegeliano, juntamente com os aditamentos (Zusätze) dos alunos do filósofo, foi publicado em três volumes, Lógica, Natureza e Espírito, respectivamente em 1840, 1842, 1845 por editores diferentes (Henning, Michelet e Boumman).

Relativamente à Filosofia do Espírito, para M. J. Petry (*Hegel's Philosophy of subjective spirit, Introductions*, D. Reidel Publishing Company, Holland, 1979, pp. cxii-cxiii), é uma desilusão, não só o facto do manuscrito da *Enciclopédia* de 1830 ter desaparecido, mas também a constatação de que só sobreviveram três conjuntos de apontamentos das suas aulas, tendo em consideração que Hegel lecionou sobre a Filosofia do Espírito desde 1817 a 1830 com *uma elevada taxa de assitência*: (1) as 204 páginas dos apontamentos de H. Hotho (do período do Verão de 1822), (2) as 383 páginas de K. von Griesheim (do período do Verão de 1825) e (3) as 243 páginas de H. von Kehler (também do período do Verão de 1825). As últimas duas séries de apontamentos são as que trazem, segundo Petry, maior valor acrescentado, razão pela qual, fazem parte da sua edição.

Segundo Jon Mills, no texto *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, State University of Nova Iorque Press, 2002, p. XIII, “a edição de Petry é uma reprodução fotográfica do texto original de Hegel publicado em 1830, com as anotações e comentários (Zusätze) adicionados por Boumman aquando a sua republicação em 1845, revelando também as variações entre as edições de 1827 e 1830”. De acordo com Manuel J. Carmo Ferreira, no texto *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 130, o trabalho de M. J. Petry é “monumental” e de “reconhecimento unânime”. Segundo Stephen Houlgate, *The openings of Hegel's Logic*, 2006, p. 77, “a Filosofia de Hegel é mais clara e mais acessível em alemão do que em inglês, mas a sua argumentação não depende das peculiaridades da linguagem alemã. Pode, por isso, ser traduzido para, ou reescrito em, outras línguas que não a alemã” (a tradução é nossa).

²⁰⁴ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 28.

²⁰⁵ Ibidem, p. 36.

*reordenações conceptuais*²⁰⁶, feitos ao longo das três divisões internas – Lógica, Natureza e Espírito –, a terceira edição.

1.3 O hegelianismo, filosofia real.

O objectivo deste ponto consiste em aprofundar alguns tópicos e demonstrar que a filosofia de Hegel, bem como a sua concepção de Espírito (*Geist*), não é abstracta, mas sim concreta, facto, que faz cair por terra os principais comentários depreciativos que, acomodados pelo tempo, enublaram a beleza do próprio filosofar. Concentraram-se, aqueles, sobretudo em reduzir o hegelianismo a uma filosofia formalista e abstracta, narcisística, dotada de uma racionalidade desligada da vida concreta. Em boa verdade, é preciso deixá-lo claro, críticos de Hegel, como Nietzsche, Kierkegaard, Feueurbach, Schopenhauer, B. Russel, K. Popper ou Deleuze, *desconheceram, na verdade, a sua Filosofia*²⁰⁷.

Uma das críticas que mais ecoou proveio de Marx – que mais tarde se retratou – que dizia que Hegel deduzira o concreto, por exemplo, a propriedade, as instituições ou o estado, *partindo*

²⁰⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 26.

²⁰⁷ Houlgate, S., *The openings of Hegel's Logic*, 2006, p. 1: "Hegel (...) reviled (...) by people who often have little idea of what he actually wrote or said". Ver ainda o texto de C. Malabou, *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 197, que refere que alguns críticos chegam a apelidar o hegelianismo de *sistema quieto*; ora, segundo Berthold-Bond, no *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, na página 106, "Hegel provoca uma reavaliação da verdade. A verdade deixa de residir na imobilidade serena das formas platónicas (...)", ou seja, não é estática, antes, é dinâmica, processo em desenvolvimento. As suspeições chegaram mesmo à sua índole política, tendo sido injustamente acusado de estar "associado a figuras reaccionárias do estado prussiano" (Houlgate, S., "G. W. F. Hegel: an introduction to his life and thought", in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. 6).

*da lógica abstracta*²⁰⁸. Tal suspeição tinha sido lançada por um ex-aluno de Hegel, Feuerbach, mais tarde criticado pelo próprio Marx, por ter feito aquilo mesmo que criticava no seu professor, isto é, ter construído a *objectividade social a partir de uma intuição teórica em vez de partir da actividade humana*²⁰⁹. Kierkegaard cometeu o mesmo erro: sugeriu que “Hegel teria expulsado a vida do sistema da Filosofia como puro pensar, e reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstracções que uma mulher ou um homem não poderia habitar”²¹⁰, para depois, assinando com o pseudónimo de *Anti-Climacus*, ter escrito o texto “Doença até à Morte”²¹¹ onde *procura apresentar as características formais de uma ontologia que pudesse explicar as tendências humanas para estados mórbidos como o desespero e a dor existencial, vividos nalguns estados da condição humana*²¹².

Hegel claramente antecipou esta problemática, que será objecto da psicanálise, tendo demonstrado a coexistência íntima do corpo e do espírito: “o objectivo do idealismo absoluto de Hegel é mostrar que toda a filosofia dualista é definitivamente falsa – que a alegada hipótese do senso comum de um mundo externo totalmente ‘outro’ da mente, é uma ilusão”²¹³.

Neste sentido, para Schelling, é difícil imaginar como pode a Filosofia de Hegel, que “tem a natureza como conteúdo e a

²⁰⁸ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, 1978, Introduction (introdução feita pelo tradutor (= I), pp. xiv-xv.

²⁰⁹ Ibidem, p. xv.

²¹⁰ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 131: “(...) dito de Kierkegaard (...) a concepção de que Hegel teria expulsado a vida do sistema da filosofia como puro pensar, e reduzido o pensamento filosófico a um conjunto de abstracções que uma mulher ou um homem não poderia habitar”.

²¹¹ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 60.

²¹² Ibidem.

²¹³ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 64: “The aim of Hegel's absolute idealism system is to show that all dualistic philosophy is ultimately false – that the purportedly common-sense hypothesis of an external world which is entirely ‘other’ from the mind is an illusion”.

percepção da natureza como guia”²¹⁴, ser considerada um sistema abstracto. Michael J. Petry, na introdução que faz à tradução da *Enciclopédia*, partilhando o conhecimento de que alguns alunos de Hegel se queixaram do carácter “obscuro” e *difícil*²¹⁵ da sua linguagem, considera-o um filósofo claramente realista: “o objectivo global da Filosofia do Espírito Subjectivo é efectuar, o mais precisa e compreensivelmente, um estudo dos factores constituintes imediatos envolvidos na nossa actividade comum como seres conscientes”²¹⁶, ou seja, perceber como é que vivemos e tomamos consciência do mundo, tornando-nos simultaneamente conscientes de nós mesmos.

Para consolidar a concepção de que o hegelianismo é, de facto, uma filosofia do mundo, tangível, real, é preciso sublinhar que a sub-estrutura lógica que subjaz ao movimento dialéctico do *Conceito* do espírito constitui, juntamente com o Empirismo e com o Realismo, os princípios gerais que consolidam todo o sistema da Filosofia de Hegel, cujo *conteúdo é, exactamente, o material empírico*²¹⁷. Deste modo, os sentimentos, as sensações e a intuição – provindas do que o sujeito experimenta –, no fundo, o realismo, somado ao conhecimento que o sujeito daí edifica, conhecimento empírico, conectado com as categorias básicas do pensar, a lógica, constituem os tais *princípios gerais* do sistema que depois, no decorrer da reflexão que lhes dedica Hegel, ganham a expressão e a forma filosófica própria de um sistema: “um universal concreto que se constitui num desenvolvimento

²¹⁴ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, 1978, p. xv. Trata-se de um comentário de Schelling aos críticos de Hegel: “Hegel (...) having nothing but nature as its content and the perception of nature as its guide (...)”.

²¹⁵ Ibidem, p. xvi.

²¹⁶ Ibidem, p. xix: “(...) the overall objective of the Philosophy of Subjective Spirit is to carry out as accurate and comprehensive a survey as is possible of the immediate constituent factors involved in our ordinary activity as conscious beings”.

²¹⁷ Ibidem, p. xx.

onde a identidade está sempre dependente da reflexão no outro”²¹⁸. Isto é precisamente o que no-lo testemunha Bourgeois, para quem o filósofo “nunca deixou de condenar as abstracções e o subjectivismo que absolutiza o Eu abstracto”²¹⁹, tendo inclusivé, no decurso da actividade filosófica, procurado “esquecer a sua própria subjectividade – que como tal é um obstáculo ao pensamento”²²⁰.

Também para F. Nicolin e O. Pöggeler, o trabalho filosófico de Hegel não é uma “simples teoria”²²¹, refere-se ao real e *reflete sobre, e com, os sentimentos*²²² que participam, assim, na verdade do conhecimento, justamente, o que nos testemunha Berthold-Bond relativamente à não unilateralidade do pensar, portanto, à *enorme importância da experiência subjectiva*²²³, quer dizer, ao facto do narcisismo filosófico “Eu=Eu” fichteano não se aplicar a Hegel: “o pensamento requer a alteridade pois é intrinsecamente universal, é ser-com-os-outros, e torna-se vazio quando se retrai para a interioridade narcisística do ‘Eu sou Eu’ “²²⁴. O próprio irracional involuntário, contrariamente à suspeita comum de que o hegelianismo é exclusivamente racionalista, afinal, é interior à racionalidade, cogitação, que desenvolveu ao

²¹⁸ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, Centro de Filosofia, Lisboa, 2006, p. 35: “O sistema é, conseqüentemente, um universal concreto que se constitui num desenvolvimento onde a identidade está sempre dependente da reflexão no outro”.

²¹⁹ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 9: “(...) n’a jamais cessé de condamner les abstractions, le subjectivisme qui absolutise le Moi abstrait (ici le Moi des interprètes incapables de s’abandonner à la Chose même) (...)”.

²²⁰ Ibidem, p. 7: “(...) sa propre subjectivité – qui comme telle est un obstacle à la pensée (...)”.

²²¹ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas*, vol. 1, 1988, (IT) p. 21: “Hegel não crê que o trabalho filosófico seja ‘simples teoria’ “.

²²² Ibidem, p. 15: “(...) a reflexão deve unir-se ao sentimento para que possa brotar um saber especulativo”.

²²³ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 219. É o comentário de Berthold-Bond ao artigo de Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, *International philosophical Quarterly* 8, nº 3, 1968.

²²⁴ Ibidem, p. 52: “For Hegel, thought requires otherness, since it is intinsically universal, a being-with-others, and becomes empty when removed into the narcissistic interiority of ‘I am I’ “. Ver ainda o texto *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 30: “(...) Eu=Eu, é o princípio do sistema de Fichte (...)”.

*longo da sua obra, na ética, na estrutura da acção, na ontologia da alienação e na filosofia da linguagem, tendo claramente antecipado a filosofia de Nietzsche e a psicanálise freudiana que defenderão que por detrás da consciência e do agir humano, reside o involuntarismo pulsional*²²⁵.

1.4 A necessidade e a tarefa da Filosofia.

Se a necessidade (*Bedürfnis*²²⁶) da Filosofia nasce em cada presente histórico, da “consciência de um povo infeliz, em que a cisão domina”²²⁷ porque a *razão renunciou a si mesma*²²⁸ e inibiu o acesso ao *absoluto* – que, para Hegel, *não é um axioma a partir donde tudo se deduz*²²⁹, mas o culminar do trabalho especulativo da razão –, “a tarefa da Filosofia”²³⁰, tal como o filósofo a apresenta na *Enciclopédia*, é dar a compreender (*fassen*²³¹) o auto–desenvolvimento e a auto–revelação da *essência do espírito*, a liberdade, *no seio mesmo desse trabalho auto–conceptivo, a efectivação do Conceito*²³², que Hegel já clarificara

²²⁵ Ibidem, p. 120.

²²⁶ *Bedürfnis*: carência de.

²²⁷ Ferreira, M., *Hegel e a justificação da Filosofia*, I.N.C.M., Lisboa, 1992, p. 71.

²²⁸ Hegel, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 40. Ver também: Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 100: apresentação de Manuel J. C. Ferreira do Prefácio à “Ciência da Lógica”.

²²⁹ Ibidem, p. 49. É a crítica à ideia de que uma proposição absoluta fosse necessária para explicar tudo.

²³⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 384: “(...) die Aufgabe der Philosophie (...)”.

²³¹ Do alemão *fassen*, agarrar, conter, compreender.

²³² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 384: “(...) das Wesen ist, in seinen eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgaben der Philosophie (...)”.

no seu *Differenzschrift*: a necessidade da Filosofia é revelar o que “já está presente”²³³, o *absoluto*, ou seja, o espírito.

Tendo em consideração, justamente, que a Filosofia, conforme a compreendeu Hegel, começa sem axiomas, sem pressupostos, com o puro pensar, assim, deve mostrar-se o movimento da reflexão filosófica, ou seja, expor a conexão interna – a necessidade (*Notwendigkeit*²³⁴) – que conecta organicamente todos os elementos da realidade²³⁵ pensados sob a forma de sistema. Essa necessidade essencial, a liberdade, revela-a a Filosofia, não é uma categoria oculta ou um princípio motor inacessível, mas actividade manifesta, existir conceptivo: “o resultado final da Filosofia da Natureza e, logo, da Lógica, é provar a necessidade do Conceito do espírito. A ciência do espírito, por sua vez, deve verificar o Conceito através do seu desenvolvimento e actualização”²³⁶, efectivação que acontece, relembramo-lo, por necessidade interna que avança na direcção da sua verdade. Aquilo que foi concebido e está aqui é real, quer dizer, concorda com o seu *conceito*, o gérmen, eis o momento que actualiza a sua Ideia. Hegel di-lo do seguinte modo: “a Filosofia deve, por isso, compreender o espírito como o necessário desenvolvimento da Ideia eterna concebida”²³⁷, assim, relativamente ao tema aqui

²³³ Hegel, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 40: “(...) o próprio absoluto (...) já está presente (...)”.

²³⁴ *Notwendigkeit*: necessidade, inevitabilidade, que forçosamente tem de acontecer.

²³⁵ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, *Introductions*, p. xix: “On Hegel’s analysis, the relationships with objectivity in sensation, feeling, attention, and intuition are the constituents of thought in that it could not be what it is unless it included or presupposed them (...)”. Na verdade, a Filosofia é o Sistema total organizado dos princípios gerais que estruturam a matéria empírica, o mundo, pensado e exposto sob a forma filosófica (ver ainda as pp. xx-xxii).

²³⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 381-Z: “Zu ihrem Endresultate muß daher die Naturphilosophie – und mittelbar die Logik – den Beweis der Notwendigkeit des Begriffs des Geistes haben. Die Wissenschaft vom Geist ihrerseits hat diesen Begriff durch seine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren”.

²³⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379: “Die Philosophie muß daher den Geist als eine notwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen und dasjenige, was die besonderen Teile der Wissenschaft vom Geiste ausmacht, rein aus dem Begriffe desselben sich entfalten lassen”.

proposto, podemos aceitar a perspectiva de que há saúde mental quando a capacidade dialéctica conceptiva não está bloqueada. Por conseguinte, afirmar que o espírito se desenvolve necessariamente é sinónimo de que ele é livre para se desenvolver, daí, a Filosofia deve tomar como seu objecto de estudo – como a *sua alma*²³⁸ –, a auto-determinação da liberdade, já que “toda a religião e ciência se orientaram para este objectivo, e a história do mundo deve ser entendida a partir deste impulso”²³⁹.

Podemos, deste modo, estabelecer que todas as formas particulares do espírito, manifestações e determinações, são actualizações do *conceito*, o seu embrião, que contém e faz desenvolver o ideal do espírito, facto que motiva e dirige o pensar filosófico para os elementos nucleares, a liberdade e o *conceito* consistindo este último, naquilo que o espírito é em gérmen, e a liberdade, aquilo que o anima para se auto-produzir. Assim, se o espírito é este produzir-se, a liberdade que nutre o gérmen é precisamente a essência. Deste jeito, a liberdade é exactamente aquilo que o espírito quer *ex-pôr*, revelar, fazer existir, e fá-lo, por intermédio do seu *conceito*.

Porquê a Filosofia, e porque não a Psicologia, para chegar a compreender o espírito humano? Segundo Hegel, há dois tipos de Psicologia: (1)a Racional, “metafísica abstracta do entendimento”²⁴⁰ ou *Pneumatologia*, para quem o espírito é uma essência velada e apenas apreensível numa lógica racional, e (2)a Empírica, para quem *o conhecimento provém da experiência*²⁴¹. Ambas

²³⁸ Ibidem, § 384: “(...) der Begriff und die Freiheit (...) ihre Seele ist (...)”.

²³⁹ Ibidem: “Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religionist, Gott als Geist zu erkenne zu geben”. Ver também Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 39.

²⁴⁰ Ibidem, § 378: “abstrakter Verstandesmetaphysik”.

²⁴¹ Ibidem.

“consideram que o espírito é um objecto”²⁴², critica Hegel, quando, na verdade, ele é *natureza viva, processo de auto-realização*²⁴³ e *ex-posição*, isto é, actividade viva.

Enquanto que a *Pneumatologia* permanece em considerações metafísicas estéreis, a *Psicologia Empírica* considera o espírito na sua generalidade e revela-se *incapaz de demonstrar que as particularidades especiais que o determinam provêm da auto-realização do conceito*, fracassando na tentativa de compreender que o espírito *tem estas ou aquelas determinações, e não outras, por necessidade*²⁴⁴. Já no-lo prevenira, Hegel, no seu “Fragmento da Filosofia do espírito” (1822/1825), que estas psicologias não chegam a interiorizar a necessidade, portanto, a liberdade da determinação do espírito e limitam a noção de consciência e de pensamento: falham na compreensão de que “o objecto da ciência do espírito só pode ser o espírito vivo, cujo conhecimento passa por apreender a imanência do seu Conceito à necessidade do seu desenvolvimento”²⁴⁵. Ou seja, que o auto-desenvolvimento do espírito, isto é, a auto-realização do seu *conceito* é um acontecimento interior necessário.

Enquanto que o raciocínio das ciências empíricas considera que os seus objectos de estudo – no caso da psicologia, a alma e o espírito – *se relacionam entre si mediante a exterioridade*, da mesma forma que os objectos físicos, *o pensamento especulativo, próprio da filosofia, deve elevar-se acima do entendimento finito*

²⁴² Ibidem, § 378-Z: “(...) der Geist als ein Ding betrachtet(...)”.

²⁴³ Ibidem, § 381-Z.

²⁴⁴ Ibidem, § 378-Z: “(...) dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Notwendigkeit zu liefern, daß im geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind”.

²⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Ein Fragment zur Philosophie des Geistes*, 1822-1825, citado em Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, 1978, p. 98: “(...) zum Gegenstand der Wissenschaft vom Geiste nur den lebendigen Geist, und zur Form des Erkennens nur dessen eigenen Begriff und nach der Nothwendigkeit seiner immanenten Entwicklung, haben kann”. Este “fragmento” é o esboço, feito entre os anos de 1822 a 1825, daquilo que será, na edição de 1827, a Introdução à Filosofia do Espírito (§§ 377-380 da edição de Boumman da *Enciclopédia*). Ver a nota explicativa “25,18” em Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, *Introductions*, p. 148.

*mostrando que existe uma necessidade absoluta que alimenta interiormente a auto-determinação do espírito*²⁴⁶. Na apresentação do Espírito Subjectivo (§ 387), Hegel reitera a crítica à Psicologia tradicional, sublinhando que a sua narrativa oficial coisifica a liberdade humana na medida em que defende *que o espírito e a alma são pressupostos (vorausgesetzt) como prontos (fertiges)*²⁴⁷.

O fenómeno, científico e social, em que se tornou, na época, o *magnetismo animal*²⁴⁸ – que defendia que as pessoas se influenciavam entre si mediante energia espiritual emanada dos corpos, que podia ser ampliada terapêuticamente –, trouxe novas abordagens ao conhecimento moderno pois deu a entender que “o espírito, visivelmente, se liberta a si próprio dos parâmetros do espaço e tempo e das conexões finitas”²⁴⁹, percepção que fez surgir novas possibilidades e vias de acesso ao homem que, até então, escapavam às categorias da racionalidade fixa. Demonstrava-se assim, precisamente, que a natureza interior do espírito não está restringida às leis da natureza orgânicas: “o magnetismo animal contribuiu para o descrédito de uma

²⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “(...) den Geist als eine notwendige Entwicklung (...)”.

²⁴⁷ Ibidem, § 387: “Die Psychologie, sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungsweise, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie tut, so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Äußerungen zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie ist (...)”.

²⁴⁸ Também conhecido por Mesmerismo – por ter sido descoberto e divulgado pelo médico alemão Franz Mesmer (1734-1815) – é o estado espiritual a que alguém é levado depois de magnetizado mediante uma técnica terapêutica que acreditava que as pessoas se influenciavam entre si mediante energia (fluido universal) espiritual emanada dos corpos. Hegel foi dos que mais aprofundou e divulgou o tema e é hoje, ainda, uma referência para quem o deseja aprofundar.

²⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379: “(...) sichtbare Sichlosmachen des Geistes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen etwas, was mit der Philosophie (...)”.) Ver também *Ein Fragment zur Philosophie des Geistes*, 1822-1825, citado em Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, *Introductions*, pp. 98-100, onde Hegel afirma que as leis da causa-efeito que regulam a natureza, perderam, mediante o conhecimento do fenómeno do magnetismo animal, “validade”, distinguindo, assim, a superioridade do espírito relativamente aos fenómenos mecânicos.

concepção de espírito falsa e limitada”²⁵⁰, tratando-se, na altura, de um fenómeno *afim à filosofia* que fez perceber à comunidade intelectual a *transcendência do espírito relativamente às relações mecanicistas de exterioridade*²⁵¹ específicas da matéria que, como o afirma Hegel, *não tem verdade*²⁵².

²⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “(...) hat der tierische Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verständige Auffassung des Geistes zu verdrängen”.

²⁵¹ Ibidem. De acordo com Hegel, quando o espírito se submete ao magnetismo “afunda-se abaixo da normalidade consciente” (Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtsein).

²⁵² Ibidem, § 389: “Der geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat”.

CAPÍTULO 2

Filosofia do Espírito

2.1 Conhecer o espírito.

A frase com que Hegel começa a terceira parte da *Enciclopédia*, a Filosofia do Espírito, exprime de forma justa o seu pensamento. Para ele, o conhecimento do espírito é, não apenas sublime e difícil – porque exige compreender o caminho da sua realização, isto é, o processo do seu desenvolvimento, que é, na verdade, *uma auto-concepção*²⁵³ –, mas fundamentalmente concreto: “o conhecimento do espírito é o mais concreto que há, por isso, o mais sublime e difícil de atingir”²⁵⁴.

É *difícil* porque se manifesta numa multiplicidade de formas – o universo humano – e é real porque é tangível, podemos tocar-lhe: o viver humano é a manifestação da *liberdade*, a revelação da “essência do espírito”, não se trata de uma definição simples de alguma substância etérea, de alguma abstracção magico-religiosa ou de um conjunto de sensações fisiológicas, sendo que, a sublimidade que o caracteriza consta da

²⁵³ Hegel usa o termo “schwerste” que implica a dificuldade em percorrer o caminho para atingir o objectivo de chegar a conhecer o espírito. No entender de M. Inwood, referindo-se a Hegel, Geist (o Espírito), é o que “impulsiona o seu pensamento para a frente e para cima. Se há algum ‘segredo de Hegel’, esse segredo é o Espírito” (*Philosophy of mind*, Trad. de Wallace e Miller, revisão e introdução por M. Inwood, Oxford University Press, Nova Iorque, 2007, p. ix. A tradução é nossa.

²⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377: “Die Erkenntnis des Geistes ist die konkretest, darum höchste und schwerste”.

revelação da transcendência que nos habita, a “universalidade humana”²⁵⁵, e do processo da sua auto-concepção.

No “Fragmento da Filosofia do Espírito”, Hegel define o espírito como “o si próprio interior por excelência”²⁵⁶. No mesmo sentido está a interpretação de Burbidge, segundo a qual ele é “a vida própria da consciência”²⁵⁷ e, no entender de B. Bourgeois, o espírito hegeliano é, não uma entidade estática, mas *presença íntima de subjectividade*, desejo de exteriorizar, de ex-pôr o que está implícito na natureza, de “libertar o próprio arbítrio”²⁵⁸. Jon Mills refere-se-lhe como “movimento constante, inquietude dinâmica, pura actividade auto-consciente”²⁵⁹.

Captar este processo de auto-concepção, o verdadeiro *ser* do espírito, bem como a auto-consciência da própria essência, a liberdade, constitui o núcleo do que significa conhecer o espírito: “é este movimento, este processo de seguir em frente”²⁶⁰, este *fazer-se naquilo que já é implicitamente*²⁶¹. Trata-se do gesto que encontramos na transição da natureza para o espírito, o carácter dinâmico e auto-produtivo do ser do espírito: “o processo de avançar libertando-se da natureza é o ser do espírito, a sua substância”²⁶². Por isto, nem a Psicologia racional, demasiado

²⁵⁵ Ibidem: “(...) der Erkenntnis des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes (...)”.

²⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Ein Fragment zur Philosophie des Geistes*, 1822-1825, citado em Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, p. 90-91: “(...) Geist als unser inneres Selbst (...) das sich selbst schlechthin Innerliche (...)”.

²⁵⁷ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic: an introduction*, Broadviews Press, Canadá, 2006, p. 83.

²⁵⁸ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 8: “(...) pur intérieur (...) avide de libérer son propre arbitraire (...)”.

²⁵⁹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 99: “Spirit is constant motion, a restless dynamism, pure self-conscious activity”.

²⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z (nota de rodapé apresentada na edição de M.J. Petry, proveniente dos apontamentos das aulas feitos pelos alunos de Hegel, principalmente Kehler e Griesheim = NR): “(...) was der Geist ist (...) der Geist ist diese Bewegung, dieser prozeß, diese Thätigkeit, von der Natur auszugehen, sich von der Natur zu befreien; es ist dieß das Sein des Geistes selbst, seine Substanz”.

²⁶¹ Ibidem: “(...) er ist als Geist nur als Resultat seiner selbst”.

²⁶² Ibidem.

abstracta, nem a Psicologia empírica, avessa à especulação filosófica – e ignorante da *sub-estrutura logico-metafísica que caracteriza a dinâmica do espírito*²⁶³ –, percebem que o espírito “não é repouso, mas antes absoluta inquietude, pura actividade”²⁶⁴. Assim sendo, ensina Hegel, exige-se à Filosofia que estude e apresente o âmago deste desdobramento dinâmico – o *Conceito* do espírito – que é, afinal, a vida do espírito: “é preciso reintroduzir o *Conceito* na cognição do espírito”²⁶⁵. Por conseguinte, o espírito humano, outrora finito, distante e inferior, adquire com Hegel uma profundidade única, só a *Filosofia*²⁶⁶ reconhece, realiza e demonstra a infinitude e a liberdade do “espírito universal do mundo”²⁶⁷.

Outro factor, ainda, torna difícil alcançar a *sublimidade* do espírito: o facto de a liberdade se expressar no agir desobstruído da razão e desta ser, no mais íntimo, capacidade para negar, a faculdade dialéctica, ou seja, qualidade para progredir rejeitando as conformações que sejam inadequadas, desenvolvendo-se até às figurações ontológicas *adequadas à sua verdade, à sua essência*²⁶⁸. Esta “capacidade para se abstrair de qualquer determinação está no coração da liberdade do espírito”²⁶⁹ e propicia à dialéctica a eficiência do auto-engendramento, a força da reflexão absoluta.

Contudo, precisamente porque o espírito é, também, a harmonia do *Todo*, “os estágios e as determinações particulares do

²⁶³ Ibidem, § 378-Z.

²⁶⁴ Ibidem, § 378-Z: “Der Geist ist nich ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Tätigkeit (...)”.

²⁶⁵ Ibidem, § 378: “Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen (...)”.

²⁶⁶ Ibidem, § 377-Z (NR). Hegel diz que esta posição, a partir de onde avaliamos o espírito humano – a postura filosófica –, está entre os dois extremos, Natureza e Deus: “(...) der Mitte ist zwischen zwei Extremen: die Natur und Gott”.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, U. M. I. dissertation services, Dissertação de Doutoramento, Universidade de Stanford, E.U.A., 1999, pp. 34-35.

²⁶⁹ Ibidem: “This ability to abstract from any particular determinacy lies at the heart of spirit’s freedom”.

desenvolvimento do Conceito não ficam para trás”²⁷⁰, abandonados, como acontece na natureza. No espírito, aquelas que são *as determinações mais elevadas* – como o caso da *ética ou do religioso*²⁷¹ – *do espírito já existiam nas camadas arqueológicas mais baixas*²⁷². Nutridos nesta dinâmica evolutiva podemos rejeitar os modelos mecanicistas da *psique* que reduzem a consciência humana, nascida do trabalho dialético do espírito, a estados imobilizados, ou seja, a “concepções finitas do espírito”²⁷³, paradigmas naturalistas que discutem o espírito na forma de equações *de causa e efeito*²⁷⁴, e passamos a defender com segurança, justamente, que o espírito *não é um produto natural*²⁷⁵, antes, é “auto-revelação necessária”²⁷⁶.

2.1.1 A semântica da alma e do espírito.

Para Hegel, alma (*Seele*) e espírito (*Geist*) têm significados diferentes. Na sua existência, até ao estágio de maturação máxima, o espírito experimenta diferentes conformações ontológicas consoante o tipo de relação que vive. A *alma* é uma dessas conformações. Nela, o espírito conhece-se a si mesmo na relação que estabelece imediatamente com a própria natureza corpórea, uma relação e conformação ontológica designada

²⁷⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 380: “(...) die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zuruck (...)”.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Ibidem, § 379-Z: “(...) endlichen Auffassungen des Geistes (...)”.

²⁷⁴ Ibidem: “(...) von Ursache und Wirkung – den sogenannten natürlichen Gang der Dinge (...)”. Hegel refere-se, por exemplo, ao tema do magnetismo animal como uma prova de que o espírito é algo mais do que relações de causalidade mecanicista.

²⁷⁵ Ibidem, § 381-Z (NR): “(...) der Geist nicht ein Produkt (...)”.

²⁷⁶ Ibidem, § 378-Z: “(...) notwendigen Sichoffenbarens (...)”.

*psíquica*²⁷⁷, cujo processo é o estágio antropológico, a fase da existência em que o espírito adquire consciência de si e se torna *humano*.

Segundo Hegel, o espírito humano, relativamente à experiência que vive, passa por três principais configurações ontológicas até se conhecer absolutamente a si, (1) Espírito Subjectivo, (2) Espírito Objectivo e (3) Espírito Absoluto. Diz-se subjectivo quando, vivendo, começa a conhecer-se à medida em que se experimenta a si mesmo. É a fase da vida do espírito em que o mundo experimentado, a realidade imediata que estimula e desperta a sua capacidade compreensiva, é ele próprio: “a actividade do espírito subjectivo é toda dirigida para a apreensão de si mesmo, para o reconhecimento da idealização de si como realidade imediata”²⁷⁸. No fim deste primeiro trecho ontológico, a fase imediata do espírito²⁷⁹, na Antropologia, nasce a consciência (*Bewußtsein*), ou seja, funda-se a humanidade do homem (*ανθρωπος*), a partir de então, presente em todas as futuras figuras existenciais do espírito. A alma é o período psíquico do espírito, o estágio da vida interior, da imaterialidade racional humana, do espírito, desde que desperta perante a natureza corpórea até que adquire consciência de si todo, espírito corporalizado ou corpo espiritualizado. Ou seja, até que se põe para si mesmo, ou de outro modo ainda, até que se torna objecto para a própria compreensão racional, até que se conhece imediatamente. A fase em que está conectado e dependente das

²⁷⁷ Psíquico: o modo de ser da alma, isto é, do espírito natural, de outra forma, o modo de ser antropológico do espírito.

²⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 385-Z: “Die ganze Tätigkeit des subjektiven Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen”.

²⁷⁹ Ibidem, § 387. O espírito subjectivo divide-se em (1) espírito implícito ou imediato (em-si, *an sich*), alma ou espírito-natural – estudado na Antropologia (§§ 388-412) –, (2) espírito *para-si* (*für sich*) ou, na sua particularização, consciência – estudado na Fenomenologia (§§ 413-439) –, e (3) espírito determinado em-si-para-si (sujeito para si), objecto de estudo da Psicologia (§§ 440-482).

qualidades naturais, o espírito, na conformação psíquica, designa-se *alma* (*Seele*), espírito-natural, a fase durante a qual, sendo imaturo, inconsciente e dependente da finitude, só é livre potencialmente.

A alma não tem o significado de princípio animador do corpo, como para Aristóteles, portanto, não corresponde ao termo geral, grego, *Psyche* – que designa a *unificação das faculdades do desejo, da moralidade e da razão*²⁸⁰ – nem ao objecto da Psicologia²⁸¹, antes, é o “sujeito” da Antropologia de Hegel, “no que nesta ciência diz respeito aos estados psíquicos, dependentes, embora mais complexos do que os puramente físicos, não envolvendo ainda a total auto-percepção da consciência. Na terminologia moderna pode definir-se com bastante rigor como sub-consciência”²⁸², o espírito disperso no seu corpo. De acordo com Hegel, resolvendo deste modo a dicotomia cartesiana que dividiu o homem em corpo e alma, “não há nenhuma linha rígida que divide a vida animal da psíquica, isolando matéria de alma ou corpo de mente”²⁸³, quer dizer, “corpo e mente são distintos mas complementares, envolvem-se num todo complexo”²⁸⁴.

No estágio psíquico, o espírito tem pela primeira vez a percepção, ainda inconsciente, que vive (n)um corpo grávido, uma gravidez da qual participa, e é justamente destas primeiras

²⁸⁰ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, pp. 125-126.

²⁸¹ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, *Introductions*, p. 431 (nota explicativa do tradutor = NE): “(...) the word ‘Seele’ (...) not using it, as Aristoteles did (‘De Anima’ 412 a 27-412 b 6), simply to mean animation (...) Nor (...) the subject-matter of psychology (...) the rationality of self-consciousness (...)”.

²⁸² Ibidem: “The ‘soul’ is the subject-matter of anthropology in that this science is concerned with psychic states, closely dependent upon but more complex than purely ones, and not yet involving the full self-awareness of consciousness. In modern terminology it might therefore be quite accurately defined as the sub-conscious”.

²⁸³ Ibidem, (I) p. lii: “On his analysis there is therefore no hard and fast line dividing animal life and psychic life, let alone matter and soul or body and mind, and the sort of either-or dichotomy perpetrated by the Cartesians (...)”.

²⁸⁴ Ibidem, p. lii: “Body and mind are distinct but complementary, and shade into one another through a whole complexity of levels (...)”.

experiências perceptivas que brota a subjectividade. A conexão com o “seu” corpo é uma relação sub-desenvolvida da qual quer “sair”, porque *a matéria é finita*, para um forma mais adequada à sua verdade, *ser livre*. O epicentro da *loucura* está justamente aqui, na luta que a alma trava para emergir do *abismo*²⁸⁵ – o inconsciente natural das sensações e dos sentimentos – como um todo “individual determinado”²⁸⁶. *Eu* (consciência). O problema da Loucura, a sua especificidade humana consta, precisamente, na experiência conflituosa experimentada nesta fase: por um lado a concepção de que o espírito, animado intimamente por uma necessidade essencial, é o desenvolvimento de uma Ideia eterna, por outro, o indivíduo, subordinado à finitude em virtude da sua natureza corpórea, pulsional, justamente o que encontramos na fase antropológica do espírito, o espírito natural, um *Logos* infinito que, apercebendo-se da sua existência corpórea, que procura integrar na sua hierarquia ontológica, experimenta o rompimento interno, a *loucura*, precisamente, a conturbação existencial sentida pela personagem mitológica, a bela princesa *Psique*, dividida entre o Amor eterno e a existência humana²⁸⁷.

O espírito, por seu turno, é o processo de evolução e absolutização da interioridade humana, acessível ao conhecimento nas manifestações particulares, na sociedade e na História: o “retorno a si da Ideia a partir da sua exterioridade, e a totalidade do espírito é, em consequência, o quadro dessa passagem. O espírito não é principalmente uma faculdade mental pura, uma simples consciência mas, de um modo característico,

²⁸⁵ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, pp. XIII-XIV. Hegel refere-se ao inconsciente algumas vezes como “Abgrund” – abismo impenetrável com sentido de sub-fundamento imaterial ou força –, outras vezes como “Schacht” – poço ou mina indeterminada e impenetrável – claramente antecipando o *Id* freudiano – com significado material, onde o Ego preserva conteúdos como sensações, pensamentos, sentimentos ou apresentações.

²⁸⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 413-Z: “Ich als das individuell bestimmte (...)”.

²⁸⁷ Grimal, P., *Dicionário da mitologia grega e romana*, Ed. Difel, Lisboa, 1999, pp. 399-400.

constitui-se como a unidade estrutural de uma grande diversidade de fenômenos, individuais, sociais, históricos, culturais ou antropológicos”²⁸⁸. Para Lewis, “é nos seres humanos que o espírito se manifesta a si mesmo como espírito, isto é, onde adquire a sua manifestação mais adequada”²⁸⁹.

De acordo com J. Burbidge, Hegel “prefere o termo ‘espírito’ ao tradicional ‘alma’ ou à tradução inglesa ‘mente’ porque o espírito não apenas pensa mas também deseja e age. Mais, pressupõe e incorpora a natureza na sua vida: não só como o corpo que lhe deu origem, mas também o ambiente onde funciona”²⁹⁰. Assim, a palavra “Geist”, cara a Hegel, que nós traduzimos por “espírito”, tem um alcance mais elevado que o termo inglês “mind” restrito às “capacidades intelectuais e ao funcionamento biológico”²⁹¹. Quer dizer, além da racionalidade intelectual, “Geist” possui “um nível de elevada percepção e auto-consciência”²⁹², isto é, capacidade compreensiva relativamente a si próprio e aos outros que o rodeiam: “é o processo e o culminar da subjectividade pura, o vir a ser da auto-consciência”²⁹³. Trata-se, no fundo, não apenas do existir real, da integração das capacidades intelectuais e da maturidade pessoal de um indivíduo

²⁸⁸ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, pp. 488-489: “O espírito é definido por Hegel, intrinsecamente, como retorno a si da ideia a partir da sua exterioridade, e a totalidade do espírito é, em consequência, o quadro dessa passagem. O espírito não é principalmente uma faculdade mental pura, uma simples consciência mas, de um modo característico, constitui-se como a unidade estrutural de uma grande diversidade de fenômenos, individuais, sociais, históricos, culturais ou antropológicos (...)”.

²⁸⁹ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 42: “It is in human beings that spirit manifests itself as spirit, i. e., achieves its most adequate manifestation”.

²⁹⁰ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 129: “He prefers the term ‘spirit’ to either the traditional ‘soul’ or the earlier English translation ‘mind’ because the spirit not only thinks but also will and acts. In addition, it presupposes nature and incorporates it into its life: both as the body which gives it birth and the environment within it functions”.

²⁹¹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 2: “(...) mind is much more reductionistic in scope and pertains more to intellectual capacities and biological functioning”.

²⁹² Ibidem: “Geist, truly combines mind and spirit and always implies a high level of awareness or self-consciousness”.

²⁹³ Ibidem: “(...) the process and culmination of pure subjectivity, the coming into being of pure self-consciousness”.

no mundo que habita, mas é também a “medida de respeito”²⁹⁴ que resulta dessa superior formação pessoal como um todo. Podemos exemplificá-lo assim: Aristóteles e Hegel são *grandes espíritos* (*grosse Geister*).

2.2 A Ciência²⁹⁵ do Espírito Subjectivo.

O período da existência em que “não está ainda consigo mesmo, não é livre, mas está ainda envolvido na natureza, relacionado com a sua corporeidade”²⁹⁶, é o da subjectividade do espírito, conformação a partir da qual nasce o homem consciente de si: “desenvolvendo-se na sua idealidade, o espírito ganha ser conhecendo”²⁹⁷. Ou seja, vai-se conhecendo a si mesmo e ganhando existência ontológica desde a experiência primordial, imerso na sua “realidade imediata”²⁹⁸, o corpo, o qual vai, pouco a pouco, superando, compreendendo e assimilando, isto é, idealizando e “adquirindo subjectividade”²⁹⁹.

À medida que da substância indeterminada, o todo alma, irrompe “algo interno e interior”³⁰⁰ que, ganhando subjectividade, começa a ser “substância e sujeito”³⁰¹ instaura-se uma “disposição interna para sentir a influência de outros agentes ou princípios

²⁹⁴ Ibidem: “(...) a mesure of respect (...)”.

²⁹⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387-Z. É assim que se refere, Hegel, à Filosofia do espírito subjectivo, de acordo com o aditamento feito a este capítulo: “der Wissenschaft vom subjektiven Geiste”.

²⁹⁶ Ibidem: “Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen”.

²⁹⁷ Ibidem: “Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als erkennend”. O verbo alemão *erkennen* pode significar conhecer, reconhecer, descobrir-se ou aperceber-se, neste caso, de si.

²⁹⁸ Ibidem, 387-Z: “(...) unmittelbare Realität (...)”.

²⁹⁹ Ibidem: “(...) seiner Subjektivität gelangt (...)”.

³⁰⁰ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 52: “(...) une individualité (...) intérieure (...)”.

³⁰¹ Ibidem, p. 52: “(...) substance et sujet”.

universais de modo próprio”³⁰², modo de ser, que corresponde àquele sujeito particular, àquela subjectividade que desponta. O eclodir antropológico, precisamente porque é o início da vida do espírito, revela a intimidade do espírito e efectiva-se como o núcleo de toda a Filosofia do Espírito: a formação do suporte ontológico da consciência *a partir de cujo embrião subjectivo se projecta no mundo*³⁰³, na verdade, a semente das instituições, das culturas, das sociedades, enfim, da produção histórica do individual humano que, no absoluto, chega a ter consciência de si nessas realizações. Referimo-nos à consciência da realização da universalidade humana, reflexão esta que acontece apenas no patamar filosófico.

De um modo didáctico, Hegel, ensinou que, no princípio, imediatamente antes da irrupção dos primeiros traços da subjectividade, alterações pontuais do seu *conceito*, o espírito “apenas é o mero Conceito da Ideia, ou a Ideia na sua indeterminidade, no modo do ser, o modo mais abstracto da realidade”³⁰⁴. É “didáctica”, a apresentação filosófica, porque, na verdade, o espírito nunca se restringe apenas a uma ideia metafísica, quer dizer, quando dizemos “espírito” há, já, “actualização do Conceito”³⁰⁵, portanto, que o espírito é sempre já uma acção real (*realização*), a efectivação de um sentimento de si: subjectividade.

A subjectividade é, a propósito, uma concepção dinâmica gerada na imediatidade sensorial do espírito, por outras palavras,

³⁰² Ibidem, p. 49: “ (...) disposition immediate de chaque individu à ressentir de façon qui lui est proper les influences des divers agents ou principes universels”.

³⁰³ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 18.

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 385-Z: “Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der Begriff der Idee oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstraktesten Weise der Realität, d. h. in der Weise des Seins”. Hegel, chama a esta Ideia abstracta, não actualizada, Ideia lógica (§ 383-Z: logische Idee).

³⁰⁵ Ibidem, § 387-Z: “(...) ist der Geist immer Idee, also verwirklichter Begriff”.

no seio da relação inconsciente, na percepção do contacto com o seu outro, no caso do espírito subjectivo, o corpo, uma relação que não é mediada pela racionalidade, portanto, uma afinidade *imediatamente* dada, irreflectida. Não sabendo ainda “quem é”, ou seja, desconhecendo *aquilo em que se vai* (deseja) *transformar*³⁰⁶, o seu *Ser implícito*³⁰⁷, o espírito, ao longo de cujo processo antropológico, *se vai conhecendo*³⁰⁸ e concretizando subjectividade, isto é, manifestando e apreendendo o seu *conceito*³⁰⁹, percebe que se manifestou reconhecendo-se na manifestação, consolidando subjectividade, circunstância que faz da subjectividade, auto-referência ontológica, ou seja, memória.

O tumulto psíquico, característico da *Antropologia*, que corresponde à conquista do espaço e do tempo ontológico da racionalidade, pacifica-se numa espécie de *catarsis* quando, finalmente, *a alma reduz a corporeidade a um signo*³¹⁰, uma representação que representa o *indivíduo todo*, que consegue, num relance reflexivo sobre si, possuir-se, (re)conhecendo-se. Isto é a consciência (*Bewußtsein*). A ciência do espírito subjectivo mostra o momento da fundação antropológica por excelência, aquele onde o espírito se afirma primeiro relativamente à materialidade corporal, mas da qual não pode escapar porque lhe é interior, base ontológica que, *abstracta, mas universalmente*³¹¹, representa a “estabilidade subjacente ou estrutura integral do que significa ser

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ibidem, § 383-Z: “(...) ‘die Manifestation’ als die Bestimmtheit des Geistes (...) eine Entwicklung (...) wird die logische Idee oder der an sich seiende Geist (...)”.

³⁰⁸ Ibidem, § 385-Z: “Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, war er ist, dies macht seine Realisation aus”.

³⁰⁹ Ibidem, § 387-Z: “(...) Erfassen seines Begriffs (...)”.

³¹⁰ Ibidem: “Diesem kampf folgt der sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetzsein dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele”.

³¹¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389-Z. Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 56: “(...) this ‘universal’ anthropology must be (...) ‘filled’ with the content wich the individual appropriates from the world in wich she lives”. Ver também p. 58: “Although it is abstract, this underlying structure is universal”.

humano, coisas que podem ser ditas sobre os humanos que não mudam com a história”³¹².

2.2.1 O *Conceito*³¹³ ou a personalidade do espírito.

2.2.1.1 A metafísica da germinação do espírito.

Dissemos do espírito que, no início, ainda *Ideia lógica*, quando acorda na natureza, disperso na corporeidade, é *inconsciente*³¹⁴ relativamente a si. Não conhece, nem o gérmen implícito que o propulsiona no processo dinâmico de auto-produção, nem o desfecho da sua própria actividade, conhecer-se. Assim, tal como na *Lógica*, *o início do pensar - que conduz à edificação das categorias ontológicas que permitem ao Ser integrar-se na realidade*³¹⁵ - começa com a categoria indeterminada e universal “puro Ser”, ávido por se determinar, também o espírito, no seu despertar, é “*Ideia lógica*”³¹⁶. Está

³¹² Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 56: “(...) underlying stability or structure integral to what it means to be a human being, such that at least some things can be said about humans which do not change with history”.

³¹³ É a tradução do termo hegeliano “Begriff”, *conceber abraçando num conceito*, isto é, *compreender num todo significativo*. Do verbo alemão, caro a Hegel, *Begreifen*, *conceber*.

³¹⁴ *Ibidem*, 385-Z: “Der geist ist zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dies ist”. Hegel diz imediatamente que “a realização do espírito é, precisamente, chegar a saber aquilo que ele é”, ou seja, conhecer-se; no fundo, a procura pela satisfação da curiosidade acerca de si mesmo, saber quem é, adiantemo-lo, ter consciência. Todo o caminho antropológico é uma realização cognitiva: conhecer-se. O espírito conhece-se apenas à medida que se manifesta. A sua manifestação é auto-produzir-se. Ontologicamente anterior, antes de despertar confrontado com a natureza, o espírito é apenas implícito, *Ideia lógica*, não actualizada, portanto, não consciente de si.

³¹⁵ Houlgate, S., *The openings of Hegel's Logic*, 2006, pp.11-13. De sublinhar que as categorias do pensar são as categorias do Ser. Estas permitem a integração da razão na realidade. São elas também que permitem apreender o Absoluto cuja essência é a Razão. As categorias da *Lógica* são, na verdade, o sistema da Razão.

³¹⁶ Conforme vimos na nota 304.

disperso na corporeidade e somente é *possibilidade (Möglichkeit) de espírito*³¹⁷, poder-ser.

Este trecho da vida do espírito, a sua imediatidade, a *Antropologia*, na qual, o espírito “ainda não objectivou o seu Conceito”³¹⁸ é crítica. É no poder da liberdade dialéctica que está a força que o impulsiona inconscientemente para a auto-produção, para o conhecimento imediato de si, para a racionalidade que caracteriza o homem: a eclosão da consciência. Esta, no final do estágio antropológico, é a primeira concepção do espírito, a primeira conformação ontológica da Filosofia do Espírito, célula da civilização. Este agenciamento é uma “auto-poiesis”³¹⁹. É a primeira efectivação do *em-si (an sich)* implícito do espírito, do germen³²⁰, do *conceito* do espírito.

Estando, infelizmente, fora do nosso escopo estudar a *monumental* Lógica de Hegel, apresentamos, mesmo assim, a categoria do *Conceito* devido à inevitável conexão, o “paralelo real mais adequado à lógica do conceito é a Filosofia do espírito”³²¹, e também por se tratar da qualidade metafísica e antropológica fundamental do espírito: *conceber-se*. Para Hegel, neste prisma, sendo a *alma da Filosofia* constituída por dois elementos

³¹⁷ Podemos fazer uma analogia desta primeira fase do espírito com o início de uma gravidez e dizer que o espírito implícito – que não é espírito mesmo, pois não possui espiritualidade (“die Ungeistigkeit”) – corresponde, ainda na fase de *mórula* (ainda não é embrião ou feto), ao material genético, que é o seu conceito ou a sua Ideia lógica. Na verdade, esta análise filosófica ao ser humano apenas pode ser feita assim, didacticamente, porque ele é um Todo, uma estrutura onde a espiritualidade se confunde e contém as disposições naturais.

³¹⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387-Z: “(...) sich seinen begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat”.

³¹⁹ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 60. Grego fazer (poética) *ars latino*, daí homem como obra de arte. Verificar também em *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z: “Auch der endliche oder subjektive Geist – nicht bloß der absolute – muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrachtung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift”. A palavra *poiesis* provém do grego *poien* e significa “fazer”, raiz de “poesia”.

³²⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “Keime”.

³²¹ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 296: “O paralelo real mais adequado à lógica do conceito é a filosofia do espírito (...)”.

principais, “a liberdade e o conceito”³²², tem como tarefa apresentar o modo como se auto-concebe o espírito a partir do seu germen metafísico, o *conceito*, implícito na natureza como *em-si antropológico, conceito que começa a manifestar-se*. Hegel chama a essas inclinações naturais, “Anlage”³²³. Assim, quando o *conceito, maturando, se chega a efectivar*³²⁴, isto é, concebe-se, diz-se, realiza a sua *Ideia*³²⁵: é espírito realizado. Pertence à exposição filosófica mostrar o caminho auto-conceptivo que aí conduz, quer dizer, o percurso dialéctico necessário que, das inclinações ou dons naturais (*Anlage*), efectiva a *consciência*³²⁶.

Entendemos, por *Conceito* do espírito, simultaneamente, o *sujeito, o objecto da Ideia do espírito*³²⁷ e a própria acção conceptiva. *Sujeito*, porque é o agente mesmo da acção que produz a estrutura transcendente criada, e é o seu *objecto* porque é sobre si mesmo, a semente implícita de si próprio, do espírito, que o próprio agente actua. Filosofar sobre o espírito, conhecer a sua natureza, significa captar o *germen*, o agente potencial do espírito e a acção (*germin*-acção) mesma da criação de si, assim, sendo o *Conceito*, “o sujeito e o objecto da Ideia”³²⁸,

³²² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 384. Conforme referimos na nota 237.

³²³ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 99, p. 57: “Hegel refers to that which human beings implicitly (*an sich*) are as an *Anlage*. The term *Anlage* has a range of relevant meanings: in relation to human meanings, it generally refers to talent or ability, usually as something given by nature rather than developed”. Veja-se, por exemplo, na *Enciclopédia*, no § 395, ou no § 410: “*an sich* (als *Anlage*)”.

³²⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs”.

³²⁵ Ferrer, D. *Lógica e realidade em Hegel*, 2006, pp. 298-299. Quando o Conceito se desdobra totalmente e tem consciência de si realizado totalmente, quer dizer, que aquilo que realizou corresponde ao que ele é no seu íntimo, concluímos que a *Ideia* se actualizou: “A *Ideia* é o reconhecimento e a auto-apreensão do conceito por si mesmo, na realidade vivida”.

³²⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “(...) des Geistes als der sich selbst wissen wirklichen Idee, zum Begriff des sich auf notwendige Weise (...)”.

³²⁷ *Ibidem*, § 381: “In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl als das Subjekt Begriff ist”.

³²⁸ Conforme a nota imediatamente anterior.

pode dizer-se, é o sujeito e o objecto do espírito, precisamente, aquilo que ele, espírito, quer conceber, a si próprio.

Porque a filosofia hegeliana “não tolera dualismos irreconciliáveis”³²⁹, o trabalho dialéctico do espírito, nesta fase psíquica, a fase antropológica, consiste em *in-corporar a própria exterioridade natural na sua estrutura interna*³³⁰, quer dizer, conceber (*begreifen*) numa unidade, o todo espírito implícito “e” a sua exterioridade, num *conjunto de recíproca intimidade* que Hegel designa como o “despertar mais elevado”³³¹, o acordar antropológico por excelência, o *Eu (Ich)* ou consciência (*Bewußtsein*), “a primeira e a mais simples determinação”³³² que contém em si, a universalidade humana. Antes desta unificação ontológica, o espírito experimentou, talvez, o período mais crítico da sua existência, a desagregação interna resultante da contradição entre a natureza pulsional e a racionalidade que desponta, uma fase, que pode ser apenas um momento, designado *Loucura (Verrücktheit)*, cuja persistência pode conduzir ao sofrimento extremo. A concepção, a *com*-preensão do todo, é precisamente o gesto que resolve a crise. A mescla metafísica e ontológica do espírito “com” as disposições naturais fornecidas pela corporalidade são os elementos que a elaboração antropológica estrutura, facto, que faz do “seu” *conceito*, a *personalidade* própria, isto é, a *forma particular de conceber*³³³.

³²⁹ Russon, J., *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, U. T. P., Toronto, Canadá, 1997, p. 30: “Hegel's philosophy in general will not tolerate any unreconciled dualism (...)”.

³³⁰ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p 65: “Spirit ultimately overreaches nature while incorporating it into its internal structure as self-directed activity”.

³³¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 412: “(...) höhere Erwachen (...)”.

³³² Ibidem, § 381-Z: “(...) die erste und einfachste Bestimmung desselben die, daß er Ich ist”.

³³³ *Conceito* com letra maiúscula refere-se ao universal da concepção (ao conceber cósmico) enquanto que, usando letra minúscula, referimo-nos ao conceber individual, particular, como já advertíramos. Ver Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “Die Philosophie muß daher den Geist al seine notwendige Entwicklung des ewigen Idee begreifen und (...) besondere Formen (...)”.

Porque germina, afinal, o *conceito* ou, de outro modo, como começa a capacidade intelectual da reflexão, no fundo, a irrupção da consciência (porque a necessidade dialéctica já é uma qualidade intrínseca)? O primeiro dos momentos do desenrolamento do *Conceito*, no *despertar do espírito implícito adormecido*³³⁴ na sensualidade corporal, no contacto com o seu corpo, que constitui o seu primeiro obstáculo, o *conceito* do espírito percebe-se *vazio*³³⁵ e indeterminado. Nele, o *conceito* e a exterioridade que o suporta, o corpo, experimentam-se na conformação psíquica que designámos por *alma*³³⁶ ou espírito natural, a primeira conformação ontológica madura da Filosofia do Espírito que procura chegar a ser para-si: “a exterioridade, a individuação e imediatidade da natureza é superada e integrada pela Ideia, pelo espírito implícito e adormecido na natureza, que cria para si um ser determinado que corresponde à sua interioridade e universalidade, e torna-se o ser-para-si intro-reflectido da auto-consciência e espírito despertado, ou seja, espírito propriamente dito”³³⁷. Consta, esta auto-produção psíquica, não de uma operação intelectual, mas consubstanciação

³³⁴ Hegel, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2013, p. 14.

³³⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387-Z.

³³⁶ Ibidem, § 385-Z: “(...) Natürlichkeit (...) des Begriffs (...) die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt”. Ver por exemplo no § 378-Z, a ideia de que é o conceito que mantém a unidade corpo-alma: “(...) Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden(...)”. Ainda podemos ver no § 387: “Der Subjektive Geist ist: A. An sich oder unmittelbar (...)”. Os modos matizados com que, ao longo do trabalho, nos dirigimos ao objecto de estudo da *Antropologia*, a *alma*, remetem na mesma direcção: que ela é o espírito ligado à natureza, espírito que, neste estado inicial da sua vida, ainda não se desenvolveu, está ainda condicionado *em si (sich)*, acabado de surgir, imediato (*unmittelbar*). Dizer do espírito imediato que ele é *implícito* (como o traduz M. J. Petry) significa que ele está contido, mas não se manifesta, é não declarado, tácito, subentendido, ou seja, está lá na natureza, no corpo natural, mas (ainda) não se expôs, não se desenvolveu, ou seja, é incipiente. De referir a curiosa semelhança entre as palavras alemãs *unmittelbar* (imediatamente) e *unmittelbar* (incomunicável).

³³⁷ Ibidem, § 384-Z: “Die Idee oder der Natur schlafende ansichseiende Geist hebt deshalb die Äußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Dasein und wird erwachte Geist oder der Geist als solcher”.

“no modo corporal”³³⁸, por isso, apesar de se começar a sentir e a aperceber de si mesmo, o espírito ainda está imbrincado na natureza, numa conformação *inconsciente que é a auto-relação que faz “arrancar” a relação do espírito com o mundo*³³⁹.

Hegel designa este alvorecer antropológico, quando o espírito desperta, em si, imiscuído na própria natureza corpórea, como *Revelação*. O espírito revela-se: “a revelação, onde a Ideia abstracta se revela, a transição imediata da Natureza em ser, ela é, enquanto revelação da liberdade do espírito, o pôr da natureza como o mundo do espírito”³⁴⁰.

Em termos lógico-metafísicos, neste primeiro período, o espírito é a *universalidade*³⁴¹ imediata, não realizada, ainda Ideia lógica³⁴² perdida no corpo, *sem identidade* e no modo da auto-relação inconsciente. Em termos antropológicos, por seu turno, o espírito é *em-si*³⁴³ e corresponde, na dialéctica, à alma natural, mais especificamente à vida no seu sentido geral: a simples e indeterminada pulsação vital dos seres vivos, *o vouS passivo de Aristóteles*³⁴⁴ ou, o *Conceito* na sua universalidade de Hegel.

Ontologicamente, na *Revelação*, o espírito procura reflectir sobre o que descobriu forçosamente, aquilo que *em si* ele não é, o seu outro, o corpo, deste modo, organiza-se interiormente e retrai-se, “põe” o outro, a materialidade que observa *como se ela*

³³⁸ Ibidem, § 387-Z: “So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt”.

³³⁹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 68.

³⁴⁰ Ibidem, § 384: “Das *Offebaren*, welches als das Offenbaren der *abstrakten* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als *Offebaren* des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als *seiner* Welt”.

³⁴¹ Ibidem, § 383: “Diese Allgemeinheit ist auch sein Dasein”.

³⁴² Ibidem, § 383-Z. Conforme vimos na nota 304.

³⁴³ *Em-si, para-si* e *em-si-para-si*, são os modos da realidade do espírito. O primeiro é o modo abstracto, a potencialidade do espírito, que depois de pôr (afastar-se reflectindo sobre) o seu outro – a sua exterioridade –, regressa a si incorporando-o, isto é, actualiza-se *em-si-para-si*, enche-se de conteúdo, torna-se um individual cheio de universalidade, devém facto real, concebe-se.

³⁴⁴ Ibidem, § 389: “(...) der Schlaf des Geistes; - der passive *vouS* des Aristoteles (...)”.

*lhe fosse exterior*³⁴⁵ preservando, nesse gesto, a “identidade própria”³⁴⁶, gesto, no qual se afirma para si mesmo fortalecendo o poder perante a dor da negação do outro de si, que no fundo lhe dá a existência, e aí, conquista *ser para-si* e percebe que é livre e dotado de poder para se realizar libertando-se daquilo que constitua obstáculo ou impedimento à auto-realização, pondo em marcha o gesto tipicamente espiritual: a *idealização*³⁴⁷.

O segundo momento da realidade do espírito, o da acção da absoluta negatividade, acção simultaneamente auto-protectora e propulsora, consistindo contudo num primeiro afastamento relativamente ao outro de si, a exterioridade corpórea, sente a atracção para a unidade oriunda da necessidade essencial de conceber, facto que encaminha a unificação, ou seja, a conclusão da idealização. Encontramos nesta fase de transição dialéctica do ser que, ainda vazio, se procura preencher³⁴⁸, a zona de rompimento interno designado *Loucura (Verrücktheit)*.

O terceiro momento da maturação do espírito é o da efectivação da “idealidade”³⁴⁹; nele, conseguiu, o espírito humano, captar e *in-corporar* racionalmente a alteridade num *todo*³⁵⁰ ontologicamente organizado *em-si-para-si*, feito que constitui o

³⁴⁵ Ibidem, § 384: “(...) nimmt die Äußerlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisiert die Natur und wird so in seinem Gegenstande für sich”.

³⁴⁶ Ibidem, § 383: “Als für sich seiend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identität mit sich”.

³⁴⁷ Ibidem, § 384-Z.

³⁴⁸ Não nos esqueçamos que a negação da imediatidade é a causa da dor infinita (§ 382).

³⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 381-Z: “Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Äußerlichkeit ist das, was wir die Idealität desselben genannt haben”. A alteridade é o conteúdo do espírito regressado a si.

³⁵⁰ Ibidem, § 386-Z. É importante compreender que a finitude superada (na Aufhebung), *deve ser mantida*, caso contrário – eliminando-se – o espírito deixa de ser espírito e passa a ser uma abstracção: “So muß Gott, weil er Geist ist, sich bestimmen, Endlichkeit in sich setzen (sonst wäre er nur eine tote, leere Abstraktion)”. Podemos testemunhar no § 382, a ideia de que, sem o seu outro, o espírito não é: “Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, – kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Überwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geist nicht bloß möglich, sondern notwendig (...)”.

regresso do espírito a si mesmo, agora completo que, tendo sido capaz de fazer um relance reflexivo sobre si próprio, construiu uma representação de si mesmo, adquirindo, nesse gesto, consciência: “inicia o seu ser-para-si regressando a si, apreendendo o seu Conceito e adquirindo a sua subjectividade porque supera e integra a sua realidade imediata”³⁵¹.

Jonh Burbidge acompanha este gesto de Hegel sublinhando que o acto de conceber consiste na criação de uma “comunhão” (*togetherness*) ou “interacção recíproca, pois cada acto de integração de um pensamento num conceito torna-se determinação através do conteúdo integrado”³⁵². Hegel di-lo assim: “as determinações do *Conceito* do espírito devem ser caracterizadas como idealidade, isto é, superação da alteridade”³⁵³, e são as qualidades do espírito que constituem a especificidade, a subjectividade. O elemento metafísico que, fazendo acontecer o processo, gera as determinações do espírito, é o *Conceito*³⁵⁴, facto que faz da actualização da subjectividade, um instante metafísico, lógico, epistemológico, ético e ontológico, numa palavra, filosófico, um momento *plástico* ou *etapa*³⁵⁵ do *Conceito*³⁵⁶. Contrariamente a outras formas de fazer filosofia, nas quais *um conteúdo é adicionado a uma forma*³⁵⁷, para Hegel, o conteúdo do espírito não foi prescrito ou inserido nalguma forma pré-estabelecida,

³⁵¹ Ibidem, § 387-Z: “In dieser seiner Subjektivität ist der Geist zugleich objectiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebug er erst für sich wird, zu sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjektivität gelangt”.

³⁵² Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 82: “Conceiving (...) For each act of integrating a thought into a concept is made determinate by the content integrated”.

³⁵³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 381-Z: “Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die Idealität, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtsein derselben bezeichnet werden (...)”.

³⁵⁴ Ibidem, § 381-Z. Podemos dizer que o *ser em si e para si* mesmo, é o culminar ontológico conceptivo, a in-corporação do seu outro, a compreensão, é *ser* o outro.

³⁵⁵ Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 387. Cada estágio constitui o processo (Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Prozeß).

³⁵⁶ Ibidem: “Wie im Begriffe (...) in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinen Ziele zu (...)”.

³⁵⁷ Ibidem, § 383-Z: “Form und Inhalt sind also im Geiste miteinander identisch”.

mas é, ele mesmo, auto-revelação, conteúdo particular existente e, também, forma da existência, isto é, gérmen que possui a necessidade de se auto-revelar, quer dizer ainda, que só se revelando se realiza.

Logrando conhecer a dinâmica metafísica e ontológica que constitui o cerne dialéctico da convulsão interna que o espírito experimenta na constante procura de unificação ontológica, compreenderemos a essência desta tese porque captamos positivamente a natureza do conflito pulsional/existencial que constitui o núcleo da *Loucura*: o bloqueio do fluxo dialéctico que conduz o espírito à realização de si mesmo, isto é, à consciência de si como um todo, portanto, à satisfação pela *consumação da liberdade*³⁵⁸. Insistindo neste ponto, acontece prazer, sustentação ontológica, temporalidade e memória, como resultado da compreensão (*Begreifen*), da *comunhão com o seu outro*³⁵⁹ depois da dor da *negação de si mesmo*³⁶⁰ resultante da experiência de desagregação interior ou loucura (*Verrücktheit*).

³⁵⁸ Ibidem, § 377-Z (conforme vimos na nota 260).

³⁵⁹ Ibidem, § 382: "(...) er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbar, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität afirmativ sich erhalten und identisch für sich sein". A relação que estabelecemos relativamente a este "suportar da dôr infinita" para manter a identidade e o prazer do retorno a si mesmo, pode ser visitada na conexão entre verdade e liberdade, na teologia cristã – "Die Wahrheit macht den Geist, wie schon Christus gesagt hat, frei; die Freiheit macht ihn wahr" (§ 382-Z). Ver ainda como referência ao prazer, o texto de Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 18, ou ainda, na passagem de "O Filebo" de Platão (citado em Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, p. 151) onde, à dor que os seres suportam quando estão separados de si próprios, se segue o retorno prazível à sua naturalidade que, com Hegel, ganha profundidade filosófica, justamente, na ideia de que "o espírito é o Conceito efectivado" (ou actualizado) – a palavra usada por Hegel é "verwirklichte", proveniente do verbo realizar, concretizar, efectivar; trata-se da realização concreta (não abstracta) do conceito que *se toma a si próprio como objecto a realizar*, facto, que remete para uma metaposição ontológica do espírito, que "se vê" a realizar-se; esse "ver-se" é, na verdade, uma realização dialéctica, um *momento plástico* de efectuação da subjectividade, uma superação (*Aufhebung*: superação conservadora) ontológica –, "(...) Der Geist ist der für sich seiende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff" (§ 382-Z). Dizendo-o de outra forma, o espírito, perante a alteridade (*para-si*), sofre para manter a própria identidade e auto-gera espontâneamente prazer no momento em que regressando a si, o compreende, realizando, assim, a união dos dois num todo concreto que efectiva a "verdade e a liberdade do espírito" (*seine Wahrheit und seine Freiheit*).

³⁶⁰ Ibidem, § 382: "er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen (...)".

O carácter trilógico do auto-desenvolvimento do espírito, emblema de Hegel, presente ao longo da *Enciclopédia* tem, precisamente neste átimo conceptivo, o terceiro, o apogeu dialéctico: o instante do nascimento da subjectividade, o tempo da efectivação da verdade do espírito, a bem dizer, o momento antropológico. Hegel di-lo do seguinte modo: “sendo a verdade, precisamente, o acordo do *Conceito* com a sua actualidade, só chegamos a conhecer a verdade do espírito quando comprovamos que este está no processo de auto-actualização do seu *Conceito*”³⁶¹, rematando que “o espírito é o conceito actualizado”³⁶², quer dizer, a efectivação da consciência sobre nós mesmos, sobre o mundo e sobre nós *no* mundo. Notemos que, apesar de nos referirmos ao estágio antropológico onde formalmente o espírito é estudado como se estivesse isolado do seu contexto social, a verdade é que ele só se manifesta nos indivíduos humanos que, em boa verdade, “não podem ser analisados fora de um contexto social”³⁶³.

Se considerarmos a *Enciclopédia* como a gravidez do espírito, o momento especulativo final, onde o *Conceito* “se concebe” e chega a coincidir consigo mesmo, realizando a *Ideia*, corresponde ao *parto*³⁶⁴. A actualização consciente corresponde, por conseguinte, à fecundação do indivíduo, à reunião num todo singular, a natureza e o espírito, e a relevância psicanalítica da efectivação do *Conceito* como personalidade individual, tese onde

³⁶¹ Ibidem, § 379-Z: “Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Prozeß der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit (...)”.

³⁶² Ibidem, § 382: “Der Geist ist (...) verwirklichte Begriff”.

³⁶³ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 54: “(...) individuals cannot be analyzed in abstraction from a social context (...)”.

³⁶⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z. Ver também, por exemplo, § 381-Z, uma afirmação clara acerca deste tópico: “(...) die Bestimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geist ist”.

Hegel “apresenta uma teoria da psicologia humana provida dos elementos inconscientes”³⁶⁵.

O *Conceito*, finalizemo-lo, possuindo estatuto ontológico positivo, é a avidez do espírito e está para a alma como esta está para a consciência, ele é *a alma da alma*. Como o nota Bourgeois, *o movimento de auto-diferenciação da identidade do ser é o conceito a auto-produzir-se livre e necessariamente*³⁶⁶. Assim, sublinhando o carácter concreto e auto produtivo do espírito, que *reúne os particulares e universaliza os diferentes*³⁶⁷, actualizando-se, o Conceito “não é um processo formal, mas a alma do conteúdo”³⁶⁸.

2.2.1.2 Liberdade e existência.

Tendo em conta que o ser do espírito é o processo de “fazer” ou “produzir” o próprio conteúdo implícito, ele exterioriza, mediata e imediatamente a sua essência, a liberdade ou a necessidade íntima para existir, fazendo desta o núcleo ontológico da subjectividade, o substracto antropológico.

No cume da realização da liberdade, o espírito absoluto, onde o pensamento chega a coincidir com o ser, o conteúdo com a forma ou, o que é o mesmo, quando o trabalho efectuado pelo *conceito* do espírito, a existência, coincide com o gérmen, onde se verifica a total consumação e devir, quer dizer, o conteúdo do espírito mostra ser o processo mesmo do auto-desenvolvimento

³⁶⁵ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 3: “(...) the Concept as individual personality may be said to present a theory of human psychology with unconscious elements”.

³⁶⁶ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, (P) 1979, p. 36.

³⁶⁷ Ibidem.

³⁶⁸ Ibidem, p. 40: “Cet auto-mouvement qu’est le concept (...) est l’âme même du contenu”.

íntimo, o espírito atinge a verdade absoluta e o prazer³⁶⁹ máximo no exercício da liberdade como *vida do espírito*³⁷⁰. Eis a *Ideia* como Espírito Absoluto.

O carácter concreto do espírito revela-se finalmente: ele não “é” a sua essência, mas sim, o próprio cumprir real da interioridade humana que se vive apreendendo-se a si mesmo nesse viver. Cumpre, assim, um triplo propósito: realiza-se, conhece-se realizado e conclui, finalmente, ser livre para se realizar. Chega, por conseguinte, a conhecer a verdade que prova a sua liberdade: compreendeu ter realizado a sua essência. Para Hegel, a concretização da maturação do espírito acontece “quando o seu Conceito se actualizou a si próprio completamente, isto é, quando o espírito atingiu a completa consciência do seu Conceito”³⁷¹, acrescentando que o conhecimento do espírito “só é verdadeiramente filosófico quando reconhece o desenvolvimento vivo e a actualização do Conceito”³⁷². O fascínio que alguns autores encontram na *Antropologia* de Hegel, como é o caso de C. Malabou, prende-se com a descoberta da miscigenação filosófica por excelência, *lógica* (metafísica), natureza (corporalidade) e espírito abraçam-se num todo em devir dialéctico: o homem (*ανθρωπος*), onde, a *lógica do conceito* se revela como “a teoria das relações categoriais que permitem a função da liberdade”³⁷³,

³⁶⁹ Ibidem, p. 37.

³⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, §377-Z (NR). A natureza mesmo do espírito é a vida, o processo de se fazer a si próprio.

³⁷¹ Ibidem, § 379-Z: “auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat oder, was desselbe ist, wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtsein sein Begriffs gelangt ist”.

³⁷² Ibidem, § 377-Z: “(...) die begreifende Erkenntnis des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit möglich gemacht. Nur eine solche Erkenntnis verdient fortan den Namen einer philosophischen Betrachtung”.

³⁷³ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 296: “A lógica do conceito é, então, a teoria das relações categoriais que permitem a função da liberdade (...)”.

necessidade interior que o espírito é como *essência*³⁷⁴ e como existência, é a possibilidade de se *conceber* a si. Para Bourgeois, acompanhando-nos, o espírito hegeliano é “auto-actividade *para si mesmo*”³⁷⁵, isto é, *agir sobre, e a partir de si próprio, concebendo-se*. Na mesma linha, diz W. T. Harris acerca do *Conceito*, que ele é a “personalidade”³⁷⁶ do espírito. A interpretação de G. Mure, referindo-se à personalidade humana – relacionando o movimento lógico do *conceito*, com o pensar e com o agir do sujeito humano –, é a de que o *Conceito* é a *consciência ou a identidade subjacente à actividade subjectiva que determina, por exemplo, a conduta moral*³⁷⁷, portanto, no seguimento que lhe dá J. Burbidge, “quando Hegel fala do ‘conceito’, discute em primeiro lugar, não uma entidade etérea metafísica, mas o processo de conceber, isto é, a dinâmica racional através da qual entendemos e compreendemos. Tendo presente que *o objecto da Lógica hegeliana é o conteúdo de todo o processo do pensamento*”³⁷⁸, facilmente compreendemos que o *Conceito* é a consciência que lhe subjaz, orienta e concebe: “o *Conceito*, substância da vida é subjectividade”³⁷⁹.

Hegel concordaria com estas interpretações, pois, o momento da transição (*Umschlagen*) da natureza para o espírito, “o

³⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382: “Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich”.

³⁷⁵ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l’esprit*, Librairie Philosophique J. Vrin., Paris, 2001, p. 7: “(...) l’esprit (...) il est une telle auto-activité *pour* lui-même (...)”. Bourgeois deixa a palavra “*pour*” em *italic* precisamente para evidenciar que a actividade do espírito visa o próprio espírito, é *para si*, a procura da realização de si mesmo.

³⁷⁶ Harris, W. T., *Hegel’s Logic: a book on the genesis of the categories of mind*, Griggs, Chicago, 1890, p. 349, citado em *A companion to Hegel*, da bibliografia citada, na p. 160, e ainda na p. 161, no capítulo de J. W. Burbidge, “Conceiving”, a ideia de que para Kant, o Eu transcendental é a unidade da apercepção que concebe.

³⁷⁷ Mure, G., *A study of Hegel’s Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1950, p. 158.

³⁷⁸ Burbidge, J., “Conceiving”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. 161.

³⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389: “(...) der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjektivität (...)”.

acontecer da Natureza”³⁸⁰, a “Revelação” (*Das Offenbaren*), é a *efectuação conceptiva* e constitui o gesto “através do qual o espírito se constitui a si mesmo em, e como, segunda natureza”³⁸¹. Nas palavras do filósofo, é “o vir a si mesmo do espírito”³⁸², donde a ideia do despertar como o “ser mesmo do *Conceito*, no qual este último produz e apresenta a afirmação e a verdade da sua liberdade”³⁸³, a actividade que cumpre e revela a *Ideia*³⁸⁴. O ser do espírito descobre-se finalmente, ele é o produto da actividade da razão que, desde o sono (*Schlaf*³⁸⁵) na natureza se desdobra dialecticamente até ao esplendor, antropológico, o *despertar (Erwachen) completo do espírito como Eu*³⁸⁶, a *verdade do ser*³⁸⁷ que *vem a ser para si, concretiza-se* e o espírito torna-se “vida auto-consciente”³⁸⁸.

³⁸⁰ Ibidem, § 384: “Werden der Natur”.

³⁸¹ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 43: “(...) *redoublement*, processus par lequel l’esprit se constitue en seconde nature”. A ideia de segunda natureza pretende dizer, exactamente, essa auto-referência a si mesmo: num primeiro momento do espírito há o natural que, auto-reflectindo, procurando e descobrindo a sua verdade, descobre que a natureza segunda, a natureza transcendente da natureza, é o espírito.

³⁸² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 381-Z: “(...) ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist”.

³⁸³ Ibidem, § 384: “Das Offenbaren im Begriff ist Erhaften derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und Wahrheit seiner Freiheit sich gibt”.

³⁸⁴ Ibidem, § 384.

³⁸⁵ Ibidem, § 389: “Schlaf des Geistes”. Do alemão *Schlaf*, sono.

³⁸⁶ Ibidem, § 412: “Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen des Seele zum Ich (...)”. Acontece nesta fase que a Universalidade vem a ser *para-si*.

³⁸⁷ Houlgate, S., *The Hegel reader*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998, p. 212: “The truth of being is essence”. Segundo Houlgate, a essência é o que está por detrás da imediatidade (o *ser*) das determinações: a verdade dessas particularidades é aquilo que faz o *ser*, ser, manifestar-se, existir. O conhecimento dessa verdade não é dado imediatamente, só pode ser conhecido dialecticamente percebendo a actividade do *conceber-se*. Por isso, segundo Houlgate, “a língua alemã preservou a essência na forma de participio passado (*gewesen*) do verbo *ser*; a essência é o passado – sem que tenha havido tempo cronológico passado – do *ser*” (ver mais abaixo a nota 701). É, justamente, no terceiro momento lógico, no *Conceito*, que compreendemos o *dever do ser e da essência: o lugar onde o imediato e a reflexão se realizam, se concebem* (o. c., 243), lugar ontológico onde se manifesta a liberdade (a essência formal do espírito). Ver, por exemplo, em Burbidge, J., *The logic of Hegel’s Logic*, p. 62, a reflexão sobre o significado de “Essência” e da ideia de *que ser e essência são entidades separadas*, quando, afinal, o padrão do movimento do pensamento é que é diferente da dialéctica da doutrina do *Ser* (onde o *ser* se move para *nada* e depois regressa); assim, na doutrina da essência, “permanecemos na essência” (é o momento dialéctico em que o espírito, confrontando-se com a sua alteridade, se mantém *para-si*) enquanto nos distinguimos daquilo que se mostra, sabendo que “ambos se reflectem e são o reflexo um do outro”.

O “conceber-se” é, assim, a *actividade própria do espírito*³⁸⁹ e, nesse sentido, a essência, determinando-se, devém *essência real ou substância que, aperfeiçoando-se, manifesta subjectividade*³⁹⁰: é o *conceito*, se quisermos, a essência em auto-actividade para si mesma, ou ainda, subjectividade. Segundo J. Burbidge “conceber é a actividade intelectual onde a vida auto-consciente (na linguagem de Hegel, o ‘espírito’) faz uma integração da própria dinâmica auto-constitutiva”³⁹¹, sendo que, a dinâmica dialéctica recíproca presente em todo o sistema filosófico é a seiva que medeia entre si os vários momentos da racionalização da realidade que constituem a substância, isto é, a vida do espírito.

2.2.1.3 A ontologia da concepção do espírito.

Sendo da essência do espírito, exactamente, auto-conceber-se, estudar a ontologia do seu *Conceito*³⁹² coloca-nos na textura mesmo da sua natureza, cuja metafísica se caracteriza essencialmente por ser, não uma operação mecânica que oferece um resultado, mas concretização dialéctica. Esta primazia do auto-engendramento, subjacente à operação que desperta o espírito está, não na sua *natureza natural*, mas na espiritual, “o

³⁸⁸ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 82: “Conceiving, then, is an intellectual activity in which self-conscious life (or, in Hegel's language, 'spirit') articulates the integrated sense of its own self-constituting dynamic”.

³⁸⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z (NR): “er ist dies erste Sein im Begriff, wodurch der Geist nicht erschöpft ist; er ist als Geist nur als Resultat seiner selbst” (como já citámos na nota 261).

³⁹⁰ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 292.

³⁹¹ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 82, conforme referimos na nota 352 e 388.

³⁹² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 381-Z (NR): “ (...) die Philosophie des Geistes (...) Wir fangen an auf unberechtigste Weise, mit dem Begriff des Geistes”.

absoluto primeiro. O espírito, em e para si, não é um resultado natural, mas em verdade, o resultado de si mesmo”³⁹³, enunciação nuclear para entender a razão da nossa escolha de fundo que rejeita o modelo da causalidade naturalista da psique adotado pela psiquiatria.

O “conceber” a que nos referimos atinge várias esferas ontológicas, não apenas a efectivação da consciência, mas também a própria actividade de pensar, quer dizer, o acto de mediação intelectual acerca de algo que sentimos ou sobre o qual pensamos. A ontologia da compreensão racional, em verdade, não pode ser radicalmente separada da sua profundidade antropológica, na esfera psíquica, isto é, da experiência da germinação da consciência, local, donde eclode, diz Hegel, a *ética e a moral*³⁹⁴. A filosofia hegeliana, querendo conhecer o espírito, exhibe também o modo como acontece o processo mesmo da produção conceptual, mais uma vez, fundamental na compreensão do desequilíbrio. Tal encadeamento é composto por três principais momentos: primeiro, nós, os seres pensantes, entendemos algo que imediatamente isolamos numa unidade de sentido; depois, a actividade da razão dialética opera uma “transição do pensamento”, acontecimento, que consiste na comparação entre aquele primeiro conceito isolado, com outro, similar, diferente ou até contrário, e que a razão quer abraçar num todo (*compreender*); por fim – a marca de Hegel, a sublevação relativamente à teimosia que caracteriza o unilateralismo absoluto dos dois lados de uma qualquer oposição dicotómica –, o terceiro momento, o gesto que concilia numa unidade metafísica e ontológica superior: a razão especulativa reflecte sobre os

³⁹³ Ibidem, § 381-Z: “(...) Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat”.

³⁹⁴ Ibidem, § 408-Z: “Ebenso, aber wie von der mir gegenüberstehenden Objektivität muß ich, um mich verständig zu benehmen, eine richtige Vorstellung von mir selber haben (...)”.

momentos anteriores da acção intelectual, identifica a interconexão entre as transições (comparações) efectuadas, isto é, a sua interdependência ontológica, e realiza uma unidade final³⁹⁵ *que integra os momentos*³⁹⁶, o “todo de significado” que funda a subjectividade. A esta dimensão espiritual, a razão especulativa, chama Bourgeois, “actividade pensante que unifica as diferenças na medida em que distingue a unidade e desenvolve a sua vitalidade na extrema tensão que caracteriza a marcha dialéctica”³⁹⁷.

Lembremos que a actividade pensante “actua” porque o espírito é *formalmente livre*³⁹⁸, razão pela qual, pode reflectir, abstrair-se, sobre *qualquer* outro de si, negá-lo, e vir a constituir-se *ser para-si* ou identidade própria, agora já, *com*, isto é, *mediado*, pelo seu outro, completo. O agir do espírito, o que no-lo dá a conhecer, consta desse fazer-se infinito fazendo uso da liberdade do pensar e do conceber pensante que ele já sempre é. Concomitantemente, a liberdade do espírito revela ser a incomensurável possibilidade de auto-revelação, isto é, “infinita imediatidade”³⁹⁹.

Hegel mostra-se preciso, ensina que o *Eu*, reflectindo sobre si mesmo, opondo-se a si mesmo, descobrindo-se vazio, regressa a si e concebe-se sob a forma de unidade com o seu outro, o diferente ou a alteridade, que o preenche, e é justamente quando

³⁹⁵ Ibidem, § 379: “(...) eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als notwendig gezeigt wird”.

³⁹⁶ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 41. De notar a típica estrutura trilógica que subjaz ao movimento do pensar, presente ao longo de toda a Enciclopédia. Ver ainda o capítulo § 79 da *Enciclopédia*.

³⁹⁷ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 31: “(...) la raison speculative, c'est-à-dire de cette activité pensante qui unifie les différences dans la seule mesure où elle différencie l'unité, et qui déploie ainsi sa vitalité dans l'extrême tension caractéristique de la démarche dialectique”.

³⁹⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382.

³⁹⁹ Ibidem, § 383: “(...) des Geistes (..) seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit”. Esta tese filosófica, reveladora da potência existencialista da filosofia de Hegel, revela simultaneamente a natureza livre do homem, quer dizer, que ele tem, agora, e sempre, a possibilidade da auto-realização.

o Eu é “consigo mesmo na diferença para consigo mesmo que constitui o infinito ou ideal”⁴⁰⁰.

A metafísica da liberdade surge nestas concepções como sub-estrutura da função da subjectividade e também, por conseguinte, da possibilidade da *Loucura*: se o espírito, quando entra em contradição (*Widerspruch*) com a própria natureza, por alguma razão e enquanto não alcança a actualização, não realiza a liberdade fracassando na efectivação da própria verdade, bloqueia, e experimenta a *Loucura*. A absolutidade, com que definimos a qualidade do espírito, define-se, assim, como a *possibilidade imediata de ser infinito*⁴⁰¹ e se, como o afirma Hegel, “o absoluto é o espírito”⁴⁰², deduzimos que o espírito é a chance real de infinitização, mediada por meio do auto-movimento do *Conceito* que “produz para si a afirmação e a verdade da sua liberdade”⁴⁰³. É este, justamente, o núcleo filosófico à volta do qual a *religião, a ciência e a História desde sempre giraram*⁴⁰⁴ e foi, afinal, Hegel quem assumiu e efectivou a sua conclusão, apresentando o *Conceito* como “o elemento” que *revela o espírito*⁴⁰⁵ ou, citando Ferrarin, “a causa do ser e do movimento, ou a forma que se auto-actualiza”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ Ibidem, § 381-Z: “Dies Beisichselbstsein des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Idealität desselben”.

⁴⁰¹ Ibidem, § 383.

⁴⁰² Ibidem, § 384: “Das Absolute ist der Geist”. Como vimos na nota 184.

⁴⁰³ Ibidem. Conforme nota 358.

⁴⁰⁴ Ibidem.

⁴⁰⁵ Ibidem, “(...) seinem eigenen Elemente, dem Begriffe (...)”.

⁴⁰⁶ Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 10: “(...) the concept as a cause of its being and movement, or self-actualizing form”.

2.2.1.4 O Espírito Subjectivo.

A primeira diferenciação antropológica, lembremo-lo, acontece na transição do estágio em que a *alma é afectiva na sua imediatidade* e ainda formal (§ 405), para o estágio em que ela, senciente, *se apercebe de si*⁴⁰⁷ *como um todo individual*, marco da apercepção transcendental, quer dizer, da individuação do espírito, portanto, o despertar da subjectividade, lugar do nascimento do *espaço* ontológico da consciência e também da possibilidade da loucura na medida em que, como vimos, deflagra a contradição interior. Presenciamos o início da subjectividade, a fase da imediatidade durante a qual o espírito vive a maturação íntima, período durante o qual procura definir-se, construir uma identidade à medida que percebe a *certeza de si*⁴⁰⁸. Segundo Hegel, “o espírito só é aquilo que sabe de si”⁴⁰⁹, conhecimento, que surge, precisamente, durante a relação consigo próprio, na identificação do *todo* psíquico com o seu conteúdo, isto é, com as suas qualidades.

Para Bernard Bourgeois, o momento ontológico onde “ainda não é verdadeiramente ele mesmo, que o espírito advém

⁴⁰⁷ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 576 (NE): “being aware of oneself. Such feeling adumbrates the ego of consciousness (...) but this is not yet consciousness proper since the subject, ‘is unable to work up the particularity of its self-awareness into ideality and so overcome it’”. Ou seja, esta percepção de si (apercepção) ainda está na forma da subjectividade (a relação da alma consigo mesma) e só quando conseguir reflectir sobre a própria percepção, e interiorizá-la, é que devém consciência ou Ego. Segundo Petry, Hegel terá sido influenciado por H. B. Weber (“Vom Selbstgefühl und Mitgefühl”, Heidelberg, 1807, p. 36) que define “Selbstgefühl” como “a consciência do nosso sujeito como força efectiva”.

⁴⁰⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 385 (NR): “Die erste Stufe, der subjective Geist, ist der theoretische Prozeß desselben, der Prozeß innerhalb seiner selbst, daß er die Gewißheit seiner selbst, als subjectives, für sich werde (...)”.

⁴⁰⁹ Ibidem, 385-Z: “Der Geist ist wesentlich nur das, was er von sich selber weiß”. Vejamos por exemplo, no § 383-Z: “(...) dem sich selber unbekanntem, nur ins offebaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, na sich seienden Geist (...) was aus dasselbe hinauskommt, das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende”.

progressivamente a si mesmo”⁴¹⁰, é o do nascimento da subjectividade, período no qual o *conceito* “trabalha” apenas para o próprio florescimento, ocupando-se exclusivamente da implicitude espiritual “com” o próprio corpo. No dizer de Malabou, “a subjectividade adquire, na possibilidade de auto-solicitação, o próprio poder de se dirigir a si própria: o *Si* é a instância que garante a unidade da relação do mesmo com o outro”⁴¹¹, que corresponde ao esforço individual da *idealização*⁴¹², a “reintegração daquilo que lhe é exterior”⁴¹³.

O núcleo ontológico reside exactamente no conhecer-se a si mesmo que emerge das primeiras percepções, acontecimento ontológico que resulta do *trabalho de mediação da racionalidade*⁴¹⁴. Esta é a acção específica do espírito humano: “tudo o que o espírito faz é meramente a apreensão de si mesmo”⁴¹⁵. Trata-se de uma conjectura filosófica já presente *no neoplatonismo, de que o propósito da alma consiste unicamente no conhecer-se a si mesma*⁴¹⁶. Assim, o espírito, *pre-sentindo* a individualidade inicia o trabalho da *conquista da subjectividade*⁴¹⁷. Deste modo, o *conceito* revela ser a subjectividade em potência, uma subjectividade que já lá está, por conseguinte, desde o

⁴¹⁰ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 8: “(...) en ce premier moment de lui-même, où, empêtré encore dans la nature immédiate, il n'a pas affaire directement avec lui-même, où, il n'est pas vraiment lui-même, que l'esprit advient progressivement à lui-même”.

⁴¹¹ Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 53: “L'origine de la subjectivité est la possibilité de l'auto-solicitation, de l'adresse de soi à soi: le 'Soi' est l'instance qui garantit l'unité du rapport du même et de l'autre”.

⁴¹² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387. Hegel diz: “o espírito, evolucionando na sua idealidade, é o espírito como conhecer-se” (Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als erkennend). Dizemos apenas “idealizando” porque isso já pressupõe o processo do seu desenvolvimento (*entwickelnd*).

⁴¹³ Ibidem, § 381-Z: “(...) der Zurückführung des Äußerlichen zu der Innerlichkeit (...)”.

⁴¹⁴ Ibidem: “Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Äußerlichkeit (...) Assimilation des Äußerlichen”.

⁴¹⁵ Ibidem, § 377-Z: “der zur Selbsterkenntnis Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes”.

⁴¹⁶ Russon, J., *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, U. T. P., Toronto, Canadá, 1997, p. 7.

⁴¹⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387-Z.

início, como *Ideia lógica* na eclosão da vida. Desta meditação, podemos deduzir, a *actividade* do espírito, o movimento interior pelo qual o espírito “vem a ser para si mesmo”⁴¹⁸ é o tornar-se sujeito da sua essência, quer dizer, *agente da liberdade*⁴¹⁹, facto, que faz do espírito natural (*Naturgeist*), o *berço da consciência*⁴²⁰. Assim, “na sua idealidade, o espírito ganha ser, conhecendo”⁴²¹, uma relação (consigo mesmo) que nunca termina, uma dialéctica que faz da *Ideia* uma concepção infinita, eterna, justamente porque se faz conhecendo-se, e conhece-se fazendo-se. E, faz-se, acrescentemos, abraçando compreensiva, ou seja, ontologicamente, a sua exterioridade corporal sem a qual “o espírito não é pensável”⁴²², uma superação que purifica o espírito, pois, compreendendo a possibilidade do pensar, *desperta para a infinitude de si*⁴²³, a liberdade de continuamente se pôr e regressar a si mesmo, gestos que concebem a subjectividade, e fazem da substância substância-sujeito. É, como nos diz Burbidge, num regresso contínuo à revelação do espírito na natureza, que este “pressupõe a natureza e incorpora-a na sua vida: tanto o corpo que lhe proporciona o nascimento como o meio ambiente

⁴¹⁸ Ibidem: “(...) zu sich selbst, zum Erfassen seiner Begriffs, seiner Subjectivität gelangt”.

⁴¹⁹ Ibidem, § 382-Z: “Die Substanz des Geistes ist die Freiheit (...)”. De sublinhar que a Liberdade é um dos conceitos mais usados por Hegel e um dos pilares – talvez mesmo “O” pilar principal – do seu sistema, pois, desprovido dela, o Espírito não se desenvolve, não vem a ser. A sua falta ou bloqueio é, como veremos, fundamental na instalação da *Loucura*.

⁴²⁰ Ibidem, § 387: “In der Seele erwacht das Bewußtsein”. De lembrar que, quando apenas é o seu conceito, ainda não é espírito. A ideia de que o corpo faz parte da consciência humana, típico da contemporaneidade filosófica, bem como a noção de *epoché* (a suspensão da corporalidade), existe já, numa forma filosófica, profunda, desenvolvida e maturada, na *Enciclopédia* de Hegel, ao longo de toda a Filosofia do Espírito Subjectivo.

⁴²¹ Ibidem: “Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als erkennend”.

⁴²² Ferrer, “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 139: “Tratamos do espírito, na sua relação com a natureza (..) em processo de auto-diferenciação e constituição, entre natureza e espírito (...) o longo caminho da sua apreensão e informação de si na existência natural e corpórea, sem a qual o espírito não é pensável”.

⁴²³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 386.

no interior do qual funciona”⁴²⁴. Ele próprio, nesta perspectiva, “captura a esfera de interacção humana como um todo”⁴²⁵.

Bourgeois chama-lhe uma “re-posição espiritual da natureza, em interiorizando as suas determinações originais, arranca-as à sua realização dispersa e justaposta”⁴²⁶ e *integra-as no seio de um só ser*, determinações naturais que ganham, por intermédio do espírito, um significado e um *estatuto novo*⁴²⁷, passam a *ser* o espírito. Esta “absoluta vitalidade”, *disponibilidade e desdobramento activo do espírito, da sua naturalidade para a realização de si próprio*⁴²⁸, é o *movimento ou processo de fazer alguma coisa por si mesmo, que faz do espírito, sujeito*⁴²⁹. Depreendemos, assim, que o núcleo ontológico da subjectividade está, como apresentamos, no facto do espírito agir e viver a própria fundação e fundar-se ontologicamente na realidade imediata que começa a viver: o acordar do espírito corporalizado, ainda inconsciente, na vida sub-consciente, psíquica, da alma (*Die Seele*) humana, o embrião humano ou o princípio da “fundação da humanidade”⁴³⁰, mais especificamente, *nas primeiras determinações do espírito*⁴³¹, as primeiras qualidades ou “influências”⁴³² que permanecem, podendo manifestar-se mais tarde “nos estados mórbidos da insanidade”⁴³³. Daí a importância crucial de estudar

⁴²⁴ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 129, conforme vimos na nota 290.

⁴²⁵ Ibidem: “ ‘Spirit’ captures this sphere of human interaction as a whole (...)”.

⁴²⁶ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 8: “(...) une telle re-position spirituelle de la nature, en intériorisant ses déterminations originelles, les arrache à leur réalisation dispersée et juxtaposée (...)”.

⁴²⁷ Ibidem, p. 9.

⁴²⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377-Z (NR).

⁴²⁹ Ibidem, § 377-Z (NR): “(...) der Geist ist Subjekt, thut dieß, und außer seiner That, dieser Bewegung, Prozeß (...)”.

⁴³⁰ Ibidem, § 387-Z: “Grundlage des Menschen”.

⁴³¹ Ibidem, § 387-Z.

⁴³² Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 48-49.

⁴³³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 392: “(...) entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens sich vornehmlich nur hervortun können”.

as transições dialécticas do estágio antropológico para compreender o tema da *Loucura*, posto que são elas que deixam transparecer a oposição (*Gegensatz*) originária da racionalidade relativamente ao corpo das pulsões, que percebe como diferente de si, donde mais tarde eclode uma contradição (*Widerspruch*) activa, no seio da própria racionalidade. Se a dialéctica conceptiva fracassar na resolução desta contradição, na integração num todo, o espírito não alcança aquele *sítio* “onde a subjectividade se forma”⁴³⁴ e não cria memória. Assim, não se (re)conhecendo⁴³⁵, fica *louco* (*verrückt*).

⁴³⁴ Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 36: “(...) des lieux où la subjectivité se constitue (...)”.

⁴³⁵ Não se conhecendo, não cria memória para depois se re-conhecer, por conseguinte, não possui a função da subjectividade, a estrutura ontológica que serve de base, de memória prazível da actualização de si, o conforto do *Eu* (naquele momento) estabilizado, assim, sem memória de si experimenta a *Loucura*.

CAPÍTULO 3

Ontologia e topografia da Loucura.

3.1 Introdução à Antropologia.

3.1.1 O caminho para a consciência.

O espírito é, resumamo-lo, o devir realizado da sua auto-formação e auto-revelação, desde que desperta submergido nos instintos subordinado às pulsões corporais até que se reconhece a si mesmo no que fez e faz no mundo. A progressão assinalada começa na conformação mais imatura, irracional, imediata e menos livre, avançando para formas mediadas, racionais e livres, formas dialécticas mais adequadas à sua essência numa evolução que acontece à custa da rejeição e preservação (*Aufhebung*) das figuras cuja realidade é desproporcionada relativamente ao seu *conceito*. A força para avançar provém da capacidade para se auto-questionar, negando, o cerne mesmo da dialéctica criadora: “a essência formal do espírito é, assim, a liberdade, a absoluta negatividade do Conceito como auto-identidade”⁴³⁶. Como nos ensina Ferrarin: “Hegel apropria-se e transforma o significado de *energeia* para definir espírito. O espírito é acção, o si próprio ou sujeito que contém em si mesmo o próprio movimento e desígnio que expressa na actualização das potencialidades próprias, a

⁴³⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382: “Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich”.

identidade consigo mesmo e a permanência relativamente a conteúdos novos e diferentes”⁴³⁷.

A *Antropologia* descreve o caminho crítico, tenso e conflituoso dessa transição, da *forma inconsciente*⁴³⁸, misturado e dominado nos impulsos imediatos naturais onde é “alma ou espírito natural”⁴³⁹, para a figura ontológica em que, conformando-se, isto é, habituando-se à corporalidade, faz dessa união *um sinal ou representação de si*⁴⁴⁰, vislumbrando-se, possuindo-se, reconhecendo-se, numa postura transcendente relativamente à corporeidade razão pela qual ganha “auto-certeza subjectiva”⁴⁴¹. Enquanto que o animal age de acordo com o que lhe dá a sensação, o homem, porque possui algo específico, a *capacidade reflexiva, por conseguinte, a representação, ascende a uma esfera superior*⁴⁴² que, no entanto, preserva as camadas ontológicas naturais como memória, como inconsciente.

No final da *Antropologia*, quando devém consciência, a alma é “pensamento e sujeito e, com efeito, sujeito determinado no seu juízo”⁴⁴³, unidade corpo-espírito não imediatamente instintiva, mas racionalmente mediada, consciente de si, vida que se possui, transcendeu a corporalidade que fez “sua”: as pernas ou a cara, não são umas pernas ou uma cara por si mesmas, são “as suas

⁴³⁷ Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, 2004, p. 8: “(...) Hegel appropriates and transforms the meaning of *energeia* to define spirit. Spirit is actuality, the self or subject containing in itself its own movement and purpose and expressing in the actualization of its potentialities its identity with itself and its permanence in its dealing with ever new and different contents”.

⁴³⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389-Z: “(...) der Bewußtlosigkeit eingehüllt”.

⁴³⁹ Ibidem, § 387: “(...) Seele oder Naturgeist (...)”.

⁴⁴⁰ Ibidem, § 411: “Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit (...) Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen”. Ver ainda, relativamente a este tópico, o aditamento (Z) ao capítulo 387.

⁴⁴¹ Ibidem, § 413: “aber als subjective, als Gewißheit seiner selbst”.

⁴⁴² Pinkard, T., *Hegel's naturalism*, 2012, p. 25.

⁴⁴³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 412: “(...) so Denken und Subjekt für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines urteils ist”.

pernas e a sua cara”, expressões “suas”, “a exterioridade não se exhibe a si, mas à alma, da qual é signo”⁴⁴⁴.

O estágio antropológico congrega o espaço e o tempo filosófico no processo dialético espiritual, trecho filosófico onde Hegel, simultaneamente, dá corpo à metafísica e mostra que a irracionalidade habita o interior da razão, desvendando ainda que a inter-relação mente-corpo, geradora da consciência, não é uma reacção do estilo físico-químico como a que acontece entre duas substâncias naturais que chocam produzindo um efeito previsto, mas é interacção dialéctica onde “o imaterial não se relaciona com a matéria como um particular se relaciona com outro, mas como um universal que superou e incluiu em si a particularidade”⁴⁴⁵ ou, de outro modo, um particular que se imbuu de universalidade, singularizando-se.

3.1.2 O início da subjectividade: a *Revelação* do espírito.

No início era a pletora humana indiferenciada, o espírito no modo de ser da sua exterioridade (*Außersichsein*), a naturalidade corporal, o “ponto mais extremo da subjectividade”⁴⁴⁶, na verdade, a potencialidade antropológica, “o *vous* passivo de Aristóteles, a possibilidade de ser todas as coisas”⁴⁴⁷, a vida espiritual primária ou a “simples pulsação” (*einfachen Pulsieren*) das qualidades

⁴⁴⁴ Ibidem, § 411.

⁴⁴⁵ Ibidem, § 389-Z: “(...) immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle”.

⁴⁴⁶ Ibidem, § 389-Z: “(...) äußerste Spitze seiner Subjektivität (...)”.

⁴⁴⁷ Ibidem, § 389: “(...) der passive *vous* des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist”. Como vimos na nota 344.

universais. A *Antropologia*, nota Malabou, relativamente à dialéctica que medeia a união, e a desunião, do espírito com as pulsões naturais, é “o processo através do qual a substância universal se afasta do mundo natural progressivamente, se diferencia, e vem a ser sujeito individual”⁴⁴⁸. O estágio que deu origem a esta primeira forma de subjectividade é o das sensações, *alterações na substancialidade*⁴⁴⁹ que fizeram dele espírito natural: “a alma é a totalidade das sensações reflectidas em si mesma”⁴⁵⁰, quer dizer, um indivíduo que sente e faz de si o “ponto central de todas as determinações”⁴⁵¹ – as sensações – que, funcionando como qualidades transitórias, propiciam a primeira forma da subjectividade, “o poder de dominar o mundo afectivo imediatamente”⁴⁵². A identificação do todo psíquico com o sensível é, segundo Žižek, o gesto de “auto-referência”⁴⁵³ ou “auto-expressão”⁴⁵⁴ onde o espírito experimenta o *acontecer ontológico da identidade*⁴⁵⁵, o ponto *alfa* da subjectividade⁴⁵⁶: o espírito-natural identifica-se “com a totalidade do seu

⁴⁴⁸ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 45: “(...) l’ ‘Anthropologie’ (...) du procès par lequel la substance élémentaire, au sortir de la nature, s’auto-différencie progressivement jusqu’à devenir sujet individuel”.

⁴⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 402: “Die Empfindungen (...) Veränderungen in der Substantialität der Seele (...)”.

⁴⁵⁰ Ibidem, § 402: “(...) die Seele ist an sich reflektierte Totalität desselben (...)”.

⁴⁵¹ Ibidem, § 402 –Z: “(...) der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen (...)”.

⁴⁵² Ibidem: “(...) die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht”.

⁴⁵³ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 350: “What happens with the moment of ‘judgement’ is that the loop of this closed circle is broken – not by the intrusion of an external element, but by a self-referentiality which twists this circle into itself”.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 351.

⁴⁵⁵ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 43-44.

⁴⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 399: “wachen Seele” (alma acordada). Usámos acima a expressão “da subjectividade” porque o ritmo dialéctico progressivo do trabalho do *conceito* do espírito vai efectivando a própria subjectividade, aqui, na Antropologia, na forma natural ou imediata, alma. Trata-se do estágio final da alma natural, o da sua individualização, a partir donde inicia o processo que originará o nascimento do Ego (ver Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 31).

conteúdo”⁴⁵⁷ e constitui uma “unidade subjectiva”⁴⁵⁸. Assim, “com a sensação torna-se possível ao si-próprio relacionar-se consigo mesmo como unidade da identidade e da diferença”⁴⁵⁹, deixa de ser um organismo natural e devém individualidade. Nesta relação de *con-vivência* desafectada (*unbefangener*), isto é, sem tensão interna, o espírito experimenta paz originária no seio de cuja substância universal indeterminada, entre o espírito e as sensações, se estabelece, nas palavras do filósofo, a “relação mágica da alma afectiva”⁴⁶⁰. Este mar calmo de sensações é uma posse desobrigada isenta de regras exteriores que emerge da própria necessidade e do poder de consubstanciação ontológica, isto é, da afirmação da subjectividade: *a alma possui-se a si mesma e o seu ser, a subjectividade, é o poder que tem sobre si*⁴⁶¹.

Este ser sensível, que acabou de nascer e se experimenta já, no imediato, despoleta a racionalidade, a “auto-consciência, *genius* determinado que é agora subjectividade que se auto-possui”⁴⁶². Catherine Malabou chama à filosofia de Hegel, devido ao

⁴⁵⁷ Ibidem, § 407-Z (este aditamento apenas está publicado na edição de M. J. Petry): “Die fühlende Subjektivität ist die Totalität allen Inhalt und die Identität der Seele mit diesem ihrem Inhalte (...)”.

⁴⁵⁸ Ibidem, § 407: “(...) als subjektivem Eins zusammen”.

⁴⁵⁹ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 50: “avec la sensation apparaît la possibilité du rapport à soi comme unité l’identité et de la différence”.

⁴⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 405-Z: “(...) das magische Verhältnis der fühlenden Seele”. É uma relação sem mediação. Um poder imediato.

⁴⁶¹ Ibidem, § 403: “Das fühlende Individuum ist (...) Subjektivität des Empfindens (...) Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität (...)”.

⁴⁶² Ibidem, § 405: (...) Bewußtsein. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur ansichseiende substantielle Material, dessen vernünftiger, selbstbewußter, bestimmender Genius die besonnene Subjektivität geworden ist (...) bewußtlose (...)”. De referir que o *genius*, a que se refere Hegel, é a disposição individual primordial e imediata que subjaz ao ser humano: “o coração ou a disposição” (*Herz oder Gemut*), a sensação de subjectividade que, apesar de coincidir com o acordar da diferença dentro de si mesma da alma, esta é preservada, doando-se a si mesma a qualidade ontológica de *ser*, a percepção de si ou apercepção (§ 407-Z). Hegel refere-se ao *genius* ainda, no estágio da imediatidade psíquica, como “subjectividade concreta”, isto é, a totalidade do ser da alma que agora possui determinação, qualidades concretas (§ 405); dito de outro modo, o ser da alma, no seu estado uno, de *con-vivência* sem oposição interior, expressa-se na sua disposição interna, no *genius*, portanto, nesse *locus* ontológico, a subjectividade (o seu “ser sujeito”) é o *genius* que, num estágio superior será superado e integrado na consciência.

seu gênio concretizador, *filosofia do acontecimento*⁴⁶³ e a “estranha beleza” que emana da *Antropologia* hegeliana é, afinal, o aparecer do espírito humano: “conhecemos o primeiro ser humano do sistema, tal como acorda, se levanta, começa a andar e a falar”⁴⁶⁴: “a forma humana é um trabalho artístico conjunto da alma e do corpo natural”⁴⁶⁵.

O “acordar” antropológico a que já nos referimos várias vezes, longe de rejeitar a imensa natureza que abriga o espírito, dando-lhe existência como experiência ainda inconsciente, revela o homem, diz Hegel, o único “capaz de se erguer da sensação para a universalidade do pensamento, para o auto-conhecimento, para a apreensão da sua subjectividade ou Eu (Ego). Por outras palavras, é o homem quem primeiro constitui o espírito pensante e é por isso e somente por intermédio disso, que ele é essencialmente distinto da natureza”⁴⁶⁶; apenas nele tem, o espírito, a *possibilidade para se distinguir do que é natural*⁴⁶⁷ e fá-lo, necessariamente, porque a finitude que caracteriza a forma natural não é adequada à sua verdade, que é ser livre. Isto quer dizer que no início, o espírito humano “não está consigo mesmo, não é livre, está acanhado na natureza, em interacção com a sua corporeidade”⁴⁶⁸. A transição (*Umschlagen*) para o espírito, a

⁴⁶³ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 36: “(...) la philosophie de Hegel, de s’increr tout entière comme événement”.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 39: Elle constitue cependant un moment capital du développement de la Philosophie de l’esprit puisqu’on y voit s’éveiller, se dresser, marcher, parler, le premier homme du Système”.

⁴⁶⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 411-Z (NR): “Die menschliche Gestalt ist zugleich Kunstwerk der Seele und natürlicher Leib (...)”.

⁴⁶⁶ Ibidem, § 381-Z: “(...) erst der Mensch erhebt sich über die Einzelheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjektivität, seines Ichs, – mit einem Worte: erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch, und zwar allein dadurch, wesentlich von der Natur unterschieden”.

⁴⁶⁷ Ibidem, § 381-Z (NR): “(...) der Geist unterscheiden sich von der Natur (...) der Geist ist wesentlich dies (...) seine Bestimmung (...) seine That, seine Substanz (...) zu seiner Wahrheit zu kommen”.

⁴⁶⁸ Ibidem, § 387-Z: “wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese, wenn wir so sagen dürfen, Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie”.

“Revelação” (*Das Offenbaren*), é o pôr da natureza⁴⁶⁹ ou o acordar do espírito, evento, que começa com o sentir; de acordo com Hegel, nesta fase, “eu sou aquilo que sinto e aquilo que sinto, sou”⁴⁷⁰. Cativo na natureza, assim, o espírito tem liberdade limitada. No entanto, “o *ser-para-si* do espírito que, possuindo a forma da universalidade através do pensamento, possui liberdade”⁴⁷¹, quer dizer, pressente poder ir além das qualidades finitas e conhece, ainda que inconscientemente, o poder da essência, sabe-se infinito, e inicia o movimento *para-si*: devém sujeito.

O movimento que despoleta esta retracção subjectiva é um juízo livre, uma distinção que faz nascer a divisão interna em virtude da qual a alma, do todo sensorial, *passa a ter sentimentos particulares*⁴⁷² tornando-se, neles, sujeito, dito de outra forma, a alma identifica-se com alguns *sentimentos*⁴⁷³, ou determinações, que se destacam ontologicamente – de forma subjectiva, agora – do resto senciente. O início da racionalidade desponta exactamente aí, nesse juízo, quando o todo alma se passa a identificar mais com alguma das suas qualidades do que com outras. Nestas, a alma ganha ser para-si, memória, subjectividade: “sentimento de si” (*Selbstgefühl*).

O âmago daquela retracção *para-si*, o juízo ou separação (*Urteil*) interna da alma, consiste no facto de que nas sensações ou qualidades que passa a “conhecer” como “suas”, o espírito estabelece a base ontológica do si-próprio (*Selbst*), o sujeito das determinações: eclode agora a subjectividade que se separa, pouco a pouco, do restante da substância universal indiferenciada – o

⁴⁶⁹ Ibidem, § 384.

⁴⁷⁰ Ibidem, § 402-Z: “(...) das bin ich, und was ich bin, das empfinde ich”.

⁴⁷¹ Ibidem, § 381-Z: “(...) in der Form der Allgemeinheit für sich seienden, wirklich freien Geiste fortgetrieben”.

⁴⁷² Ibidem, § 407.

⁴⁷³ Ibidem: “Es ist auf diese Weise Selbstgefühl – und ist dies zugleich nur im besonderen Gefühl”.

outro de si, não exterior, mas apenas o indeterminado – e começa a ser sujeito, quer dizer, *substância sujeito*⁴⁷⁴, surgindo no seio da mônada senciente, uma “oposição real” (*Reellen Gegensatzel*⁴⁷⁵). Nasceu a subjectividade e, com ela, a oposição relativamente ao resto de si, o “diferente”, a substância natural universal de que dá conta a vida psíquica e à qual pertence intrinsecamente, doações naturais que permanecem lá para sempre como *inconsciente*⁴⁷⁶, no miolo da própria humanidade, agora emergente, como importante da estrutura do futuro *Eu*, cuja infinitude, reside precisamente nesta capacidade em “estar consigo mesmo na sua diferenciação”⁴⁷⁷, sabendo, no entanto, da possibilidade e da necessidade de ir além do que é finito, pois, “o espírito é sempre a Ideia na forma da idealidade, isto é, a negação daquilo que é finito”⁴⁷⁸.

Estes acontecimentos ontológicos, inúmeros ao longo da dialéctica da alma, expressam os locais onde o *conceito* se efectiva, consolida e *devém substância-sujeito*⁴⁷⁹, “instantes plásticos” que interrompem o fluxo temporal do indivíduo e estabelecem realmente a fase ontológica onde *a substância-sujeito se actualiza após cada movimento de recorrente negação*⁴⁸⁰. Ou seja, actualiza-se no centro da conturbação dialéctica que se vai

⁴⁷⁴ Ibidem, § 404.

⁴⁷⁵ Ibidem, § 390-Z.

⁴⁷⁶ Ibidem, § 403: “(...) daß die Idealität Negation des Reelen, dieses aber zugleich aufbewahrt (...).

⁴⁷⁷ Ibidem, § 381- Z: “(...) denn Ich setzt sich selbst sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande (...).”

⁴⁷⁸ Ibidem, § 386-Z: “denn der Geist ist, wie schon früher gesagt, wesentlich die Idee in der Form der Idealität, d. h. des Negiertseins des Endlichen”.

⁴⁷⁹ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 290 e seguintes. A noção de que a Substância é essência real (p. 292, “Reale Wesen”): se a subjectividade é a essência dotada de substancialidade (de realidade) e, se a essência é o poder da substância (a força da substância-sujeito), pode deduzir-se, a liberdade (a essência do espírito) é a força do sujeito, e o sujeito é a liberdade realizada, como vimos na primeira nota desta tese. Hegel refere-se ao ser do espírito, por mais um exemplo, como “o ser-para-si do Conceito” (§381-Z, NR), ou seja, o “conceber-se”, o realizar-se da própria subjectividade.

⁴⁸⁰ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 36.

fortalecendo a cada movimento de negação–concepção, local–acontecimento onde nasce a memória, o sujeito e o tempo. Nesse ponto de vista, vê–o Bourgeois, a subjectividade é uma função, uma base ontológica ou solo da “memória salvadora”⁴⁸¹, o *locus* ontológico para onde o sujeito, livremente, se re–encontra, *ad infinitum*, a si mesmo. Cronologicamente, esta base ontológica, consubstanciando–se, isto é, adquirindo densidade existencial, actualiza o espírito e deixa perceber que a subjectividade não é um inquilino estático do indivíduo, mas sim dinâmica viva que *se frequenta a si própria*⁴⁸² e se funda *exactamente aí, no processo de desenrolamento (unfalten) e revelação da própria individualidade*⁴⁸³.

Quando esta actualização, esta realização metafísica e antropológica, não acontece, o espírito não satisfaz a necessidade cósmica interior da concepção de si que o assola e não constrói memória, fica *louco*, facto, que sustenta a tese de que a espiritualidade é, não uma produção natural, fisico–química, de natureza causal, mas dialéctica livre, processo *auto–poiético* necessário da personalidade, desejo de *real–ização* de si mesmo, da essência humana.

⁴⁸¹ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 9: “L'esprit, en sa différenciation, s'identifie à chaque fois lui-même en identifiant ses différences, en se totalisant. Il se rappelle constamment dans et à lui-même, et cette acquisition par intériorisation (*Er-innerung*) de lui-même fait de lui la mémoire (*Erinnerung*, c'est à dire: souvenir) sans cesse salvatrice de lui-même”. Ver ainda o texto de M. Greene, *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, Martinus Nijhoff, The Hague, Holanda, 1972, p. 104: “There is a kind of memory in the feeling soul (...)”. Na *Antropologia* hegeliana a referência à memória está no § 403.

⁴⁸² Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 54.

⁴⁸³ *Ibidem*, p.45.

3.2 Antropologia e saúde.

Sendo a *vida*, para Hegel, “a ideia na forma da imediatez”⁴⁸⁴, quer dizer, a realização *agora* do *conceito*, a *saúde* é a adequação do *conceito* do espírito ao que, de si, se realizou, e a *doença* o “não conforme ao conceito”⁴⁸⁵. Dizendo-o de outra forma, a *proporção entre o embrião do espírito, o conceito, e a realidade, ou seja, entre a mente e o corpo, espírito vivo, é o que verifica a adequação do si-mesmo do espírito com a sua manifestação. Este facto atesta a proporção da verdade*⁴⁸⁶, isto é, a medição real da verdade antropológica, a *saúde*, “a forma ideal do acordo entre as partes”⁴⁸⁷, não em termos quantitativos, mas qualitativos, quer dizer, relativo à qualidade psíquica da vida da alma, ou seja, ao grau de actualização dialéctica do espírito misturado na natureza. Está patente neste confronto intra-psíquico, a tensão interior que caracteriza a enfermidade originária: a co-habitação entre a finitude natural e a infinitude espiritual. A sua resolução acontecerá na primeira grande actualização do *Conceito*, no primeiro estágio da Filosofia do Espírito: consciência.

Nesse *topos*, o da adequação/desadequação entre a realidade e o *conceito*, que não consideramos separados, mas integrados como vida psíquica, reside (1) a “possibilidade de uma doença do espírito” que supostamente chegaria a um estado puro e perfeito, tese clássica, ou então, a asserção hegeliana, a constatação de que, afinal, (2) não há nenhum desvio patológico, quer dizer, o existir do espírito já é onto-geneticamente habitado por uma

⁴⁸⁴ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 145: “A vida é segundo Hegel a ideia na forma da imediatez (...)”.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 153: “ (...) do ‘não conforme ao conceito’, o mórbido, o patológico (...)”.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 144: “A saúde é por isso a forma ideal do acordo entre as partes, ou seja, a universalidade presente na particularidade de cada momento”.

“enfermidade originária”⁴⁸⁸, a não concordância entre si dos particulares do espírito, quer dizer, a possibilidade da frustração da concepção da verdade de si, facto que, persistindo, provoca doença⁴⁸⁹, justamente, por bloqueio do fluxo dialéctico–conceptivo.

Sendo a *Antropologia* a descrição das “condições de uma vida realizada, da perspectiva do indivíduo natural”⁴⁹⁰, é justamente nesse estágio, onde Hegel descreve a relação do espírito “com” as próprias qualidades naturais. É desta relação que, não mediada, que deriva a concepção de “imediatez” do espírito. Nela encontramos a dialéctica da concepção (*begreifen*) e da *não concepção* de *si mesmo* do espírito ou, por outras palavras, da constituição da *Loucura*: a dialéctica da não superação do bloqueio conceptivo que caracteriza a oposição do espírito à natureza. A comunhão psíquica destes opostos resolve, ou seja, cura o antagonismo psíquico que caracteriza esta conformação psíquica.

Sendo a oposição um estágio necessário do desenvolvimento do espírito, a persistência, o consequente vazio existencial e o sofrimento resultam da perda de fluidez dialéctico–racional entre os opostos que, por isso, não se abraçam entre si elevando–se a uma unidade ontologicamente superior. Nesse vazio fecunda o desespero porque *o espírito anseia por unidade*⁴⁹¹. A adequação do espírito à unidade interior atingida determina a saúde. Assim, acentuando–se e absolutizando–se *uma relação não conseguida entre a necessidade auto–conceptiva do espírito e o que realmente se concebeu, fenomenologicamente acontece a*

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 150: “(...) cada indivíduo na sua ontogénese (...) padece de uma enfermidade originária eventualmente insanável, um pecado original de todo o espírito (...)”.

⁴⁸⁹ Ver mais abaixo a nota 629.

⁴⁹⁰ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 141: “Aquilo que nesta Antropologia é então descrito, são as condições de uma vida realizada (...) da perspectiva do indivíduo natural”.

⁴⁹¹ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, pp. 66-67.

*hipocondria e a patologia moral*⁴⁹². Tendo em conta a Filosofia do Espírito toda, é no patamar antropológico que o auto-conhecimento leva à convivência psíquica entre a mente e o corpo, isto é, que resolve o dualismo espírito-natureza.

No entanto, *a saúde – ou a doença – não é exclusiva do corpo ou só do espírito, mas da relação*⁴⁹³. Por isso, Hegel denomina-a de *psíquica*⁴⁹⁴. Ainda assim, sendo o espírito ontologicamente *primeiro*, reside nele e na sua actividade, o tónus da vitalidade (*Lebendigkeit*) psíquica, a fluidez conceptiva, de cuja relação irrompe o processo de autonomização do indivíduo, o *homem* autónomo que possui em si a co-existência dos “dois modos opostos do ser do espírito”⁴⁹⁵.

A necessidade de estudar a *Loucura* exactamente na *Antropologia*, fica claro: é o período onde acontecem as transições dialécticas originárias que iniciam a concepção do homem (*ανθρωπος*) e onde se suportam as esferas superiores do Espírito. Devido a isso, para Hegel a *Loucura* não só não é unicamente espiritual, ou exclusivamente material, como também não é extra-humana. Neste gesto, Hegel deixou claro a pertença determinante do natural no seio da consciência, rejeitou o *cogito* como pura luz e deu-o a conhecer como *abismo escuro*⁴⁹⁶ que concebe claridade.

⁴⁹² Vê-lo-emos abaixo na p. 175.

⁴⁹³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408: “Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen”. A doença psíquica é indivisivelmente carnal e espiritual.

⁴⁹⁴ Ibidem, § 405: “Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältnis des Kindes im Mutterleibe, ein Verhältnis, das weber bolß leiblich noch bloß geistig, sondern psychisch (...)”.

⁴⁹⁵ Ibidem, § 408-Z: “Diese Beziehung jener beiden einander entgegengesetzten Weisen des Beisichseins des Geistes (...)”. É também essa a interpretação de Berthold-Bond no seu *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 34, que para Hegel, “o insano possui uma espécie de dupla personalidade” devido à oposição interna que experimenta, na qual, um ou outro, dos polos, pode tomar para si a função da subjectividade.

⁴⁹⁶ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 330.

pertence ao homem desde o seu despertar antropológico e ganha uma profundidade filosófica, não apenas inigualável, mas ainda por desocultar, tese que

Revela-se, assim, o racional humano, individual, apenas numa profundidade filosófica dotada da verdadeira humanidade, isto é, contendo em si mesma o consciente e o inconsciente, o ser e o não-ser, o apolíneo e o dionisíaco do homem, numa relação tensa, *nalguns momentos, mágica*⁴⁹⁷, e também a possibilidade da *loucura*, quer dizer, a eventual *não sintetização de si*⁴⁹⁸, que acontece, quando a função subjectiva, por alguma razão, bloqueia. Conectada intimamente ao conceito de saúde, a Filosofia surge como “uma resposta que se pretende de valor universal e racional a uma situação vital”⁴⁹⁹, uma tentativa de reanimação da capacidade de auto-realização, portanto, de autonomização e segurança de si mesmo de um individual que experimenta o sofrimento decorrente da “inadequação da certeza de si a si mesmo e, simultaneamente, da inadequação da sua certeza à verdade do seu outro”⁵⁰⁰, ou seja, a agudização da tensão interna a que nos referimos. Revela-se, assim, a desordem mental, para Hegel, como o ensinou também *na filosofia da natureza, onde a doença somática consistia num bloqueio do fluxo e da actividade interorgânica*⁵⁰¹, como obstrução, não apenas o

⁴⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 405-Z. O uso do vocábulo “mágico” refere-se ao facto de haver, no humano, fenómenos incrivelmente difíceis de compreender e, atentando ao carácter maravilhoso dessas manifestações e ao facto de se tratar de um filósofo do topo, longe de ser uma explicação leviana, parece-me absolutamente apropriado: “Die vermittelungsloseste Magic ist nun näher diejenige, welche der individuelle eist über seine eigene Leiblichkeit ausübt (...)”.

⁴⁹⁸ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 55.

⁴⁹⁹ Ferrer, D., Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 132: “(...) a ciência não é uma construção inabitável, mas uma resposta, que se pretende de valor universal e racional, a uma situação vital”.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 134. Relativamente às figuras da consciência, numa situação de sofrimento hipocondríaco, a 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”.

⁵⁰¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 371.

impedimento dialéctico para alcançar “os estádios decisivos do espírito, o próprio sistema da razão”⁵⁰², mas tão só anquilose psíquica, antropológica, que apenas evolui para patologias graves se o espírito–natural (alma) nela permanecer.

Estando o *conceito* de vida intimamente ligado à dinâmica dialéctica que medeia o auto–desenvolvimento psíquico, portanto, dependente da interacção *líquida* (*Flüssigkeit*) no interior da mistura racional–pulsional, própria do Espírito Subjectivo, podemos afirmar que “a saúde não é, para Hegel, com certeza, a simples manutenção de um organismo em funcionamento”⁵⁰³, mas é antes *assunto do espírito*⁵⁰⁴, onde o trabalho auto–conceptivo não faz uma operação intelectual de síntese – de objectividade e subjectividade –, mas de *elevação teleológica a uma concepção superior*, sublinhemos, não no campo da idealidade, mas da realidade, como *Ideia de vida*⁵⁰⁵ e que, realcemos, longe de ser uma conexão da mecânica fisiológica das partes, é um indivíduo vivo, o homem, animado interiormente pelo (1)*fluxo lógico–dialéctico do pensar, a capacidade racional, e pela* (2)*corrente dinâmica inter–orgânica que organiza a sua sistematicidade biológica, e é a preservação desta corrente dinâmica que caracteriza a saúde para Hegel*⁵⁰⁶.

⁵⁰² Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, 2005, p. 149: “(...) a doença, radicando essencialmente na vida do seu estado natural, não alcança os estádios definitivos do espírito, o próprio sistema da razão”.

⁵⁰³ Ibidem, p. 137: “A saúde não é, para Hegel, com certeza, a simples manutenção de um organismo em funcionamento. (...) 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”.

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 137. Ver também Burbidge, J., *The Logic of Hegel’s Logic*, 2006, p. 131.

⁵⁰⁵ Burbidge, J., *Logic of Hegel’s Logic*, 2006, p. 99. Ver ainda *Philosophy of mind*, Trad. de Wallace e Miller, revisão e introdução por M. Inwood, 2007, pp. xii e xiii.

⁵⁰⁶ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, pp. 137-138.

Sabe-se que Hegel leccionou regularmente sobre o tópicio da *Loucura* na Universidade de Heidelberg⁵⁰⁷, desde 1816. K. Scheidler, médico, dissertando em 1829 sobre a Filosofia da Medicina em Hegel, lamentou o facto de, sendo a obra do filósofo *um marco da sua época em todos os campos da cultura, não tenha sido devidamente considerada pela Medicina*⁵⁰⁸, nessa altura, dominada pelo “método de abordagem objectivista, anatomo-clínico, considerado o único científico porque permitia ao médico tratar o doente como um objecto”⁵⁰⁹, metodologia aplicada também à mente. Assim, todos aqueles considerados doentes mentais tornaram-se “um instrumento, uma coisa para o médico”⁵¹⁰ reafirmando o gesto distintivo da tradição cartesiana *específico do modelo médico moderno subjacente à psiquiatria*⁵¹¹, a noção de que “o comportamento deve ser entendido tendo como base as leis da física e da química”⁵¹². Pode-se, assim, passar a considerar a desordem mental como “outra expressão para doença cerebral, uma falha nos mecanismos do cérebro”⁵¹³, posição que estimulou os correligionários da medicina empírica na aplicação das terapias de carácter físico-químico como drogas (arsénio,

⁵⁰⁷ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, 1995, p. 1. Hegel leccionou em Heidelberg de 1816 a 1818, ano em que foi definitivamente para a Universidade de Berlim (1818-1831).

⁵⁰⁸ Scheidler, K. H., *Über das Verhältniß der Philosophie überhaupt und der Psychologie insbesondere zur Medicin*, *Minerva medica*, 1, 1829, p. 245-246. Citado em Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 1; ver ainda Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Introductions*, 1978, p. xlviii.

⁵⁰⁹ Postel, J., *Genèse de la psychiatrie, les premiers écrits*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Luisant, 1988, p. 17: “(...) la method d'approche objectiviste, anatomo-clinique, est considérée comme la seule scientifique et médicale parce qu'elle permet au médecin de traiter le malade comme un object, pour son diagnostic et son traitement”.

⁵¹⁰ Ibidem: “le malade mental, devient ainsi un instrument, une chose pour le médecin”.

⁵¹¹ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 20.

⁵¹² Ibidem, p. 21: “(...) behavior is entirely to be understood on the basis of the laws of physics and chemistry (...)”.

⁵¹³ Ibidem: Mental illness then becomes just another expression for brain disease, a fault in the mechanisms of the brain”.

beladona, cânfora, ópio) ou *técnicas como a purga de sangue, a castração ou o uso de electricidade*⁵¹⁴.

Definimos, portanto, “vida”, o transcendente humano por excelência, sob três domínios: (1) *o pensar lógico, onde o conceito chama a si a responsabilidade ontológica do desenvolvimento e realização da individualidade psíquica*, (2) *a vida natural, imediata e orgânica* e (3) *a vida espiritual que experimenta o existir na Antropologia*⁵¹⁵, o instante decisivo da criação do humano, na verdade, constituído por muitos momentos de transição (*Wendepunkt*) que, apesar de desprovidos do elemento cronológico, presentificam a subjectividade, isto é, preenchem-na de universalidade, agora, no indivíduo. Revela-se, desta forma, a irreduzibilidade do termo alemão *Geist*, espírito, às leis da *causa-efeito das coisas finitas*⁵¹⁶ como os sistemas biológicos. Assim, o espírito “deve ser entendido não como um progresso natural, mas como desenvolvimento do seu Conceito”⁵¹⁷, precisamente o que permite distinguir o homem do animal, a *capacidade de se elevar, pela razão, até à universalidade*⁵¹⁸.

Cabe aqui compreender filosoficamente não apenas as figuras do espírito subjectivo que jogam um papel determinante no conceito de vida, mas inclusivé o seu valor e interacção relativamente ao desenvolvimento do sistema hegeliano. O Conceito, para Hegel, é “o que é livre, é o poder substancial que

⁵¹⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 15.

⁵¹⁵ Ferrer, D., Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 145.

⁵¹⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “(...) Erhabenheit des Geistes über ein Außernander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt”. Ver também Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 83; ainda no texto de Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 8. Outra referência é Winfield, R., “Hegel's solution to the mind-body problem”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, pp. 234-236. Finalmente, uma nota mais, em De Vries, W., *Hegel's theory of mental activity, an introduction to theoretical spirit*, Cornell University Press, E.U.A., 1988, p. 3.

⁵¹⁷ Ibidem, § 381-Z: “(...) nicht als ein natürliches Hervorgehen, sondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verstehen (...)”. Ver também § 384.

⁵¹⁸ Ibidem.

é para si, e é totalidade, porque cada um dos momentos é o todo e é posto com ele como unidade inseparável; o conceito é, pois, na sua identidade consigo, o determinado em si e para si”, sendo que, nota Hegel, “o processo do conceito já não é o passar para ou o aparecer no outro, mas o evolver, pois o diferente põe-se de imediato ao mesmo tempo como idêntico entre si e com o todo”, rematando que o resultado dessa efectivação conceptiva “é posta como um livre ser do conceito total”⁵¹⁹. Este vir a ser para si, resultante da reflexão no nível filosófico, especulativo, é ganho vital auto-consciente, facto que faz do gesto introspectivo do próprio sujeito pensante relativamente a si e aos outros – a alteridade –, elemento da vida, portanto, da saúde. A esta pertence também a consciência epocal e histórica, fundamento da filosofia do espírito, não apenas na sua subjectividade, mas igualmente nas conformações objectivas, isto é, no direito abstracto, na moralidade subjectiva e na moralidade objectiva. Assim também as configurações absolutas: a Arte, a Religião e a Filosofia.

Aquele movimento de contínua concepção de si, testemunhado no gesto de auto-retorno psíquico em-si e para-si, da experiência da alteridade, por parte do trabalho racional do conceito, criador de memória⁵²⁰, quer individual, quer histórica, não resulta de alguma força externa ou reacção fisico-química cujo efeito no interior do *círculo* neurofisiológico, supostamente fechado, se traduzisse num produto final, mas expressa antes

⁵¹⁹ Hegel, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. 1, 1988, § 160, p. 181: “O conceito é o que é livre, é o poder substancial que é para si, e é totalidade, porque cada um dos momentos é o todo e é posto com ele como unidade inseparável; o conceito é, pois, na sua identidade consigo, o determinado em si e para si”. No § 161 diz: “O processo do conceito já não é o passar para ou o aparecer no outro, mas o evolver, pois o diferente põe-se de imediato ao mesmo tempo como idêntico entre si e com o todo, e a determinidade é posta como um livre ser do conceito total”.

⁵²⁰ Conforme vimos na nota 481.

*transformação e quebra*⁵²¹ da alsa estímulo–resposta, característica dos sistemas naturais, por meio da espiral dialéctica ascendente da capacidade compreensiva humana, fonte da força, isto é, da vida do espírito que, não estando isolado, existe apenas como indivíduo humano, natureza pulsional dotada de razão, ou espírito corporalizado, numa reciprocidade que demonstra que “a unidade psicossomática resultou de uma auto–interpretação que nenhum referente suporta”⁵²². Voltou–se para o interior próprio, esta mônada aberta, tendo–se apenas a si mesmo como referência embrionária.

3.3 Filosofia da Loucura.

3.3.1 Apresentação da Loucura.

A *Loucura*, de acordo com a fase antropológica que Hegel nos desvelou, revela ser o sentimento, a percepção e a experiência de vazio existencial experimentado por um sujeito que, no decurso da relação consigo mesmo, não chega a edificar consciência. A permanência na *loucura* não acontece necessariamente a todos as pessoas, mas trata–se de um momento inerente e ultrapassável do próprio processo racional de compreensão de si com consequências óbvias na consciência

⁵²¹ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 351.

⁵²² Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 103: “L’unité psycho-somatique résulte d’une auto-interprétation qu’aucun référent ne supporte”.

imediate, e portanto também, com os outros. São fenômenos da experiência imediata, do nível inconsciente, que a racionalidade quer integrar na constituição psíquica, no fundo, a luta pelo controlo e posse de pulsões como a sexual, do temperamento, do carácter e das idiossincrasias. Hegel revelara-o: “a nossa interpretação de que a desordem mental seja uma forma ou estágio que ocorre necessariamente no desenvolvimento da alma, não implica que todos os espíritos, todas as almas, devem passar por este estado de extremo dilaceramento. Defendendo esta posição seria tão insensato quanto assumir que, tal como o crime é tratado, na filosofia do direito, como uma manifestação humana, fosse inevitavelmente necessário que qualquer indivíduo fosse culpado dele”⁵²³. Acontecem regularmente no *ser humano, não na sua forma extremada, mas como limitações pontuais que ele deve ultrapassar no decurso da sua vida*⁵²⁴.

O termo alemão que designa *Loucura* é *Verrücktheit*, vocábulo composto pelo prefixo “*Ver*”, que quer dizer “varrer” ou “dispersar”, pela forma “*rück*” do verbo *rücken*, que significa desviar de lugar ou estar ao lado do lugar normal – guardando aqui um sentido pejorativo – e pelo sufixo “*heit*” que concretiza a substanciação. *Verrücktheit* é, pois, o substantivo que designa *Loucura*, a sua forma universal, enquanto que *Verrückt* significa *louco*, aquele que está *desviado* do seu lugar, ou caminho, normal. A que se refere Hegel, em termos filosóficos, na sua análise à ontologia da *Loucura*, que saliente a ideia de um

⁵²³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele notwendig hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde, jeder Geist, jede Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig wie etwa die Annahme: weil in der Rechtsphilosophie das Verbrechen als seine notwendige Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deshalb solle das Begehen von Verbrechen zu einer unvermeidlichen Notwendigkeit für jeden einzelnen gemacht werden”.

⁵²⁴ *Ibidem*.

desencaminhamento relativamente a uma normalidade⁵²⁵? Refere-se a um impasse, um constrangimento ou variação, no curso evolutivo do espírito, isto é, tal como na doença somática há *perda de fluidez*⁵²⁶, falta de comunicação entre as partes do organismo, ou seja, contradição intra-orgânica que impede ou altera o equilíbrio metabólico e o potencial anatomo-fisiológico, também na *Loucura*, a “contradição da razão”⁵²⁷ bloqueia a marcha da racionalidade, a *fluidez*⁵²⁸ dialéctica. Deste acontecimento resulta paragem no processo necessário do desenvolvimento dinâmico íntimo da alma. A vida psíquica ficou impedida devido a algum conflito entre alguma pulsão ou instinto particular, subjectivo, e a objectividade racional em emergência.

A colisão entre estes dois momentos dialéctico-compreensivos, no seio da razão, pode ter chegado por duas vias diferentes, por (1) bloqueio no desenvolvimento dialéctico da vida psíquica na passagem do estágio em que a alma edifica subjectividade como mônada senciente de si, *Selbstgefühl*, e se opõe ao resto da substância natural, persistindo activos os dois opostos que não se reconciliam ou na (2) regressão do espírito, desde um estágio maturado da sua evolução psíquica para uma forma imatura onde encasula. Esta segunda via é a que a psicanálise freudiana aprofundará e consta, essencialmente, na fuga, por parte do indivíduo, para um estágio psíquico imaturo onde, afastado do mundo, se fecha, sofrendo.

⁵²⁵ O termo “normalidade” é, em termos hegelianos, não uma medida fixa, mas a infinita possibilidade que o humano tem de se fazer a si mesmo.

⁵²⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, §§ 371-374.

⁵²⁷ *Ibidem*, § 408: “(...) ein Widerspruch in ihr ist”.

⁵²⁸ *Ibidem*: “(...) nicht flüssigen (...)”. Ver também em Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 38 (Prefácio ao sistema da ciência, 1807) e 74 (anotação de Manuel Ferreira ao conceito de dialéctica para Hegel, no fundo, o carácter interactivo da razão). Hegel refere-se-lhe ainda quando discorre sobre o tema do magnetismo animal: Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 560 (NE).

A etapa antropológica, em cujo curso acontece a Loucura, adiantámo-lo, é a de “alma senciente” e caracteriza-se pela persistência e enfrentamento, por parte de uma particularidade corporal, à racionalidade que começa a emergir. Segundo Hegel, “há doença na vida da alma quando uma mera determinação orgânica da alma se torna independente e se apropria da função de consciência espiritual”⁵²⁹, ou seja, alguma qualidade pulsional resiste ao resto da alma que, na marcha evolutiva normal, já conquistou algum grau de consciência, dominando ou resistindo ao seu esforço de racionalização. Segundo o filósofo, naquela que é a sua emblemática definição de *Loucura*, “o sujeito vê-se envolvido numa contradição entre a totalidade sistematizada da sua consciência e uma determinação particular que não está nela fluidificada nem categorizada. Isto é a loucura”⁵³⁰.

Significa aquela concepção que o espírito, referimo-nos à sua forma psíquica, isto é, na sua conexão natural, afunda-se num elemento da subjectividade corpórea, finito, no inferno da *mã subjectividade*, que lhe restringe a liberdade tornando-o um “singular enclausurado em si mesmo, que não é nem capaz da

⁵²⁹ Ibidem, § 406-Z: “(...) im Seelenleben Krankheit, wenn das bloß Seelenhafte des Organismus, von der Gewalt des geistigen Bewußtseins unabhängig werdend (...)”.

⁵³⁰ Ibidem, § 408: “Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im Widerspruch seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen in derselben nicht flüssigen und nicht ein – in untergeordneten Bestimmtheit, – die Verrücktheit”. Há uma particularidade do espírito ainda conectada à naturalidade, aos impulsos: “não está nela” significa que “não está organizada, hierarquizada, apropriada compreensivamente na consciência”. Não esqueçamos que, para Hegel, nesta fase da actividade do si próprio interior, ainda “alma senciente” (*Fühlende Seele*), mais especificamente na conformação ontológica de “sentimento de si” (*Selbstgefühl*), o sujeito já desenvolveu uma consciência que não está, no entanto, ainda completamente determinada porque está presa (*beharren bleibt*) a alguma pulsão natural, a determinada particularidade da natureza corporal que impede o desdobrar livre da alma, uma particularidade imediata que resiste à objectivação; impermeável à universalidade, impede que a comunicação interior seja dialecticamente fluida para com a substância total, quer dizer, não se deixa apreender como objecto para a consciência objectiva em nascimento, não permitindo, assim, a progressão normal do espírito, isto é, a livre caminhada no sentido do nascimento da consciência ou *Eu* (Ego), a completude antropológica do espírito.

O capítulo 408 da Enciclopédia, onde encontramos o principal sobre a Loucura, corresponde às lições de Hegel, na Universidade de Berlim, nos dias 15, 18, 19, 21 e 22 de Julho de 1825 (Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology*, 1978, p. 577, NE).

verdade, nem é nem capaz da liberdade”⁵³¹. A explicação de Bourgeois é a de que uma *parte da subjectividade permanece agarrada a uma naturalidade*⁵³² mantida por debaixo ou ao lado (*à coté ou au-dessous*), *entre a natureza já espiritualizada e o ser natural original*, que usurpa o estatuto ontológico de *Ser limitando-lhe o direito de concretizar a liberdade que é o pôr-se a si mesmo totalmente como objecto para a própria reflexão, actualizando-se*⁵³³.

Quanto à ontogénese, que adiantámos acima, há dois tipos de desordem mental, a “loucura constitutiva” que, tal como o nome indica, faz parte da constituição individual. Nesta, a marcha dialéctico-racional (1) estagna e o sujeito vive um período de obstrução da capacidade racional, mais ou menos breve, devido a algum obstáculo interior nascido da oposição entre o que despertou para a racionalidade e o irreflectido pulsional, natural e inconsciente. Temos ainda (2) a “loucura constituída”, típica da abordagem psicanalítica freudiana que, tal como para Hegel, rejeita a tese mecanicista da psique em favor de uma concepção organico-espiritual; nela, o espírito desiste do seu desenvolvimento, desliga-se do mundo, e regride para um estado de inferior maturidade racional onde predomina a paz afectiva porque não há contradição íntima. É, por conseguinte, um estágio indolor, um oceano indiferenciado e primitivo de sentimentos que não se opõem entre si. Esta forma constituída da loucura expressa uma reconcepção psíquica, mais ou menos prolongada consoante a constituição idiossincrática do indivíduo e conforme o mundo circunjacente por ele vivido: regride para “a alma afectiva,

⁵³¹ Ferreira, M., *Hegel e a justificação da Filosofia*, I.N.C.M., Lisboa, 1992, p. 151.

⁵³² Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 7: “La subjectivité ou liberté qui s’objective dans le doit est la subjectivité (...) d’avec une objectivité naturelle qu’elle laisse ainsi subsister comme telle à côté ou au-dessus d’elle et, par là, de sa propre objectivation”.

⁵³³ *Ibidem*, p. 7.

o que reconfigura a busca unificadora de uma auto-consciência, deslocando a procura pela unidade com o outro da exterioridade, pela procura de unidade nos próprios instintos”⁵³⁴. John Mill interpreta-o assim: “o impulso para a unidade e para o Absoluto é uma repetição, a necessidade de recapturar o ser primordial”⁵³⁵. A renúncia ao desenvolvimento e o conseqüente regresso ao estágio de união afectiva, sem a dor da contradição, onde encasula, pode ser designada como desistência, abandono dialéctico ou *Aufhebung* invertida: o espírito renuncia “agir sobre si”⁵³⁶ e regressa à condição natural onde se isenta da necessidade dialéctico-racional, no fundo, do juízo introspectivo, mais especificamente, da necessidade de resolver contradições íntimas.

3.3.2 Antropologia da Loucura.

3.3.2.1 A origem da contradição intra-psíquica.

O estágio antropológico⁵³⁷ que serve de berço ao nascimento da consciência, e também da *Loucura* (*Verrücktheit*), é o da “Alma senciente” (*Die fühlende Seele*) e distingue-se no sistema hegeliano porque é nele que surge pela primeira vez a pulsação vital da humanidade e aparece a subjectividade. “A alma,

⁵³⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 75: “Madness is thus not a regression to the oppositional stance of consciousness, but a reversion to the feeling soul, which radically reconfigures the unificational quest of self-consciousness, displacing the search for unity with the external other onto a search for unity within its own instincts and their protected fantasy life”.

⁵³⁵ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 178: “(...) the drive toward unity and the Absolute is a repetition, a need to recapture the primordial being (...)”.

⁵³⁶ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 7: “l'action sur soi”.

⁵³⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012. Os estádios da Antropologia são, relembremos, Alma natural (§§391-402), Alma senciente (§§403-410), Alma actualizada ou realizada (§§411-412). De sublinhar que, em Hegel, os estádios não são degraus fixados, mas momentos de uma contínua dialéctica de auto-realização do espírito.

sentindo, não é mais um simples ser natural, mas sim, intimamente, uma individualidade”⁵³⁸. A substância, *anteriormente uma unidade de sensações, devem mônada de subjectividade, um oceano de sentimentos*⁵³⁹ dotado do primeiro instinto, o sentimento do *Todo*, o gênio (*genius*) da alma, a “forma intensiva da individualidade”⁵⁴⁰, uma concentração ontológica onde “o indivíduo se relaciona consigo mesmo sem mediação relativamente ao conteúdo de si mesmo”⁵⁴¹. Apesar de se tratar de uma relação sem mediação interior, este fenómeno perceptivo, porque é implicitamente espiritual, constitui a eclosão da apercepção. A partir daqui, não em termos temporais, mas apenas conceptivos, alguns dos sentimentos dessa massa indiferenciada ganham destaque ontológico por parte do indivíduo, quer dizer, a vida psíquica, a alma, passa a identificar-se mais com alguns sentimentos dessa superabundância, do que com outros, assim, nos próprios sentimentos particulares, *devem sujeito*⁵⁴² e inicia uma forma de subjectividade mais maturada ontologicamente, sente-se si-próprio (*Selbstgefühl*) nessas determinações particulares para, depois, mediante um juízo (*Urteil*), opor-se ao resto da mônada senciente e fazer surgir a divisão interna. Esta identificação activa é o “sentimento de subjectividade”⁵⁴³ e “acorda a oposição”⁵⁴⁴ no seio mesmo da alma, deflagrando a chama da loucura.

⁵³⁸ Ibidem, § 403.

⁵³⁹ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 346.

⁵⁴⁰ Ibidem, § 405: “(...) intensive Form der Individualität (...)”.

⁵⁴¹ Ibidem, § 406: “(...) das Individuum sich unvermittelt zu dem konkreten Inhalten seiner selbst verhält und sein besonnenes Bewußtsein (...)”.

⁵⁴² Ibidem, § 407: “(...) sie besondere Gefühle hat und als Subjekt in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist”.

⁵⁴³ Ibidem, § 407-Z: “(...) die fühlende Subjectivität (...)”.

⁵⁴⁴ Ibidem, § 407: “(...) zum Urteil in sich zu erwachen (...)”.

3.3.2.2 A região metafísica e antropológica da Loucura.

Porque é possível a *Loucura*? Porque o sujeito recém-nascido no sentimento de si está ainda *subordinado aos elementos pulsionais da corporalidade*⁵⁴⁵ que não se deixam abraçar no todo psíquico, quase totalmente objectivado. Falamos, não de um progresso linear mecano-racional, mas de dinâmica conceptiva evolutiva de avanço-recuo-actualização cronologicamente imprevisível. A localização da loucura, mais correctamente, a região ontológica da sua ocorrência, está na dialéctica psíquica, na experiência de incapacidade momentânea de união espiritual por parte da racionalidade dialéctica, sujeita, assim e agora, à corporalidade emocional, o lar antropológico, justamente o local onde o espírito, como ideia eterna, “metida” agora na carne, se vê confrontado com a finitude onde, necessariamente, devém homem. Vivendo por momentos a hipótese do fracasso da auto-constituição, experimenta a loucura, na qual quer adquirir o auto-conhecimento, a posse de si totalmente, agora um misto natural-finito espiritual-infinito, que se concebem, preservando-se (*Aufhebung*) na união superior, a verdade do todo, o homem, ele também, ironicamente, a verdade da loucura. Podemos verificar, nestas cogitações, a integração, já iniciada com Schelling, do irracional humano no seio do pensamento, evento filosófico que veio a promover a união que *o sistema leibniziano-wolffiano tinha desmanchado em favor de uma filosofia exclusivamente racional que rejeitava a alteridade e, tal como Cronos devorava os seus filhos não deixando que nada novo se produzisse*⁵⁴⁶, justamente, o contrário do que sucede com a unificação conceptiva dos opostos,

⁵⁴⁵ Ibidem, § 408: “Leiblichkeit”.

⁵⁴⁶ Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, Herder Editorial, Barcelona, 2004, pp. 438-439 e 500-502.

com Hegel, em cuja antropologia os opostos se mesclam como consciência, um particular que contém, em si, a universalidade, um espírito que, apesar de primeiro, apenas existe no individual humano, misturado na corporalidade.

Segundo M. J. Petry, o cerne da *Loucura*, segundo Hegel, está precisamente, vimo-lo noutra modo, *na relação entre a subjectividade e a objectividade*⁵⁴⁷, isto é, na interacção activa entre o que, do todo alma se conseguiu objectivar e que chegou a reflectir sobre si, e o que permaneceu subjectivo sob o poder da naturalidade pulsional. O filósofo encontra a universalidade do problema no seio desta inter-relação tipicamente antropológica, no modo como a alma chega a conseguir reflectir sobre si totalmente, pondo-se para a própria reflexão, quer dizer, objectivando a subjectividade remanescente ou, o que é o mesmo, conseguindo que a subjectividade nascida do mar dos sentimentos retorne reflexivamente sobre si, identificando-se, possuindo-se, neste gesto, neste querer auto-conceptivo. Persistindo a oposição activa, o bloqueio dialéctico psíquico inibe a capacidade racional e o acesso às esferas superiores do desenvolvimento essencial do espírito, portanto, às formas mais adequadas da sua verdade, no caso presente, o vir a ser consciência. No entender de Burbidge, trata-se da interacção determinante para compreender o *conceito hegeliano de vida*⁵⁴⁸, portanto, o de saúde, e logo, o de doença.

Resumindo, das três camadas ontológicas misturadas, a primeira, que corresponde à pleura indiferenciada dos sentimentos (*fühlende Seele*), corresponde ao estado de paz psíquica onde reina a homogeneidade subjectiva; na segunda, o espírito-natural, ajuizando, escolhe algumas determinações ou

⁵⁴⁷ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 593 (NE 365,2).

⁵⁴⁸ Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, 2006, p. 99.

sentimentos onde se revê, isto é, onde estabelece a base ontológica donde emerge como sujeito, enquanto que no terceiro nível ontológico, o da esfera da objectividade, o todo alma chega a reflectir sobre si e faz dessa reflexão, consciência, aparecendo, justamente, o *Eu* da consciência. A oposição (*Gegensatz*), primeiro, e a contradição (*Widerspruch*), depois, entre a *pré-figurada consciência*⁵⁴⁹ e os sentimentos subjectivos, o outro de si do espírito, constituem e esculpem, *necessariamente*⁵⁵⁰, como passo dialéctico inerente, mas não definitivo, a zona *antropo-lógica* da Loucura, tensão que se resolve, em caso de normalidade dialéctica, mediante um acordo dialéctico, na *con-vivência* do “si” – a subjectividade precoce que se foi organizando à volta dos sentimentos particulares e se tornará objectividade racional – com a sua congénere⁵⁵¹, a universalidade indeterminada sensorial, um estágio psíquico designado *hábito* (*Gewohnheit*), segundo Žižek, “o momento conclusivo do processo dialéctico da alma”⁵⁵² onde Hegel resolve a crise psíquica (*Verrücktheit*), exactamente antes de eclodir como *Eu* da consciência.

A este acontecer antropológico subjaz uma sub-estrutura metafísica alimentada por uma dialéctica que, no desenvolvimento e maturação do espírito, conduz a actualização do espírito ao longo dos vários momentos dessa evolução. As formas lógicas que sustentam metafisicamente as conformações antropológicas do processo evolutivo acima referido – (1) *Alma senciente*, (2) *Sentimento de si* e (3) *Hábito* – correspondem aos momentos da doutrina do Conceito subjectivo que Hegel aprofundou na sua *Lógica*: (1) universal, (2) particular e (3) singular. O universal

⁵⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408: “verständigen Bewußtsein”.

⁵⁵⁰ Ibidem, § 408-Z: “Die Notwendigkeit jenes fortgang”.

⁵⁵¹ Hegel usa o termo *fache*, compartimento, divisão, secção: *zwiefaches* (§ 406-Z).

⁵⁵² Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 346: “Hegel conceives habit as the third, concluding, moment of the dialectic process of the Soul (...)”.

senciente, a primeira conformação, é um *oceano*, ou um universo, *de sentimentos* – “Alma senciente” – que, por meio do *juízo*, se particulariza, isto é, ganha subjectividade ou consistência ontológica como “sentimento de si” (*Selbstgefühl*), para depois, conciliando silogisticamente as duas formas anteriores, se conceber como a verdade da sua confrontação, a união de si com a alteridade, consciência (*Bewußtsein*), objectivando-se totalmente, facto que faz do *Conceito* (*Begriff*) do espírito, no hegelianismo, o mais importante que o espírito faz, a facticidade metafísica por excelência, o conceber-se, que, na *Lógica*, corresponde à *união do Ser e da Essência*⁵⁵³.

Importa, por isso, apresentar algumas coordenadas ontológicas da doutrina do *Ser* e da *Essência* que ajudam a captar, justamente, o gesto conceptivo do espírito, o seu trilho auto-produtivo que, na *Antropologia*, conduz, simultaneamente, à emergência da *Loucura* e à efectivação da consciência.

Uma primeira coordenada prende-se com o facto de que as categorias do pensar, que são também as categorias do Ser⁵⁵⁴, são livres e determinam-se a partir da relação que estabelecem umas com as outras⁵⁵⁵ numa plasticidade dialéctica reveladora, precisamente, da liberdade que alimenta, por dentro, o Ser, quer dizer, o pensar. Exibe-se assim a consciência, portanto, o indivíduo, não como “um suporte indeterminado de predicados porque os predicados não são universais abstractos, mas relações que ele a partir de si próprio estabelece com o seu outro”⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 159.

⁵⁵⁴ Qualidade (§ 86), Quantidade (§99), Medida (§ 107). Os capítulos referem-se à *Lógica da Enciclopédia*.

⁵⁵⁵ Houlgate, S., “Essence, reflexion, and immediacy in Hegel’s Science of logic”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, pp. 139-140.

⁵⁵⁶ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 304: “O indivíduo não é um suporte indeterminado de predicados porque, como se verá ainda, os predicados não são universais abstractos, mas relações que ele a partir de si próprio estabelece

Assim, se o Ser é uma unidade de *não-imediatidades* e, sendo cada uma delas, a sua verdade, isto é, “a negação da negação do seu outro”⁵⁵⁷, chegamos, com Hegel, à conclusão de que o Ser, nessa negatividade (a não-imediatidade), é Essência⁵⁵⁸ – a imediatidade da não-imediatidade, quer dizer, a imediatidade regressada do seu outro, ou ainda, a imediatidade *para-si* –, a *verdade do Ser*⁵⁵⁹, a “Identidade” *consigo mesma*⁵⁶⁰ ou “identidade reflexa”⁵⁶¹, ou ainda, como o ensinou o filósofo, a identidade “que se abstrai da diferença”⁵⁶² que, na Antropologia, corresponde ao “sentimento de si” (*Selbstgefühl*), abstraído do que é diferente de si (a exterioridade corporal).

Encontramos já esta tensão interior metafisicamente estruturada na doutrina da Essência, mais especificamente no estágio em que a essência, retirando-se para si, se constitui Diferença⁵⁶³ (*Unterschied*). Neste ponto da Lógica, Hegel aprofunda os conceitos de Oposição (*Gegensatz*) e Contradição (*Widerspruch*), que ganham significado dialético–antropológico, justamente, na ontologia da *Loucura*⁵⁶⁴. Do todo universal indeterminado originário, pacífico, a pulsação vital da humanidade, isenta de desigualdade ontológica, onde o *Ser* é “pura reflexão”⁵⁶⁵ e “identidade formal”⁵⁶⁶ (A=A) – Identidade (*Identität*) na Lógica, e

com o seu outro”. Veja-se, por exemplo, no § 381-Z: “Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit”.

⁵⁵⁷ Houlgate, S., “Essence, reflexion, and immediacy in Hegel’s Science of logic”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. 140: “(...) each of which is the negation of the negation that the other is (...)”.

⁵⁵⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 111.

⁵⁵⁹ Ibidem, § 112.

⁵⁶⁰ Ibidem, § 115.

⁵⁶¹ Ibidem, § 115. Aqui, o termo “reflexa”, não se refere a uma operação intelectual, mas ao estatuto ontológico: a essência possui um estatuto ontológico concretizado, negando o seu outro.

⁵⁶² Ibidem, § 115.

⁵⁶³ Ibidem, § 115-123.

⁵⁶⁴ Ibidem, § 408: “Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existierende Entgegensetzung (...)”.

⁵⁶⁵ Ibidem, § 115

⁵⁶⁶ Ibidem.

“Alma senciente na sua imediatidade” na Antropologia –, particulariza-se uma *diferença* – o “sentimento de si” antropológico – que consiste na “negatividade que a si mesma se refere e, portanto, a repulsa de si mesma”⁵⁶⁷. Este juízo gera, no íntimo, a diferença, ou seja, a *oposição* ou até *contradição* activa relativamente ao ser da profundidade, a universalidade pulsional.

A dúvida, o impasse e o desacordo são, assim, constitutivos do ser humano desde a embriogénese lógico-metafísica do espírito, se quisermos, da razão. Assim, segundo Hegel, “todas as consciências contêm a unidade e a divisão e, portanto, a contradição, e é um erro da lógica normal supor que o espírito excluiu de si a contradição”⁵⁶⁸. Na primeira das confrontações ontológicas, a *oposição* (*Gegensatz*), os momentos ou determinações internas diferentes, divergem sem se excluir, enquanto que na *contradição* (*Widerspruch*) excluem-se activa e *mutuamente*⁵⁶⁹, e o Ser metafísico experimenta uma crise à qual nos referimos como metafísica da *Loucura*: “a identidade e a diferença mantêm-se sob a forma de uma tensão irreduzível”⁵⁷⁰. Em termos de resolução, enquanto que na Antropologia o momento que resolve a tensão interna é o *hábito* (*Gewohnheit*), na *Lógica*, é o *fundamento*⁵⁷¹ (*Grund*) e, tal como o *hábito* reúne o sentimento de si e a universalidade da alma, o *fundamento* concilia a *Identidade* e a *Diferença*.

⁵⁶⁷ Ibidem, § 116: “A essência é apenas a pura identidade e aparência em si mesma enquanto é a negatividade que a si mesma se refere e, portanto, a repulsa de si mesma; contém, pois, essencialmente a determinação da *diferença*”.

⁵⁶⁸ Ibidem, § 382-Z: “Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sei ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtsein enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch”. Esta afirmação de Hegel permite perceber claramente o carácter ontológico da sua Lógica, irreduzível ao puro raciocínio formal, e também a presença da liberdade (do poder não-ser), já, nas categorias do puro pensar.

⁵⁶⁹ Houlgate, S., *The Hegel reader*, 1998, p. 232-235.

⁵⁷⁰ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 53: “(...) états maladifs de l’esprit liés à une tension irréductible entre identité et différence”.

⁵⁷¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 121.

O posicionamento filosófico do tópicos da *Loucura* na Antropologia, e não numa fase mais avançada da maturação do espírito é *sui generis* porque faz dela, *não um déficit educativo ou formativo*⁵⁷², antes, a revela como um “privilégio”⁵⁷³ da natureza humana, acontecer antropológico que expressa a prova humana por excelência: a confrontação consigo mesmo com vista ao auto-conhecimento, base do existir livre e autónomo.

A existência vazia que caracteriza a Loucura assenta sobretudo na não concepção de si do espírito, no bloqueio cognitivo que o espírito experimenta quando, no trilho antropológico, a sua capacidade dialéctico-racional anquilosa e não põe em comunhão a espiritualidade e a corporalidade. A efectivação racional que o espírito procura nesta fase crucial da vida íntima – a relação consigo próprio, o consequente auto-conhecimento e auto-consciência, portanto, a estruturação ontológica – fracassa. Quando isto sucede, o espírito, existencialmente abstracto e autonomamente frágil, perde o controlo de si para uma *qualidade*⁵⁷⁴ subjectiva, uma pulsão corporal (*Seelenhaften*) que suga a autonomia psíquica e se opõe à racionalidade emergente. Essa determinação subjectiva, imediata, “arranca-se a si mesma do espírito”⁵⁷⁵, *arrasta consigo uma parte da corporeidade de que necessita para ter existência empírica e provoca doença*⁵⁷⁶.

⁵⁷² Ibidem, § 387.

⁵⁷³ Este “privilégio” é acautelado por Hegel acrescentando a expressão “por assim dizer”, e refere-se (§ 408-Z), não ao sofrimento que provoca nos casos extremos da sua ocorrência, mas à imprevisibilidade e à possibilidade infinita da liberdade humana: o poder ser o seu próprio *não-ser*.

⁵⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) Seelenhafte, das natürliche Selbst (...)”.

⁵⁷⁵ Ibidem, § 406-Z: “Sichloreißben des Seelenhaften vom Geiste”.

⁵⁷⁶ Ibidem.

3.3.3 A dialéctica da Antropologia e da Loucura.

3.3.3.1 Dialéctica: a alma da concepção.

A noção de fluência, ou fluidez – o carácter líquido (*Flüssigkeit*) –, interior ao devir antropológico tem, para Hegel, uma importância decisiva porque se trata da qualidade ontológica que permite o desenrolamento dialéctico auto-conceptivo, portanto, a intercomunicação no seio do todo e a posterior maturação psíquica: “a verdade surge como idêntica ao processo vital, como o movimento de auto-diferenciação e auto-integração, como trans-figuração permanente, polarizada entre um nascer e um perecer, característica do ser vivo. A dialéctica não é outra coisa senão esta dinâmica da fluidez, da contraposição do outro de si, da individuação dos momentos e da recondução ao todo como unidade vital, tanto ao nível do ser (como espírito e razão) como do conhecer (como método)”⁵⁷⁷.

A dialéctica revela-se, deste jeito, o motor do auto-conhecimento, logo, da efectivação da consciência, ela constitui o sangue da vida conceptiva (*begreifen*), quer dizer, *a capacidade do espírito para se realizar a si mesmo*⁵⁷⁸. Acoplado intrinsecamente à liberdade do espírito e apesar de, na fase antropológica, ser inconsciente de si, é a força dialéctica do espírito, velado de si mesmo, que lhe permite progredir e fazer-se sujeito e consciência (*Bewußtsein*). Sendo classicamente definido como um movimento formal triádico – tese, antítese, síntese –, esta fonte

⁵⁷⁷ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 74.

⁵⁷⁸ Young, W., *Hegel's dialectical method, its origins and religious significance*, Craig Press, E.U.A., 1972, p. 14.

de *actividade da essência do espírito*⁵⁷⁹, a dialéctica, é especificamente a capacidade para negar, “razão negativa”⁵⁸⁰. Na interpretação de Mills, “o movimento do pensamento reside precisamente na dialéctica negativa – algo só pode ser conhecido relacionando-se com aquilo que ele não é”⁵⁸¹, que significa, capacidade para questionar e retrair-se, negando aquilo que questiona – põe em dúvida, quer dizer, põe como possível não-ser. Este é o diferente de si, ao qual dá, nesse momento, *determinação ontológica*, fazendo de si, depois de preenchido com o seu outro, o seu *não-ser* ou alteridade, efectivação real, facto, que faz da *Antropologia* hegeliana o caminho da comunhão do homem consigo próprio.

3.3.3.2 Dialéctica e Antropologia.

A *Antropologia* de Hegel é *um tesouro*⁵⁸² porque nela acontece a eclosão do humano, “os traços mais claros daquilo a que podemos chamar o aspecto dialéctico-materialista de Hegel: a passagem da natureza para o espírito (humano) desenvolve-se aqui não como uma intervenção externa e directa do espírito, um elemento estrangeiro que viesse perturbar o equilíbrio dos circuitos naturais, mas como o resultado de um longo e tortuoso ‘trabalho’ através do qual a inteligência (encorpada na linguagem)

⁵⁷⁹ Ibidem, p. 9.

⁵⁸⁰ Ibidem.

⁵⁸¹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 25: “The very movement of thought hinges on a negative dialectic – something can only be known in relation to what it is not”.

⁵⁸² Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 346.

emerge das tensões e antagonismos naturais”⁵⁸³, isto é, da tensão interna própria da individualidade humana, onde o espírito se vê obrigado a “negociar” com a própria finitude, o corpo, a unificação num estado mais adequado à sua essência. Já no-lo tinha ensinado o próprio Hegel: o espírito, “tal como nos seres vivos de um modo geral, é gerado, não por poderes alheios, mas pelo germen no qual já está contido idealmente”⁵⁸⁴.

É o trabalho dialéctico do espírito que, procurando realizar a sua verdade, e achando-se no cerne mesmo do tumulto antropológico, o da emergência de um ser simultaneamente infinito e condicionado pela finitude, põe em interacção simbiótica as duas partes, o espírito e vastidão natural, razão pela qual afirma que *o humano é uma expressão artística da psique*⁵⁸⁵ (da alma), quer dizer, uma comunhão entre opostos que não vivem sós, ou antes, não alcançam a verdade comum, contradizendo-se activa e permanentemente. Assim, no final deste tumultuoso estádio, o espírito conseguirá abraçar-se juntamente com a materialidade corpórea, que lhe dá existência, numa conformação ontologicamente superior, a primeira figura do Espírito Subjectivo que ultrapassou a imediatidade, ou a primeira forma de mediação racional, a consciência, facto que acontece depois de ter saído da zona mais crítica da subjectividade, na qual persistindo, ficaria, não apenas *louco*, mas doente. O trabalho dialéctico do espírito imediato para resolver a contradição ontológica que experimenta é

⁵⁸³ Ibidem: “Anthropology (...) one of the hidden, not yet fully exploited, treasures of the Hegelian system, where we find the clearest traces of one can only call the dialectical-materialistic aspect of Hegel: the passage from nature to (human) spirit is developed here not as a direct external intervention of spirit, as the intervention of another dimension disturbing the balance of the natural circuit, but as the result of a long and tortuous ‘working through’ by mean of which intelligence (embodied in language) emerges from natural tensions and antagonisms”.

⁵⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 379-Z: “Wie bei dem Lebendigen überhaupt auf ideale Weise alles schon im Keime enthalten ist und von diesem selbst, nicht von einer fremdem Macht hervorgebracht wird (...)”.

⁵⁸⁵ Ibidem, § 411: “(...) die als das Kunstwerk der Seele menschlichen (...).

de tal modo crítico que, para Žižek, “o verdadeiro ponto da ‘loucura’, não é o puro excesso da ‘noite do mundo’, mas a loucura da passagem para o simbólico mesmo, a imposição da ordem simbólica no caos da realidade”⁵⁸⁶. Assim, do estágio consciente, tendo resolvido o problema da contradição interior, o espírito humano inicia o caminho fenomenológico que o leva, primeiro, à *Razão*⁵⁸⁷, consciência que superou e integrou o mundo, devendo depois *Espírito Livre*⁵⁸⁸.

A dialéctica de Hegel é distinta, diz Gadamer, porque nela, mediante ela, o Ser realiza-se livre e necessariamente *sem que sobre si actue alguma tese imposta do exterior*⁵⁸⁹. Mas é mais, a dialéctica surge como *dinâmica fluida que reúne, num todo vivo, trans-figurado e verdadeiro*⁵⁹⁰, as várias determinações que estruturam o ser do *espírito*, facto que faz dela o ânimo do *Conceito (Begriff)* e, se este último consubstancia a liberdade, então a necessidade imanente, quer dizer, a fonte de energia da razão, a *dialéctica*, é o que faz consubstanciar os vários momentos da subjectividade⁵⁹¹ efectivando o *conceito* sendo, por isso, segundo Hegel, “o princípio motor do espírito”⁵⁹². No

⁵⁸⁶ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 331: “(...) the true point of ‘madness’ is not the pure excess of the ‘night of the world’, but the madness of the passage to the symbolic itself, of imposing a symbolic order onto the chaos of the Real”. Ver ainda a questão na p. 334: “How do we pass from the ‘natural’ to the ‘symbolic’ environment?”.

⁵⁸⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 438: “Razão” (*Die Vernunft*) é o culminar da Fenomenologia.

⁵⁸⁸ Ibidem, § 481: “Espírito livre” (*Der freie Geist*), o culminar da Psicologia, ou seja, do Espírito Subjectivo, quer dizer, a realização da relação do espírito consigo mesmo, saber-se livre.

⁵⁸⁹ Gadamer, H., *La dialéctica de Hegel*, Ed. Catedra, Madrid, 1988, p. 12 e seguintes: “(...) Se trata de una progresión inmanente (...) seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindindo por entero de toda transición designada desde afuera (...)”.

⁵⁹⁰ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 74. Conforme nota 577.

⁵⁹¹ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 36. Apesar da autora se referir a 3 momentos, nós consideramos que eles são, na verdade, infinitos: são todas as determinações que vão constituindo o caminho da auto-concepção do espírito.

⁵⁹² Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1995, § 31. Ver ainda, em Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, 1946, p. 143: “Le concept est la

entender de Jon Mills, numa interpretação sintonizada com a nossa, como “a dialéctica se torna a força dinâmica subjacente a todas as actividades da mente”⁵⁹³, a própria realidade psíquica surge, não como um estado fixo, mas *processo ou devir dialéctico*⁵⁹⁴.

Este *motor do pensamento*, que habita o centro mesmo do tema da loucura e da desordem mental e, no seu extremo, a doença, “fornece ao si-próprio (self) estruturas e operações intrapsíquicas que não podem ser reduzidas ou localizadas, mas apenas conceptualizadas como actividade pura. Esta pura actividade dialéctica, como si-próprio (self), evolui e redefine-se constantemente através do próprio movimento. As formas inconscientes do espírito (primeiro como *alma senciente* e depois como *Ego*) são por conseguinte organizadas necessariamente em torno da actividade dialéctica do abismo. Estas operações estruturais, no entanto, não são mecanicistas, reducionistas ou físicas, como na estruturação das ciências naturais como o explica a psicanálise tradicional”⁵⁹⁵. Por tudo isto, declara Mills, referindo-se ao tratamento que Hegel dá à interioridade psíquica e ao modo pelo qual o espírito se realiza, integrando num todo que procura ser auto-consciente, as várias determinações

toute puissance qui n'est cette puissance qu'en se manifestant et en s'affirmant dans son Autre; il est l'Universel qui apparaît comme l'âme du Particulier et se determine complètement en lui comme la négation de la négation ou la Singularité authentique; ou encore il est l'amour qui suppose une dualité pour la dépasser sans cesse”.

⁵⁹³ Mills, J., “Dialectical Psychoanalysis: toward process psychology”, in *Psychoanalysis and contemporary thought*, 23(3), 2000, p. 28: “(...) the dialectic becomes the underlying dynamic force behind all activities of mind”.

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 11-12: “It's the dialectic that provides the self with intrapsychic structures and operations that can never be reduced or localized, only conceptualized as pure energy. This pure activity of the dialectic as self is constantly evolving and redefining itself through such movement. The unconscious forms of spirit (initially as feeling soul then as ego) are thereby necessarily organized around such dialectical activity of the abyss. These structural operations, however, are not mechanistic, reductionistic, or physical as in the natural science framework often attributed to traditional psychoanalysis”.

conscientes e inconscientes, este devir representa “o caminho para um movimento novo na psicanálise, o ‘processo psicológico’ ou ‘psicanálise dialéctica’ ”⁵⁹⁶.

A dialéctica hegeliana, sendo, não uma imposição metodológica, mas o modo de ser do espírito, a energia materializada da sua essência, isto é, a forma como a razão se chega a compreender, a conhecer e a conceber (*begreifen*) a si mesma, outorgando o carácter de necessidade ao processo psíquico, distingue o hegelianismo das outras filosofias que, não atingindo a verdadeira dimensão do *conceito*, são *incapazes* de “destacar a necessidade imanente, de reencontrar a gènesese e o processo do pensar como operações de vida”⁵⁹⁷. Ela é, perante isto, a *busca e integração de diferentes ou contrários num todo significativo não-excludente, evento antropológico, que tem a sua expressão máxima, precisamente, no amor e na vida*⁵⁹⁸.

Na exposição que fez acerca da divisão da Lógica, na *Enciclopédia*⁵⁹⁹, então, num nível mais metodológico, a *dialéctica* aparece como o segundo dos três momentos lógicos da realidade⁶⁰⁰, como “alma motriz”⁶⁰¹ que conecta e eleva ao elemento da verdade, dois opostos supostamente irreconciliáveis: (1) o pensamento *em-si*, pegado às determinações próprias,

⁵⁹⁶ Ibidem, p. 1: “(...) the way for a new movement in psychoanalysis I will call ‘process psychology’, or ‘dialectical psychoanalysis’ “.

⁵⁹⁷ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 73. Anotação de Manuel Ferreira relativamente à noção de Conceito.

⁵⁹⁸ Ibidem, (IT) p. 15. Ver ainda, na Introdução de Michael Inwood à *Filosofia do Espírito* de Hegel, *Philosophy of mind*, Trad. de Wallace e Miller, revisão e introdução por M. Inwood, 2007, p. ix, a noção de que, no início da sua actividade intelectual, não era o termo espírito que dominava, mas a ideia de Amor como forma de conciliação: “(...) spirit plays only a subordinate role in Hegel’s thought. He invests more hope in ‘love’ as a means of overcoming the alienating oppositions (...)”.

⁵⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 79-82.

⁶⁰⁰ Mais uma vez encontramos o momento crítico na transição do segundo para o terceiro passo dialéctico, da negação para a integração final (tal como na Antropologia, a passagem do “sentimento de si” para “hábito”). Repare-se que a passagem do momento racional-negativo (razão dialéctica) para o racional-positivo (a razão especulativa) é mediado dialecticamente.

⁶⁰¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 81.

imediatas, e (2) a negação dessas mesmas determinações, gesto que deflagra o movimento do pensar que, no terceiro momento, o especulativo, “apreende a unidade das determinações”⁶⁰², a unificação compósita dos opostos.

É justamente na efectivação da *singularidade*⁶⁰³, “o ponto da máxima concretude do conceito subjectivo”⁶⁰⁴, que o espírito emerge da imediatidade antropológica como consciência, como universal existente: “o singular é o cerne não só da relação entre a lógica e o real, da forma e do conteúdo, mas do próprio movimento dialéctico interior à lógica”⁶⁰⁵, exactamente o que Malabou designa como “instante plástico”⁶⁰⁶, local de real consubstanciação da subjectividade e do *aparecimento da temporalidade do espírito*⁶⁰⁷, ao que acrescentamos ainda, de memória de si, de identidade.

Consegue, assim, Georg Hegel, superar as concepções filosóficas do kantismo–fichteanismo que, não alcançando a especulação filosófica, permaneciam “presos na separação do universal e do particular, do Eu e do não–Eu, da identidade e da diferença”⁶⁰⁸ que, com Hegel, pelo contrário, mercê da dialéctica, “ultrapassa as abstracções do entendimento e realiza, como razão, a exigência de totalidade”⁶⁰⁹: “a consciência devém consciência total, isto é, saber absoluto que se manifesta como sistema da

⁶⁰² Ibidem, § 82.

⁶⁰³ Os 3 momentos do Conceito: universal, particular, singular.

⁶⁰⁴ Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 350.

⁶⁰⁵ Ibidem: “O singular é o cerne não só da relação entre a lógica e o real, da forma e do conteúdo, mas do próprio movimento dialéctico interior à lógica”.

⁶⁰⁶ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 20-21.

⁶⁰⁷ Ibidem, 27.

⁶⁰⁸ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 19: “(...) la philosophie kantienne-fichtéenne (...) enfermée dans la separation de l’universel et du particulier, du Moi et du Non-Moi, de l’identité et de la différence”.

⁶⁰⁹ Ibidem: “(...) la spéculation dépasse les abstractions de l’entendement et réalise, comme raison, l’exigence de la totalité”.

razão. O espírito finito encontra, assim, o seu ‘lar’ onde se torna infinito, livre e feliz”⁶¹⁰. O lugar comum que serve de assento aos críticos de Hegel, relacionado com o tema da dialéctica da concepção, está justamente na noção, *inspirada em Kierkegaard* (cuja fama muito deve aos comentários críticos que fez a Hegel), de que a dialéctica hegeliana faz com que “o outro nunca seja reconhecido em termos fundamentais, mas sempre assimilado ao conceito auto-unificado do pensamento filosófico”⁶¹¹. Pelo que aprofundámos, esta crítica é inválida, “Hegel não faz colapsar o outro no mesmo”⁶¹², responde Robert Williams, ao que, Berthold-Bond acrescenta, “Hegel respeita genuinamente o outro”⁶¹³, asserção que podemos confirmar no raciocínio de Richard Kroner que, referindo-se à presença do irracional no processo racional, afirmando assim a abertura ao *não-ser*, diz que “a Filosofia de Hegel, não é unicamente a filosofia da identidade, mas uma filosofia da contradição”⁶¹⁴. O termo *Aufhebung*, caro a Hegel e fundamental na dialéctica hegeliana, significa, *não a aniquilação do outro*⁶¹⁵, mas a sua reunião e integração no todo, na comunidade de sentido, alteridade que, reafirmemos, perde imediatidade, mas ao invés, ganha universalidade, transforma-se na relação com este seu outro, quer dizer, liberta-se e infinitiza-

⁶¹⁰ Ibidem.

⁶¹¹ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 55: “(...) ‘otherness’ is never fully recognized in a fundamentally sense, but always sublated and brought back into the self-unified concept of philosophic thought”.

⁶¹² Williams, R., *Recognition: Fichte and Hegel on the other*, Albany S. U. N. Y. P., 1992, p. 142, 150, citado em Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 56.

⁶¹³ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 56: “There is a respect for genuine otherness in Hegel”. Segundo Bond, Hegel terá inclusivé antecipado a ideia heideggeriana de “libertação do outro (*Gelassenheit*)”.

⁶¹⁴ Young, W., *Hegel’s dialectical method, it’s origins and religious significance*, 1972, p. 14: “(...) Hegel’s philosophy is not only a philosophy of identity but also a philosophy of contradiction and that in it the contradiction acquires a methodical significance and becomes a means of knowledge”.

⁶¹⁵ Houlgate, S., *The openings of Hegel’s Logic*, 2006, p. 301.

se. Por conseguinte, o Eu surge como *o outro do outro*⁶¹⁶, aberto desde sempre à liberdade dele que, sendo universal, é sua também.

De acordo com Manuel Ferreira, “o homem é um indivíduo, mas só tem consciência de si, só sabe de si, como vida, enquanto nega, em si, a própria limitação. Como compreender essa relação que deve encontrar em si mesma o seu fundamento, sem apelar para um terceiro termo exterior à relação?”⁶¹⁷ Para nos introduzirmos na Ciência, isto é, na Filosofia, *devemos* “abandonar todos os outros pressupostos”⁶¹⁸. Assim, o terceiro elemento é interior ao espírito e corresponde às *transições imediatas do pensamento*⁶¹⁹ que conduzem ao momento conceptivo (*begreifen*), o gesto final da reunião da unidade de *significado*⁶²⁰, testemunha, da primazia do espírito, mas que, referindo-se ao conceber psíquico propriamente dito, efectiva a queda na boa finitude, a que lhe dá existência sem lhe extorquir a infinitude.

O esplendor filosófico que o hegelianismo atingiu deve-se, no nosso entender, em grande medida, à natureza antropológica da sua dialéctica, asserção, que fundamentamos nos dois conceitos que Malabou procura desenvolver no texto “L’avenir de Hegel, plasticité, temporalité, dialectique”, o de (1)“plasticidade” (*plasticité*) e o que designamos por (2)“presenciar o devir” (*voir*

⁶¹⁶ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, pp. 50-51.

⁶¹⁷ Ferreira, M., *Hegel e a justificação da Filosofia*, I.N.C.M., Lisboa, 1992, p. 70: “(...) o homem é um indivíduo, mas só tem consciência de si, só sabe de si, como vida, enquanto nega, em si, a sua própria limitação. Como compreender essa relação que deve encontrar em si mesma o seu fundamento, sem apelar para um terceiro termo exterior à relação (todo o *Fragmento de Sistema* sublinha insistentemente a estrutura diádica da dialéctica)?”.

⁶¹⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 78.

⁶¹⁹ Burbidge, J., *The Logic of Hegel’s Logic*, 2006, p. 39: “Hegel takes seriously those shifts that happen in our mind when we are trying to define a concept (...)”. Ver ainda Ferrer, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, 2006, p. 76.

⁶²⁰ Burbidge, J., “Conceiving”, in Houlgate, S. e Baur, M., *A companion to Hegel*, 2011, p. 163.

venir⁶²¹). Relativamente ao primeiro, a *dialéctica hegeliana*, diz Malabou, consegue dar sensibilidade a conceitos e espiritualizar a corporeidade, quer dizer, temos na *plasticidade da dialéctica hegeliana a faculdade humana que permite ao espírito incarnar-se*⁶²². No que diz respeito ao segundo conceito, a autora refere que ele exprime “a operação de síntese temporal no pensamento de Hegel que significa a estrutura de antecipação através da qual a subjectividade se projecta, adiantando-se a si mesma, participando assim no processo da sua própria determinação. A plasticidade, por seu lado, garante o diferencial energético que atravessa o coração mesmo do movimento que ‘presencia o devir’ e aparece como a sua condição de possibilidade”⁶²³.

Sendo a *Antropologia* a exposição do caminho psíquico que conduz à eclosão da consciência, a dialéctica de Hegel, apoiando-nos no que presenciámos, é a seiva que medeia todas as transições e actualizações que permitem ao espírito realizar-se, quer dizer, dar-se corpo e realidade, existir. Neste sentido, a *plasticidade* mostra ser o trabalho de criação do *conceito* do espírito, que o acorda e eleva da latência na natureza *actualizando o seu devir*, trá-lo à luz e dá-lhe existência tangível. Nesse caminho, e enquanto não resolveu a tensão interna que o assola imediatamente antes de produzir a comunhão antropológica por excelência, a que reúne a verdade psíquica, o espírito luta para resolver o tormento da *possibilidade*

⁶²¹ Também pode ser traduzido por “ver acontecer”.

⁶²² Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 34.

⁶²³ Ibidem: “Le ‘voir venir’ désigne l’opération de la synthèse temporalisatrice dans la philosophie hegelienne, c’est-à-dire la structure d’antéicipation par laquelle la subjectivité se *projectte* elle même en avant de soi, s’engageant ainsi dans le processus de sa détermination. La plasticité assure quant à elle l’énergie différencielle qui travaille au coeur du ‘voir venir’, apparaissant ainsi comme sa condition de possibilité”.

da não criação⁶²⁴, de não chegar a satisfazer o desejo inconsciente do conhecimento de si e experimenta a *Loucura* (*Verrücktheit*), mediada, também ela, dialecticamente.

3.3.3.3 A crise interior do sujeito.

As lições sobre a *Loucura* com que Hegel presenteou os seus alunos na Universidade de Berlim, nos dias 15, 18, 19, 21 e 22 de Julho de 1825, e que serviram de base ao capítulo 408 da edição da Enciclopédia de Boumman onde o filósofo disserta sobre o tópico, foram precedidas por sessões dedicadas exclusivamente ao tema da subjectividade (11, 12 e 14 de Julho). Hegel, pôde assim preparar os seus alunos para apreender o tema, complexo, que é a desordem mental, *sublinhando que ela é, principalmente, quebra no controlo da conduta e das satisfações dos desejos, implícitos na subjectividade*⁶²⁵, ou seja, da capacidade para dominar o que se opõe à racionalidade emergente: o génio percebido na conexão com as disposições corporais, “o que em si é inconsciente, a disposição natural, o temperamento”⁶²⁶. Esta oposição ou *separação original*⁶²⁷, estudámo-lo mais acima, é o embrião da Loucura.

Não sendo, em si mesma, um estado doente – a não ser *nos casos extremos* de persistência da contradição interna (*Widerspruch*) onde, logicamente, há “dilaceramento excessivo”⁶²⁸ –,

⁶²⁴ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 349: “(...) madness is a formal possibility constitutive of human mind: it is something whose threat has to be overcome if we are to emerge as ‘normal’ subjects (...)”.

⁶²⁵ Petry, M. J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, pp. 576-577 (NE).

⁶²⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 405: “(...) bewußtlose Naturell, Temperament usf., (...) Charakter (...)”.

⁶²⁷ Ibidem, § 166. Veja-se o conceito de “juízo” (*Urteil*) como separação ou partição originária.

⁶²⁸ Ibidem, § 408-Z: “(...) Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen (...)”.

mas limitação (*Beschränktheit*) ou dificuldade natural ao domínio de si próprio, a *Loucura* é um momento dialéctico na maturação da alma⁶²⁹ que expressa a resistência das inclinações, pulsões e desejos naturais, à idealização, tese, captada também por Malabou: “quanto mais o si próprio avança no movimento que constitui a sua própria formação mais alienado está de si mesmo até ao ponto em que se torna verdadeiramente louco”⁶³⁰.

Para lá da normalidade do impasse forçado pela contradição interna à alma, quer dizer, aquilo que sucede para além da dinâmica psíquica própria do ser humano pertence já aos estados extremados da loucura e caracteriza-se por sofrimento existencial, como o que acontece na *Obsessão (Narrheit)* ou na *Insanidade (Wahnsinn)*. Esta cogitação deixa perceber a importância decisiva do estágio antropológico para a formação da personalidade, precisamente porque mostra os momentos de dificuldade existencial experimentados na gênese do espírito humano – os passos que constroem a *lógica racional* e edificam a organização ontológica –, e também porque permite compreender o envolvimento da consciência humana nos estágios mais avançados do espírito, quer dizer, no espírito objectivo e no absoluto.

⁶²⁹ Ibidem: “(...) Entwicklung der Seele notwendig (...)”. É um momento que decorre do movimento da auto-produção do espírito como impasse, normalmente ultrapassável, possível para todos os humanos, e que, em caso de persistência, quer dizer, caso não seja superado (*überwinden*), devém doença. O carácter necessário advém disso, de ser um trâmite inerente ao processo quotidiano da racionalidade humana.

⁶³⁰ Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 50: “En effect plus le ‘Soi’ accomplit le mouvement de sa propre constitution, plus il se trouve dépossédé de lui-même au point d’entrer dans la folie”.

3.3.3.4 A ontologia da subjectividade quebrada.

A crise psíquica constitutiva do próprio processo de auto-conhecimento expressa desde o começo antropológico, na emergência da humanidade, a possibilidade da comunicação com a alteridade. No encadeamento dialético que constitui a evolução psíquica da subjectividade, cada qualidade que o espírito reconhece como sendo “ele” próprio, isto é, cada um daqueles sentimentos particulares onde o espírito estabelece a sua base ontológica, constitui realidade ontológica distinta da da substância indiferenciada, o seu *não-ser*: o embrião da subjectividade, base da racionalidade que desponta. A consubstanciação desse germen da consciência acontece no deslocamento ontológico de retorno a si mesmo, quer dizer, àquelas determinações da subjectividade nascente onde o espírito se vai, pouco a pouco, identificando e consolidando como substância racional, ou seja, substância-sujeito. Referimo-nos ao gesto de auto-referência originário: o espírito vai-se identificando, note-se, com os seus sentimentos e, simultaneamente, reconhecendo como “seu”, o *não-ser* de si mesmo, a substância indiferenciada, que *interioriza*⁶³¹, totalizando-se de modo a “escapar à contradição”⁶³². No entender de Žižek, aquela última particularidade indiferenciada que impede a totalização antropológica, isto é, a formação da consciência, é o remanescente do “sujeito mesmo”⁶³³, o que resta do mar dos sentimentos primordiais que, no último instante, resiste à integração na hierarquia ontológica e impede que o espírito faça

⁶³¹ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, pp. 8-9: “En son moment subjectif, l'esprit s'affirme comme esprit dans une interiorisation (...)”.

⁶³² Ibidem, p. 8: “(...) d'échapper à sa contradiction (...)”.

⁶³³ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 348-349: “The ‘particular determination which is not fluid’ and resists being ‘reduced to its proper place and rank’ is the subject himself, or, more precisely, the feature (signifier) that re-presents him (holds his place) within the structured (‘systematized’) totality”.

de toda a substância, sujeito, mantendo viva na intimidade da razão, dolorosamente, a contradição original, instalando no seio psíquico, a Loucura (*Verrücktheit*). Dito de outra forma, e concentrando a nossa atenção na derradeira determinação corporal, a particularidade (*Besonderheit*) que força o estado de contradição intra-psíquica, podemos dizer, é o ilhéu último da individualidade subjectiva que, no nosso entender, insistindo na existência perceptiva, usurpa para si, como dissemos, a autonomia sobre o todo alma. Estamos perante o último fôlego da resistência pulsional e assistimos à luta do espírito pelo *lar* dos afectos, o corpo, que receia perder para sempre. Ao nível espiritual, onde o racional acontece e a existência se efectiva, o estorvo *ao direito do espírito em espiritualizar a própria natureza*, ou seja, à possibilidade de se possuir totalmente, portanto, o impedimento para *objectivar a sua subjectividade*⁶³⁴, constitui um bloqueio à manifestação da essência, razão pela qual, o espírito sofre (*Schmerz*).

Estabelecendo a sua base ontológica nalguns sentimentos, qualidades tornadas *si-próprio* (*Selbst*), o espírito começa a tornar a sua substância, substância-sujeito, pois é naquelas que a subjectividade se concretiza. Trata-se da fundação ontológica do sujeito. Os sentimentos que revelam a subjectividade passam a constituir *memória salvadora de si mesmo*⁶³⁵ do espírito; constituem memória carnal e resgatam a identidade do espírito impedindo que o restante universal indeterminado se apodere da *função da racionalidade, e da primazia ontológica em efectivação, e se apresente* como a “verdade do espírito”⁶³⁶, tese que concorda

⁶³⁴ Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 7. A objectivação é, no fundo, o regresso a si da subjectividade; é o reflectir acerca de si mesma: “La subjectivité ou liberté qui s’objective dans le droit est la subjectivité ou la liberté advenue à elle-même (...)”.

⁶³⁵ Ibidem, p. 9. Conforme nota 481.

⁶³⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “(...) das Seelenhafte (...) der Geist in wahrheit ist (...)”.

com a concepção de Hegel: “a idealização ou assimilação daquilo que é externo”, faz com que o espírito se restabeleça e “seja espírito”⁶³⁷.

A “beleza” da *Antropologia*, como Malabou a qualificou, está na imprevisibilidade não mecanizada que caracteriza a *poética*⁶³⁸ da *formação* (*Bildung*⁶³⁹) do espírito humano, desde a relação primordial, tumultuosa e incerta, consigo próprio, até à eclosão da *consciência*. A excelência do espírito, na sua infinita capacidade auto-conceptiva, captou-a também Hegel, afirmando que “só o homem se consegue apreender a si mesmo na completa abstracção do Eu, e é por isso que ele tem o privilégio, por assim dizer, da Loucura”⁶⁴⁰, quer dizer, a força da necessidade do espírito é tal que, mesmo na abstracção ou na existência formal, que caracteriza o estado do espírito na oposição irreconciliável própria do facciosismo subjectivo, se pode auto-conhecer. Tal evento ontológico acontece na comunhão conceptiva, ou seja, na efectivação dialéctica com a alteridade, o outro dessa possível relação abstracta.

Convém fazer um sublinhado: sendo a concepção dialéctica e a ascensão ontológica eventos do domínio do espírito, este não efectiva a existência fora da corporalidade, cuja consequência seria uma consciência vazia. Assim, a aparente desunião que por vezes sobressai deve-se apenas à necessidade didáctica que alguns momentos da exposição exigem. A beleza que envolve a efectivação da consciência, o antropológico mesmo que, na esfera

⁶³⁷ Ibidem, § 381-Z: “(...) durch diese Idealisierung oder Assimilation des Äußerlichen wird und ist er Geist”. Conforme nota 414.

⁶³⁸ *Poieis*, do grego ποιησφς que significa fazer ou criar (também poesia), que originou, depois, no latim, *ars* (arte).

⁶³⁹ *Bildung*, formação, cultura.

⁶⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Nur der Mensch gelangt dazu, sich in jener vollkommenen Abstraktion des Ich zu erfasse sozusagen das Vorrecht der Narrheit und des Wahnsinns”. Não alterei o sentido, mas substituí as palavras “Narrheit” e “Wahnsinns” pelo genérico “Loucura” para dar um significado geral à ideia que pretendo expressar.

espiritual, realiza a verdade da relação psíquica, o entrelaçamento dialético do espírito no seu corpo, exhibe, neste evento único da filosofia de Hegel, na eclosão da humanidade, a resolução metafísico-ontológica: o puro ser, o logos universal e eterno da razão humana ganha existência, justamente, encontrando-se consigo mesmo compreendendo a alteridade. No caso do puro ser, associando-se com o nada, para o espírito, apreendendo-se nas pulsões da obscuridade inconsciente, cujo *abismo* (*Schacht*) procura compreender, possuir em consciência, auto-conhecendo-se totalmente, quer dizer, integrar na arquitectura ontológica a organização hierárquica, dialéctica, resultante do ganho de autonomia do *si próprio consciente e racional, provinda da interconexão entre o mundo exterior e a interioridade psíquica, efectivada pelo trabalho conceptivo do espírito*⁶⁴¹.

A experiência dolorosa psíquica acontece, não apenas durante a tensão interior no movimento resultante do desenvolvimento necessário do espírito, quando consubstancia subjectividade, vive-a também o indivíduo na dissolução de algum grau de racionalidade, seja porque o indivíduo não suporta a pressão dialéctica da *contínua actualização de si mesmo*⁶⁴², seja porque, por alguma razão, *força a regressão auto-reflectindo*⁶⁴³. Dizendo-o de outro modo, o estado de angústia na função da subjectividade instala-se, de uma forma geral, sempre que há *destruição da unidade noética já formada*⁶⁴⁴, portanto, regressão, e quando a concepção psíquica emperra no processo normal da

⁶⁴¹ Ibidem, § 408: “Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseins ist das Subjeckt als in sich consequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein”.

⁶⁴² Bourgeois, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, 2001, p. 9. A ideia de pressão existencial sobre o espírito humano provém, aqui, do esforço do eterno retorno salvador de si mesmo, conforme nota 481 e 635.

⁶⁴³ Malabou, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 53.

⁶⁴⁴ Ibidem: “(...) fait exploser l'identité noétique (...)”.

evolução do espírito que quer *conciliar os opostos antropológicos, na união da identidade e da diferença*⁶⁴⁵.

Destas noções, que demonstram o mérito de Hegel que, com Pinel, mostrou que a *Loucura* é, não exterior ao homem, mas *interior à razão*, isto é, *habita o coração do cogito*⁶⁴⁶, precisamente o que nos sustenta Gladys Swain relativamente ao impacto revolucionário de Pinel, a saber, que o louco “longe de se reduzir ao estatuto de objecto–insensato sobre o qual podemos agir desde o exterior, tornou–se subjectividade rompida, com a qual é possível um comércio terapêutico”⁶⁴⁷, donde a consolidação da ideia de que a oposição interna entre o despertar da subjectividade, no sentimento de si, e a superabundância sensorial da corporalidade, o outro de si, é a a região ontológica onde fermenta a divisão primordial activa⁶⁴⁸ que caracteriza a *Loucura*. Esta não é um conflito entre sentimentos, mas sim, oposição⁶⁴⁹ dialéctica entre a totalidade sistematizada, o sistema racional que, mediando as próprias determinações, ganhou objectividade, e alguma das suas particularidades, sensação, inclinação ou desejo, que persiste na forma da imediatidade pulsional e subjectiva, e *não se deixa abraçar ou compreender pelo entendimento racional* sob a forma de signo ou representação na posse de si do espírito como *Eu* (Ego) que se conhece e possui totalmente.

O conflito intra–psíquico que caracteriza a loucura permite compreender justamente o esforço dialéctico–racional exigido ao

⁶⁴⁵ Ibidem, p. 54.

⁶⁴⁶ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 333.

⁶⁴⁷ Swain, *La question dela naissance de la psychiatrie au début du XIX^{ème} siècle*, 1975, p. XIV: “(...) l’aliéné (...) Loin d’être réduit au statut d’insensé-object sur lequel on agit du dehors, il deviant subjectivité déchirée avec laquelle un commerce thérapeutique est possible”.

⁶⁴⁸ A diferença para com o estado de Sonambulismo magnético consta do facto de que, nesta condição, há mistura sem oposição directa entre a particularidade diferente e a substância universal, que não comunicam.

⁶⁴⁹ Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 61.

espírito para edificar a consciência. Disto podemos deduzir que, ultrapassando a loucura, se gera autonomia saudável. A dificuldade para superar a desagregação íntima da razão reside precisamente na necessidade que o espírito tem em se concer a si próprio. Žižek põe o problema: “como pode o sujeito incluir-se a si mesmo (calcular-se) na série dos próprios objectos?”⁶⁵⁰, quer dizer, como pode ele, no fundo, fazer um cálculo de si mesmo e incluir-se numa escala ontológica hierárquica construída por si mesmo para se orientar no mundo vivido? No seguimento desta cogitação, foi Hegel, afirma Slavoj Žižek, “o filósofo que fez a tentativa mais radical para pensar o abismo da loucura no interior da própria subjectividade, e também o filósofo que trouxe para o seu ‘louco’ climax, o Sistema filosófico como a totalidade da significação”⁶⁵¹. A *totalidade da significação* que a Filosofia de Hegel deseja, inclui não apenas a racionalidade construída, mas também os momentos de *de*-pressão racional, aqueles onde o espírito está intimamente quebrado e que passam a constituir *memória do conflito, para onde, nalgumas fases da vida, atraem o indivíduo*⁶⁵², além do próprio processo de concepção.

Conforme nos testemunha Berthold-Bond, referindo-se especificamente ao estado da regressão psíquica, “as duas grandes características da ontologia da loucura”, segundo Hegel, são (1) a regressão do espírito para o retiro da interioridade, “para a

⁶⁵⁰ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 348: “The underlying problem here is the impossibility of the subject’s objectivizing himself (...) how can the subject include himself (count himself) in the series of his objects?”.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 331: “Hegel, the philosopher who made the most radical attempt to think the abyss of madness at the core of subjectivity, is also the philosopher who brought to its ‘mad’ climax the philosophical System as the totality of meaning”. O ponto mais alto da subjectividade contém os seus momentos ex-cêntricos (loucos) que, segundo a interpretação de Žižek, habitam a totalidade do Sistema filosófico, por sua vez, *subjectivo*.

⁶⁵² Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 64.

unidade inconsciente da espiritualidade e da naturalidade”⁶⁵³, a “vida afectiva” *isenta de crise ou tensão* onde o sujeito está protegido como “resposta à experiência de dor e alienação do encontro com o mundo”⁶⁵⁴ com a conseqüente angústia existencial que deriva da (2)“separação da realidade”, cuja origem está, exactamente, na quebra da função da subjectividade, ou seja, no rompimento da unidade noética a que “a psicologia moderna chama personalidade”⁶⁵⁵. Eis o acontecimento decisivo da *Loucura*, cuja realidade é a experimentação, pelo indivíduo, de uma consciência desordenada (*verrücktenes Bewußtsein*) e dividida, composta por um *centro racional* – alvo terapêutico de Pinel – e um *núcleo desviado da realidade objectiva*⁶⁵⁶.

A presença visceral desta ideia de *des-vio* (*herausgerückt*) na zona ontológica e semântica da *loucura* é notória. Nela encontramos também expressões como *des-equilíbrio*, *des-carrilamento* (*derailed*), *des-naturalização*, *de-pressão*, *des-ordem*, *des-arranjo* (*derangement*), *des-regulação*, ou ainda, reafirmando, o verbo alemão *rücken* (para “desviar” do lugar), presente na palavra alemã *Verrücktheit* (Loucura), significantes que manifestam a desarmonia vivida no interior da alma, porque *a consciência não está verdadeiramente consigo mesmo*⁶⁵⁷.

Será precisamente a mediação infinita perpretada pela acção dialéctica do espírito, ou seja, pelo *agir da razão que*,

⁶⁵³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 413-Z: “(...) in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend (...)”.

⁶⁵⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 40: “The movement of withdrawal is a response to the experience of pain and alienation in the self's encounter with the world (...)”.

⁶⁵⁵ Fialko, N., “Hegel's view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, Manhattan state hospital, Nova Iorque, 1930, p. 262: “In Hegel's terminology the subject is what modern psychologists call the personality”.

⁶⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) seiner Wirklichkeit herausgerückt (...)”.

⁶⁵⁷ Ibidem: “Jenes Bewußtsein ist daher nicht wahrhaftes (...)”.

*concebendo, actualizará a unidade*⁶⁵⁸ *da desarmonia*, primeiro, construindo *hábitos*, que funcionam como uma segunda natureza – uma síntese provisória, artificial, anterior à actualização dialéctica da unidade psíquica –, donde nasce a consciência ou *Eu*, o primeiro ser individualizado da vida mental.

3.3.3.5 Loucura: paralisação dialéctica.

Animado internamente por uma dialéctica que, negando, é capaz genuinamente de se fortalecer e autonomizar, o sistema filosófico hegeliano é essencialmente livre para se auto-conceber. O bloqueio do impulso dialéctico constitui um golpe fatal que estagna a vitalidade do espírito, logo, a faculdade conceptiva. Apesar de estar fora dos nossos objectivos fazer uma análise à temporalidade ou deduzir uma fórmula que exprima o tempo de concepção do espírito, isto é, *o tempo do conceito*, quer dizer, *o intervalo de tempo*⁶⁵⁹ que demora a idealização, facilmente depreendemos que, na *loucura* e nas suas formas extremas, esse parâmetro está alterado, “o movimento lógico da dialéctica ficou suspenso”⁶⁶⁰. Assim, de acordo com Hegel, “porque a alma senciente se determina na imediatidade, possui um elemento da corporeidade que não se dissocia da espiritualidade, logo, também o sentimento se sente particular e, assim, uma particularidade

⁶⁵⁸ Ibidem: “(...) eine vollkommene Einheit (...)”. Vejamos ainda no § 410-Z: “(...) Seele (...) zum freien, in sich harmonischen Selbstgefühl (...)”.

⁶⁵⁹ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, pp. 138-139. Ver ainda Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 49: “(...) le procès d’individuation (...) se présentent ainsi comme une première épreuve de la temporalité”.

⁶⁶⁰ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 162: “The logical movement of the dialectic is suspended in a fixation and/or regression to the form of feeling where it becomes paralyzed (...)”.

encorporada. O sujeito, apesar de ter desenvolvido uma consciência que entende, é ainda susceptível à doença porque não tem capacidade para ultrapassar e idealizar uma particularidade que permanece insistentemente no seu próprio seio”⁶⁶¹. Estancado numa conformação ontológica *inadequada ao seu Conceito*⁶⁶² e controlado por uma particularidade *natural, mundana (Irdische)*, que resistindo à objectivação, se libertou (*wird frei*) do controlo da “consciência concreta”⁶⁶³ e *assumiu a determinação ontológica absoluta*⁶⁶⁴, o espírito, vivendo a tensão interna da irreconciliação de si consigo próprio, experimenta a loucura, acontecimento que advém da “imersão do espírito na mais suprema subjectividade, na mais suprema contradição”⁶⁶⁵, a que opõe a pulsão inconsciente à racionalidade que se sabe infinita.

A *Loucura* surge, assim, como o estágio da vida, no qual o espírito, *em-si livre*⁶⁶⁶ e, portanto, não sujeito a esta doença, se confronta com a finitude corporal que bloqueia a concepção de si mesmo. Apelidamo-la, por conseguinte, de *doença da falta de liberdade*⁶⁶⁷ e de *verdade*⁶⁶⁸ ou, arrisquemos, *doença da morte em*

⁶⁶¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408: “um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiermit eine partikuläre Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewußtsein gebildete Subjekt noch der Krankheit fähig, daß se in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag”.

⁶⁶² Ibidem, § 386-Z.

⁶⁶³ Ibidem, § 408: “konkrete Bewußtsein”.

⁶⁶⁴ Ibidem, § 408-Z: “(...) das Seelenhafte, das natürlich Selbst, die abstrakte formelle Subjektivität über das objektive (...)”.

⁶⁶⁵ Ibidem, § 386: “Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchsten Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das Böse, ergeben”.

⁶⁶⁶ Ibidem, § 408: “Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig”.

⁶⁶⁷ Ibidem, § 410.

⁶⁶⁸ Ibidem, § 379-Z; também, § 381-Z (“in der Natur gefangengehaltene an sich seiende Geist zum Beginn des Fürsichseins und damit der Freiheit). Ver ainda a nota de rodapé (NR) da edição de M.J. Petry ao aditamento (Z) do capítulo 377 (377-Z): “das Extrem, wo der Geist hingehet, ist seine Freiheit, Unendlichkeit, an und für sich sein (...) die Natur der Geistes ist diese absolute Lebendigkeit, dieser Prozeß selbst zu sein, von der Natürlichkeit Unmittelbarkeit zugehen, seine Natürlichkeit aufzuheben zu verlassen, und zu sich selbst zu kommen, und sich zu befreien, das ist er, nur als zu, sich gekommen, als ein solches Produkt seiner

*vida*⁶⁶⁹, o que faz, do acidentado trilho antropológico, a prova vital do valor da razão, na medida em que mostra, precisamente ao próprio, quanto custa a verdadeira reflexão, aquela que obriga o espírito a suportar a dor infinita (*unendlicher Schmerz*⁶⁷⁰) da alienação de si mesmo, no fundo, o tempo da dor infinita, quer dizer, o tempo em que o espírito persevera *alienado da própria exterioridade*⁶⁷¹ e se contrai para o vazio da essência formal que corresponde *ao espaço e ao tempo da loucura*. Ontologicamente, o outro de si, a exterioridade corporal, obriga o espírito a experimentar a falta de liberdade, “o mal” (*das Böse*), o transtorno (*Zerrüttung*) e a infelicidade (*Unglück*), donde acorda (*erwachen*), por obra da divisão primordial (*Urteil in sich*⁶⁷²) – entre a posse de si e o gênio natural –, *para a ética e para a moral*⁶⁷³ (*moralischen Grundsätze*) com destino ao sentido (λογος) do homem (ανθρωπος), enfim, ou afinal, para o *privilégio* (*Vorrecht*) da Filosofia.

selbst ist er (...) er ist als Geist nur als Resultat seiner selbst”. E é precisamente quando se realiza e se reconhece que atinge a sua absolutidade: “(...) Erfassen seiner selbst (...) sich selbst erkenne” (§ 377-Z).

⁶⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner, Hamburg, (1:85), citado por Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 31: “O espírito que não se manifesta ou revela é algo morto”.

⁶⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382.

⁶⁷¹ Não cabe nos nossos planos, infelizmente, desenvolver o tema da temporalidade, no entanto, podemos deixar algumas questões que permitem sublinhar o carácter filosófico do tema neste estágio da Antropologia: se a alma *sabe* que vai alienar a corporalidade e sendo esta, a fonte das sensações, porque recebe ela a dor e de que dor se trata? Quando começa a temporalidade? Na pletera da indeterminidade imediata do espírito? No começo do sentir, na sensação, ou quando pressente a dor? Por exemplo, se a alma senciante (*Selbstgefühl*) não quer perder a corporalidade porque continua a trabalhar o conceito (*Begriff*) do espírito? Tem, a liberdade, primazia ontológica sobre o prazer?

⁶⁷² Ibidem, § 407.

⁶⁷³ Ibidem, § 408: “(...) der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche (...)”. De referir ainda, no aditamento a este capítulo (408-Z), a constatação de que a conduta prática do homem provém do entendimento que agiu sobre o que sentimos e percebemos do mundo que nos rodeia: “Das Gefundene und Empfundene verwandele ich in Vorstellungen (...) die Tätigkeit meines Verstandes und meiner Vernunft (...) meines praktischen Verhaltens”. Ver ainda a nota explicativa de M. J. Petry em *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 484, sobre a “educação do coração”; podemos encontrar esta tese no § 405.

Hegel apresenta o mal manifestado na *Loucura* como o contrário da verdade⁶⁷⁴ e exprime a impotência do *Conceito*, verdadeiramente, a prisão do ser do espírito: o afundamento na profundidade (*Vertiefung*) de uma qualidade finita e a paralisação do trabalho dialéctico do *conceito* que, bloqueado, não reúne os opostos e deixa viver, no seio da própria razão, a contradição (*Widerspruch*) entre o “si mesmo” do espírito e a sua imediatidade externa, não concretizando, por isso, a liberdade de se auto-conceber. É o que nos testemunha Fialko, relativamente a uma passagem do § 408 da *Enciclopédia*: “a razão, a consciência e o espírito, são livres e não estão sujeitos à doença. É apenas na alma, que ainda é imediata, imersa na natureza, que ainda não é a mente, que a doença é possível”⁶⁷⁵. No entanto, apesar daquela oposição causar “transtorno e infelicidade”⁶⁷⁶, o sujeito *louco não perdeu totalmente a razão, possui em si uma extensão de racionalidade sobre a qual o verdadeiro tratamento psíquico se deve alicerçar*⁶⁷⁷. Segundo Hegel, esta conjectura – que assimilou e aprofundou da leitura da obra do psiquiatra francês, Philippe Pinel, a partir da qual constrói, filosoficamente, o princípio filosófico irreduzível da forma da *Loucura* – permite reestabelecer o fluxo espiritual dialéctico através da estimulação terapêutica, exactamente, daquele resto de razão.

⁶⁷⁴ Ibidem, § 386.

⁶⁷⁵ Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, pp. 259-260: “Reason, consciousness, spirit, are free and are not subject to disease. It is only in the soul which is still immediate, still immersed in its naturalness, which is not yet mind, that disease is possible”.

⁶⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408: “Zerrüttung und Unglück”.

⁶⁷⁷ Ibidem: “(...) Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung (...)”.

3.3.3.6 Liberdade e felicidade do Espírito.

Se a vontade de conhecer é uma manifestação interior da liberdade, porque *conhecer liberta*⁶⁷⁸, então, o movimento “dialéctico–negativo”, alma do gesto racional conceptivo do pensar, é o gesto libertador por excelência porque é ele que conduz à *compreensão do desconhecido*. Na interpretação de Mills, *conhecer satisfaz e traz felicidade*⁶⁷⁹. Ora, sendo o trabalho do *Conceito* construir os laços que medeiam o pensamento consigo próprio (caso da Antropologia) e com o mundo circunjacente (no caso da Fenomenologia), é ele a fonte da efectivação da *essência do espírito*, a energia que concilia libertando–se, quer dizer, superando e preservando “todas as formas que não correspondem ao seu conceito”⁶⁸⁰ para, então, atingir o prazer da verdade do reencontro com a própria essência, “a reconciliação absoluta do particular e do universal, a vida livre e feliz”⁶⁸¹, facto que nos permite deduzir que, se a dialéctica conceptiva paralisa, o espírito experimenta a infelicidade.

A força da liberdade do espírito, para Hegel, revela–se, não a pensa na constatação da maturação racional, mas ainda quando não concretiza totalmente a actualização, isto é, quando, por momentos, não se consegue pôr a si mesmo, totalmente, como objecto para a reflexão: “dizemos que alguém age livremente quando age de forma que poderia também *Não* ter agido. Ser livre consiste num haver–se acerca desse *Não*, consiste na

⁶⁷⁸ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 25.

⁶⁷⁹ Ibidem, p. 173: “(...) the unification of the Concept with its actuality, therefore Absolute Spirit, not only knows happiness, it is satisfied in its knowing”.

⁶⁸⁰ Ibidem, § 382: “Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar”.

⁶⁸¹ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 18: “(...) la réconciliation absolue du particulier et de l’universel, la vie libre et heureuse”. Ver a interpretação de M. J. Petry ao *Filebo* de Platão (32a), conforme a nota 359.

negatividade.(...) ser livre consiste antes de tudo e prontamente no relacionar-se com as possibilidades de si”⁶⁸², quer dizer, a realidade do não ser. *Relacionar-se* com todas as possibilidades de si próprio constitui o objectivo primeiro do Espírito a que Hegel alude nas introduções gerais ao Espírito Subjectivo: “conhece-te a ti mesmo”⁶⁸³. Mas o tema da felicidade plena não se restringe apenas a alguma etapa específica do desenvolvimeto do espírito, mas, é o alimento mesmo da dialéctica e, por conseguinte, da Filosofia. Segundo Bourgeois, “Hegel é um homem que quis ser feliz, ou seja, livre, e acreditou sê-lo na existência filosófica”⁶⁸⁴, o que faz da sua concepção de liberdade não um conceito formal que se afirma numa ideia subjectiva, absolutizando uma (o)posição, mas *concretiza-se no amor*⁶⁸⁵ e na reconciliação com o seu outro “no elemento do pensamento ou do conceito, cuja prática reflexiva e verdadeira é a Filosofia”⁶⁸⁶. Acrescenta ainda Bourgeois que “o espírito finito encontra o seu ‘lar’ onde se torna infinito, livre e feliz, doando-se à filosofia especulativa”⁶⁸⁷, mais especificamente, no trabalho próprio do espírito concebendo-se a si mesmo na “reconciliação do pensamento e do ser, ou seja, a apresentação da verdade

⁶⁸² Redondo, M., in Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2013, prólogo, p. 14: “Dicimos que alguien actúa libremente cuando actúa de forma que podría también No haber actuado. El ser libre consiste en un haberse acerca de esse No, consiste en negatividad. Y si actuar libremente consiste en actuar de forma que también podría no haberse actuado, el ser libre consiste ante todo y por de pronto en un haberse acerca de posibilidades de si. Traduzimos o segundo termo “haverse” por “relacionar-se com” porque é isso que o termo espanhol significa: perceber “o haver” (que há realmente) algo em si mesmo, ou seja, relacionar-se com a existência de algo; perceber, ter percepção de si, relacionar-se consigo.

⁶⁸³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377: “Erkenne dich selbst”.

⁶⁸⁴ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 14: “Hegel est un homme qui voulut être heureux, c’est à dire libre, et qui crut l’être dans l’existence philosophique”.

⁶⁸⁵ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, (IT) p. 15. O amor foi a primeira forma de unificação dialéctica de Hegel.

⁶⁸⁶ Bourgeois, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, 1979, p. 14: “(ce projet de liberté ou de bonheur (...)) dans l’élément de la pensée ou du concept dont la pratique réfléchie et vraie est la philosophie”.

⁶⁸⁷ Ibidem, p. 19-20: “(...) L’esprit fini trouve son ‘chez-soi’, ou devient infini, libre et heureux, en s’adonnant à la philosophie spéculative”.

absoluta”⁶⁸⁸. Hegel tinha-o ensinado: *a liberdade do espírito não se actualiza, separando-se do seu outro, mas compreendendo-o, isto é, reflectindo sobre ele e abraçando a sua natureza e superando, desse modo, o momento abstracto, unilateral e vazio, em que o ser apenas é para-si, pondo dentro de si mesmo a diferença, incorporando o seu outro, deixando-o habitar a mesma alma, pois, a relação com a alteridade não só é possível como necessária*⁶⁸⁹. A transformação interior que o inunda quando consegue, idealizando, elevar-se a um nível superior de objectividade, causa satisfação e felicidade momentânea e faz com que o desejo “se renove perpetuamente a si mesmo em cada experiência de satisfação”⁶⁹⁰.

3.3.4 Filosofia da Psicanálise.

3.3.4.1 A Filosofia Natural e a tradição romântica alemã.

Este ponto, tendo como fito introduzir a Psicanálise, mostrando a sua ligação à filosofia de Hegel, à presença do inconsciente pulsional no desenrolamento do espírito, desvela também, em traços gerais, uma corrente que se difundiu ao longo de todo o século XIX, conhecida como *filosofia da vontade*, bem como a sua congénere cultural, uma das mais importantes da

⁶⁸⁸ Ibidem, p. 36: “(...) l’auto-mouvement du concept réconciliant la pensée et l’être, c’est à dire présentant la vérité absolue (...)”.

⁶⁸⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382-Z.

⁶⁹⁰ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 69: “(...) Hegel’s vision of the ultimate unity of thought and being is described as a task wich must be perpetually renewed, just as desire perpetually renews itself in every experience of satisfaction”.

cultura europeia, o Romantismo⁶⁹¹ alemão, solo metafísico da terapêutica psicanalítica do século XX.

O tópico essencial que despoleta esta corrente de pensamento localiza-se na percepção que os intelectuais da época passaram a ter, e deram a conhecer, sobre a Natureza de um modo geral, e sobre a constituição natural e instintiva do homem, de modo particular: *a Natureza humana deixa de ser vista como um artefacto explicado pelas leis mecânicas de Newton e passa a ser compreendida como um organismo autónomo que, dotado naturalmente de liberdade, eclode e desenvolve-se autonomamente*⁶⁹².

Em traços largos, em sintonia e complementaridade com a nossa tese – que afirma a liberdade do ser humano e a irreduzibilidade da vida mental às leis da causalidade mecanicista –, este caudal filosófico que faz sobressair a primazia da natureza instintiva, quer dizer, a concepção de que esta *contém em si, de forma latente, a espiritualidade e a inteligência do sujeito*⁶⁹³, nasceu quando David Hume (1711–1776), no seu “Diálogos sobre a religião natural” (1779), semeia a *dúvida de que a Natureza seja uma totalidade acabada, subordinada a leis mecânicas fixas*⁶⁹⁴, passo decisivo para um caminho que se foi consubstanciando nalguns pontos fundamentais da história da filosofia moderna

⁶⁹¹ É um movimento cultural que nasce no final do século XVIII, inundou todos os campos da cultura – literatura e poesia (Goethe, Hölderlin), música (Beethoven, Brahms), filosofia e artes plásticas – e teve como principais fundadores, os irmãos Schlegel (August e Friedrich), Novalis, Tieck, Schelling e Schleiermacher que, reunidos à volta da revista *Atheanum*, contestaram a rigidez do pensamento racionalista que dominava o Iluminismo e explicava o Cosmos em termos mecanicistas. Contra esta visão, afirmaram a infinita liberdade que subjaz à Natureza, e também, ao natural humano. Para um esclarecimento aprofundado sobre o tema, ver Álvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Ed. Herder Editorial, Barcelona, 2007, o texto de Gode-Von Aesch, A., *El Romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947 ou ainda Frank, M., *The philosophical foundations of early german romanticism*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 2004.

⁶⁹² Álvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, pp. 13-15.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p. 25. O título original é “A Treatise of human nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects” e foi publicado pela primeira vez em 1779.

como a concepção de *Natureza como organismo da Liberdade* (Schelling) e *da vontade* (Schopenhauer e Nietzsche), culminando na Psicanálise como “ciência da vontade inconsciente”⁶⁹⁵, ocupando-se esta, segundo Freud, da compreensão das *causas da actividade psíquica, as exigências corporais, isto é, os instintos*⁶⁹⁶, e das *relações que estes têm com o Eu (ego), com o super-ego e com a realidade*⁶⁹⁷.

Na sua profundidade metafísica, surge *uma nova concepção do ser* iniciada por Schelling⁶⁹⁸ que Hegel recebe e acompanha: “a transição de uma ‘metafísica do ser’ para uma ‘metafísica da vontade’⁶⁹⁹. No fundo, é a afirmação da dimensão vital, pulsional, da existência humana, o “querer escondido, que move a Natureza toda, a consciência humana e a história”⁷⁰⁰. Esta é uma corrente filosófica que enfatiza a primazia da natureza originária do homem e que, apesar de não ser a dimensão determinante da dialéctica da efectivação da essência⁷⁰¹ do espírito hegeliano⁷⁰², Hegel, não a rejeita. Pelo contrário, Hegel outorga à dimensão corporal uma responsabilidade antropológica determinante. Sem ela, o espírito é vazio, facto que constatamos quando não há comunhão, exactamente na loucura.

⁶⁹⁵ Ibidem, p. 19.

⁶⁹⁶ Freud, S., *Esquema del Psicoanálisis*, Debate Editorial, Madrid, 1998, p. 30.

⁶⁹⁷ Ibidem, pp. 23-27.

⁶⁹⁸ Alvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, p. 101. Determinante para a compreensão da filosofia da vontade que desagua finalmente na Psicanálise do século XX, da qual é fundador, Schelling, não cabe, por infelicidade, neste trabalho. Temo-lo na nossa lembrança, não apenas pela amizade que o ligou a Hegel, mas pela força intelectual que impulsionou esta torrente da cultura europeia.

⁶⁹⁹ Alvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, p. 20.

⁷⁰⁰ Ibidem, p. 22.

⁷⁰¹ *Wesen*: a palavra é usada como essência e é de realçar que a língua alemã a usa no pretérito perfeito, no pretérito perfeito composto e no pretérito mais-que-perfeito, do verbo ser: “eu fui /fora” (*ich bin gewesen*) ou “eu tenho sido” (*ich war gewesen*), como que o passado ontológico da efectivação real do Ser (*Sein*). Fizemos referência a este facto, na nota 387.

⁷⁰² A primazia ontológica está no espírito (*der Geist (...)* *absolute Prius*): a transição da natureza para o espírito é, no fundo, a passagem para a verdade da racionalidade humana. Veja-se § 389-Z (NR): “(...) dieses Uebergehen der Natur zum geist ihr Uebergehen ist zu ihrer Wahrheit (...)”.

Este movimento cultural atinge todos os quadrantes da cultura europeia. Nele, também mergulha o pensamento de Hegel, como verificamos na Antropologia, trecho da Filosofia do espírito que expressa o “outro” do espírito, “o mundo onírico, a Natureza, os sonhos, os símbolos, o mitológico”⁷⁰³.

No estágio de “Alma senciente” da consciência humana, Hegel dá conta dessa dimensão arqueológica do psíquico: “o que sinto Sou, e o que Eu sou, sinto”⁷⁰⁴. A ideia de uma harmonia entre o natural desejante e o racional compreensivo está no cerne do fascínio que Hegel sentia pela filosofia da Grécia clássica, sentimento, que *assentava sobretudo no facto desta permitir aos homens compreenderem-se como seres simultaneamente naturais e espirituais e, com isso, se sentirem livres e felizes*⁷⁰⁵. Segundo Terry Pinkard, referindo-se ao pensamento de Hegel, e no sentido da comunhão – entre a natureza natural e a natureza espiritual – que caracteriza a filosofia hegeliana, “somos animais auto-conscientes e auto-intérpretes, criaturas naturais cuja ‘não-naturalidade’ não é uma diferença metafísica (como aquela, digamos, entre ‘material’ espiritual e físico) ou o exercício de uma forma especial de causalidade”⁷⁰⁶. Hegel não só resolve a oposição metafísica clássica corpo/espírito, como dá vida filosófica à solução da aporia: a alma, *presente em todos os pontos corporais*, desenvolve-se e eleva-se “como a idealidade de tudo o

⁷⁰³ Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, 2004, pp. 22-23: “al mismo tiempo que se desarrolla el pensamiento idealista, se da en toda a Europa el Romanticismo (...) no es un movimiento reactivo frente al Idealismo (...) reivindicando todo lo que deja de lado: el mundo onírico, la Naturaleza, los sueños, los símbolos, lo mitológico (...) tienen puntos de convergencia y puntos de unión (...)”.

⁷⁰⁴ Conforme a nota 470 que reproduzimos: “(...) das bin ich, und was ich bin, das empfinde ich”.

⁷⁰⁵ Pinkard, T., *Hegel's naturalism*, 2012, pp. 8-9.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, pp. 18-19: “We are self-conscious, self-interpreting animals, natural creatures whose ‘non-naturalness’ is not a metaphysical difference (as that, say, between spiritual and physical ‘stuff’) or the exercise of a special form of causality”. A Filosofia Natural de Hegel (*Naturphilosophie*) é uma metafísica que visa compreender como o mundo se mantém conjuntado.

que é material”⁷⁰⁷, ela é “o Conceito existindo”⁷⁰⁸, ou seja, o espírito corporalizado que, actualizando-se, se eleva à *verdade do corpo*⁷⁰⁹. Mas vai mais longe e mostra que, no íntimo, a alma não se relaciona com o seu corpo – corpo da existência e objecto para a reflexão racional, isto é, para a dialéctica compreensiva – de modo mecanicista: “a alma é o sujeito, sendo que o seu objecto é a sua substância, que é, simultaneamente, o seu predicado”⁷¹⁰.

Assim, referindo-se Hegel ao abismo que funda o *espírito natural* (alma), “cada indivíduo constitui uma infinita abundância de sensações definidas, representações, conhecimentos, pensamentos, etc; ainda assim, o Eu é completamente indivisível, um poço indeterminado onde tudo se deposita sem existir”⁷¹¹. Hegel refere-se a que cada indivíduo não se restringe ao existente visível e efectivado, tangível e consciente. Cada um de nós superou e conservou (*Aufhebung*), integrou na hierarquia ontológica, no íntimo psíquico, ao longo da cadeia que mediou o trabalho auto-conceptivo do espírito, uma pletera de determinações primordiais – afecções, humores, anseios, paixões e disposições naturais (*Anlagen*) como o “temperamento, carácter, talento, idiosincrasias”⁷¹² –, reminiscências (*Gedächtnisses*) das

⁷⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389-Z: “(...) tritt die Seele als die Idealität alles Materialen (...)”. Esta oposição inclui, como se vê, aquela outra, idealismo vs. materialismo, isto é, entre a forma ideal, platónica, das coisas, e a noção de que a realidade se reduz a matéria dependente de relações de exterioridade.

⁷⁰⁸ § 403: “die Seele ist der existierende Begriff, die Existenz des Spekultativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit “.

⁷⁰⁹ Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 87.

⁷¹⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 404: “(...) die Seele (...) Sie ist in diesem Urteile Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre Substanz, welche zugleich ihr Prädikat ist”.

⁷¹¹ *Ibidem*, § 403: “Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtung von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber ich bin darum doch ein ganz Einfaches, – ein bestimmungen Schacht, im welchem alles dieses aufbewahrt ist, ohne zu existieren”.

⁷¹² *Ibidem*, § 405: “(...) Anlagen der Gestalt, Charakters, Talents, Idiosynkrasien (...)”.

quais *não temos consciência*⁷¹³ e sobre as quais *não temos posse*⁷¹⁴ constante. Esta *primeira natureza*, a naturalidade corporal, é “o outro”⁷¹⁵ do espírito a que a Psicanálise chamará *inconsciente*. Mas, atenção, as afecções íntimas, que provocam a descoberta de si (*emp-findend*) do *espírito-natural, dependente da natureza*, porque são a marca instintiva do homem e representam a corporalização do espírito, estão num patamar ontológico superior ao da mera fisiologia: “a corporalização das afecções interiores é o modo através do qual a alma é senciante para si – ‘encontrando’ essas determinações sob a forma de *Dasein* imediato do próprio corpo como ‘o outro que está presente’. Mas, este ‘outro’ é, claro, o Ser substancial da própria alma, o seu ‘lado escuro’ em cujas determinações a alma é ‘para si’ subjectividade senciante”⁷¹⁶.

A elevação da Natureza a Espírito manifesta, por conseguinte, o *acontecimento ‘Espírito’* na sua essencial natureza, e deixa compreender *a ligação íntima entre a Natureza e a liberdade do Espírito, dimensões fundamentais da orgânica social*

⁷¹³ Ibidem, § 403: “So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der Tat in sich hat, sollte er sie gleich vergessen haben; - sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an”.

⁷¹⁴ Ibidem: “Wir waren nicht in ihrem Besitz (...)”.

⁷¹⁵ Pinkard, T., *Hegel’s naturalism*, 2012, p. 20: “(...) it is when we properly rethink the nature of our own mindful agency, *Geist*, that we come to see nature as the ‘other’ of *Geist*. In Hegel’s more dialectical terms, ‘we’ as natural creatures make ourselves distinct from nature”. Hegel refere-se a esta vastidão inconsciente como *bewußtlos* conforme a nota de rodapé 734 à frente. Toda a Filosofia subjacente à emergência da consciência, ao longo dos 25 capítulos (§§ 388-412) da *Antropologia* podem considerar-se já – embora o termo não seja usado por Hegel – uma Filosofia da corporalidade na qual podemos usar a expressão *inconsciente corporal* para nos referirmos às pulsões ainda não conscientes, mas presentes. Precisamente, o que a Psicanálise fará ao longo de todo o século XX.

⁷¹⁶ Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 100: “(...) the corporealization of the inner affections is the manner whereby the soul is for itself as sentient – as ‘finding’ those determinations in the form of an immediate *dasein* of its own body as the ‘other that is present’ (*vorhandene Anderes*). But this ‘other’ is of course the soul the soul itself in its substancial Being, the ‘dark side’ of itself, in whose determinations the soul is ‘for itself’ as sentient subjectivity”.

e da *História*⁷¹⁷, donde, a “antropologia transcendental que afirma que o nosso ser é fruto de um acto eterno de liberdade, e não o efeito do acaso ou da necessidade mecânica”⁷¹⁸. O animal, lembremo-lo, preso à naturalidade mecanicista, é finito, *sofre da doença original: a inadequação à universalidade*⁷¹⁹.

Pegando nas palavras de Löwith, “Goethe transformou a literatura alemã em literatura universal, e Hegel a filosofia alemã em filosofia universal”⁷²⁰. Universalizou-a, Georg Wilhelm, porque consolidou num todo sistemático vivo *a pura subjectividade fichteana e a vastidão pulsional que alimenta por dentro a natureza humana, como a apresentou Schelling*⁷²¹. Assim, o espírito hegeliano, observamo-lo na Antropologia, é, não apenas uma pura razão imediata que devirá absoluta e sempre formal, mas uma razão corporalizada – com tudo o que o termo carrega – que, experimentando a loucura da finitude, se compreende a si mesma, conhece-se⁷²², concebe-se no seio da sua natureza, projecta-se no mundo – não nos esqueçamos que “na vida ética reflexiva, reconhecemos como justas as normas existentes no mundo à nossa volta, mas não nos dispomos a elas conscientemente simplesmente porque existem, mas porque são manifestações da nossa essência e a substância da liberdade”⁷²³,

⁷¹⁷ Alvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, p. 14, “(...) conexión interna entre Naturaleza y libertad, entender la terrible ligazón que entre la Naturaleza y lo social se llevó a cabo en el siglo XIX, cuya herencia pervive hasta el momento actual”.

⁷¹⁸ Ibidem, pp. 142-143: “(...) una antropología transcendental que afirma que nuestro ser es fruto de un acto eterno de libertad, y no el efecto del azar o de la necesidad mecánica o empírica (...)”.

⁷¹⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 375.

⁷²⁰ Löwith, K., *From Hegel to Nietzsche, the revolution in nineteen-century thought*, Columbia University Press, Nova Iorque, 1964, p. 3: “Goethe made German literature into world literature, and Hegel made German philosophy into world philosophy”.

⁷²¹ Ibidem, p. 6.

⁷²² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 377: “Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot (...)”, como citámos na nota 683.

⁷²³ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 174: “(...) in reflective ethical life, we recognize the existing norms of the world around us as just, consciously willing them not because they exist, but because they are manifestations of our own essence and the substance of freedom”.

precisamente o que a Antropologia nos apresenta –, edifica comunidades e faz História, propriamente, o que observaremos no espírito objectivo e absoluto: “a História, como tal, emerge quando a liberdade humana faz a sua aparição acima da Natureza, na forma da consciência de si mesma, no homem”⁷²⁴.

Trata-se neste campo, o do inconsciente, de uma região especial, ele é o local ontológico que a terapêutica psicanalítica explorará: a relação entre as energias do inconsciente psíquico e as suas manifestações conscientes, exactamente, o que a ontologia antropológica da *Enciclopédia* faz perceber. Hegel dá-no-lo a perceber completa e radicalmente, como nos testemunha M. Greene: “contrariamente aos processos formativos do mundo físico, os estágios do desenvolvimento mental não ‘ficam para trás como se fossem existências particulares’, mas são preservados como ‘momentos’ num estágio superior, (...) portanto, não se pode dizer que a transição da natureza para o espírito seja uma passagem de ‘algo’ para ‘outro’, mas um retorno do espírito a si”⁷²⁵, portanto, a constatação de uma interioridade vital, essencial, a vida dos sentimentos (*Gefühlsleben*) que, preservada nas actividades conscientes do homem, conserva “o universal presente no individual”⁷²⁶; a participação do inconsciente na vida consciente, fora já tratada nos estágios antropológicos anteriores: “esta forma intensiva da individualidade”⁷²⁷ (o *genius*), a *mónada*

⁷²⁴ Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, 2004, p. 85: “La Historia, como tal, emerge cuando la libertad humana hace su aparición en cima de la Naturaleza, en la forma de la conciencia de sí misma, en el hombre”.

⁷²⁵ Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 42: “(...) unlike the process or formation in the physical realm, the stages of mental development do not ‘remain behind as particular existences’ but are sublated as ‘moments’ in the higher stage (...) the transition from nature to Spirit is no passing over of a ‘something’ to an ‘other’ but a return of Spirit to itself”.

⁷²⁶ Ibidem, p. 105: “It is this inner world as a feeling-life (*Gefühlsleben*) (...) is the way the universal is present in the individual”.

⁷²⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 405.

*indeterminada da vida dos sentimentos*⁷²⁸, aparece como *disposição anímica (Herz oder Gemüt)* do indivíduo (carácter) e contribui, quer dizer, participa, da vida consciente. A constituição ontológica da alma, neste estágio inicial, pode ser visitada naquela feliz metáfora de Hegel, que ela é *uma unidade constituída por dois seres*⁷²⁹, o feto no útero da sua mãe: o primeiro, a futura consciência, que não é ainda um si mesmo (Selbst), a mãe, por outro lado, o sujeito, *o si próprio dos dois*⁷³⁰.

Para aceder àquela província psíquica, o inconsciente, foi introduzida a hipnose, conhecida desde Schelling como *sono magnético*⁷³¹, empregada clinicamente por Freud para “desbloquear o comportamento consciente que age devido a trauma, e com ela facilitar a manifestação do inconsciente como via terapêutica”⁷³². Seguidamente, mediante uma terapia baseada na linguagem (no divã), a hipnose estimulava no paciente a associação livre de ideias e pensamentos, isto é, tornava o trauma psíquico consciente, promovendo a cura, justamente o que comprovamos no trecho antropológico do espírito subjectivo hegeliano, no qual, sofrendo a loucura da contradição intra-psíquica, o trabalho conceptivo do espírito unifica os opostos desse conflito num todo *consciente–inconsciente*, e eleva-os à verdade da sua unidade, a consciência (*Bewußtsein*), a “cura”.

⁷²⁸ Ibidem: “Die fühlende Individualität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum (...)”.

⁷²⁹ Ibidem: “Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit”.

⁷³⁰ Ibidem: “(...) das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein Widerstandloses; das anderes ist dessen Subjekt, das einzelne Selbst beider”.

⁷³¹ Alvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, p. 263.

⁷³² Ibidem, p. 264.

3.3.4.2 Filosofia do inconsciente.

Apesar de ser na Fenomenologia e na Psicologia, e depois na Filosofia do Espírito Objectivo, que Hegel expõe, de um modo mais aprofundado, a natureza das relações do *Eu* no seu quotidiano mundano, é exactamente na *Antropologia* que a génese e a eclosão da racionalidade e a vida inconsciente surgem com uma profundidade filosófica inigualável, razão pela qual a Psicanálise tem uma “dívida muito substancial”⁷³³ para com Hegel.

Neste tópicos procuramos estudar a origem e o papel do *inconsciente*⁷³⁴ no todo individual alma e, conseqüentemente, na fundação do humano, cuja demonstração, desmonta as *teses que acusam Hegel de ser exclusivamente racionalista*⁷³⁵ quando, pelo contrário, afinal, é o filósofo que “traz o irracional para o seu lugar legítimo no interior do pensamento”⁷³⁶, justamente, a zona psíquica, o *inconsciente*, que constitui a resposta à pergunta de Jon Mills: “se encararmos por um momento que o espírito excede a razão, então em que poderá consistir esse excesso?”

⁷³³ Christensen, D., *Hegel's Phenomenological Analysis and Freud's Psychoanalysis*, 1968, p. 357: “(...) the roots of psychoanalysis (...) Hegel, to whom a very substantial debt is owed (...)”.

⁷³⁴ Mills, D., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. XIV: “(...) he uses the term unconscious (bewußtlos) when referring to both the abyss of the soul and the ego”. De acordo com Mills, e apesar de Hegel não fazer uma teoria do inconsciente, “o abismo é a materialidade da natureza com a qual a alma luta para se separar e está intimamente ligada à actividade inconsciente afectiva”. O filósofo usa dois termos para se referir a essa “zona” da psique que Mills identifica como o inconsciente: *Schacht* e *Abgrund*. O primeiro com uma conotação mais física e material que significa “poço”, “fosso” ou “mina” com conteúdos (conhecimentos, memórias, imagens, etc); o segundo tem uma conotação imaterial – *ab-grund* ou sub-base, algo desconhecido, que está por baixo da base onde algo assenta – como se Hegel se referisse a uma força interior, um abismo de pulsões e desejos com capacidade para influenciar ou usurpar o poder ontológico, atraindo para o seu interior o que está “seguro” à superfície. Por exemplo, no § 389-Z refere-se ao ego como “abismo” das apresentações (diesem Abgrunde aller Voretellungen); no § 403 refere-se ao indivíduo como uma “mina” indeterminada que preserva sensações e pensamentos “. Jon Mills não tem dúvidas, Hegel “antecipou muito do que a psicanálise mais tarde desvelou (...) transcendeu o seu tempo” (p. 2). A tradução é nossa.

⁷³⁵ Ibidem, p. 99.

⁷³⁶ Young, W., *Hegel's dialectical method, it's origins and religious significance*, 1972, p. 14: “Hegel's irrationalism consists of the bringing of the irrational to its rightful place within thought (...)”.

A psicanálise⁷³⁷ consiste, no nosso entender, na análise, não de uma “zona” como se fosse uma extensão, mas da *dinâmica ontológica, e interactiva, interior à superabundância psíquica presente*⁷³⁸, a mescla da subjectividade racional e da irracionalidade pulsional, na verdade, do consciente já habitado originariamente pelo inconsciente. Por outras palavras, didacticamente, observamos a *psique* como um composto (1) do que nasceu da subjectividade do espírito e virá a ser consciência racional, e (2) das “qualidades naturais”⁷³⁹, presentes no “nível mais primitivo da individuação ou percepção subjectiva de si”⁷⁴⁰ e integradas no processo de maturação do espírito como *inconsciente*.

Segundo N. Fialko, psiquiatra americano do início do século XX e um dos poucos que reportou a importância do sistema hegeliano para a análise da *psique*, “o sistema de Hegel contém, de facto, todas as ideias que a psiquiatria moderna desenvolveu; apresentou a sua visão na forma de uma ciência desenvolvida que constitui um pequeno departamento na sua enciclopédia filosófica”⁷⁴¹. Estudar e aprofundar esse *enorme* “departamento”, o Espírito na sua subjectividade, significa chegar a conhecer o espírito da humanidade, e apreender o modo próprio de auto-

⁷³⁷ Podemos ler “Psicanálise” como “análise da psique”. Sendo a “psique”, na leitura hegeliana, a vida da alma, ou seja, o estágio dialéctico em que o espírito está conectado à natureza, no fundo, a conformação ontológica antropológica por excelência. A Psicanálise é, assim, a análise feita ao estado “anímico” de alguém, à relação íntima do sujeito consigo mesmo, manifestamente, aqui presente, na *Anthropologia*. Ver Mills, *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 125: para Freud é a “ciência da alma” (Die Wissenschaft von Seelenleben).

⁷³⁸ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 125 e seguintes.

⁷³⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 390-Z: “ihre natürlichen Qualitäten”.

⁷⁴⁰ Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, 1968, p. 360: “(...)’natural self of self-feeling’ belongs to the most primitive level of individuation or self awareness”.

⁷⁴¹ Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 263: “Hegel excluded from his philosophy all that is miraculous and supernatural; in this respect he went further than Kant himself. The system of Hegel contains, in fact, all the ideas that modern psychiatry has evolved; he has presented his views in the form of a fully developed science which constitutes a small department in his philosophical encyclopedia”.

concepção, tese que conduz a “uma teoria da Psicologia humana que integra os elementos inconscientes que pre-figuram as operações lógicas e intrapsíquicas do pensamento”⁷⁴².

A consciência mostra, afinal, com Hegel, ser uma mistura corpo-espiritualizado ou espírito-corporalizado vivo, que existe num todo em contínuo devir dialéctico conceptivo de si mesmo. A própria metafísica imanente na sub-estrutura lógica do *Conceito* deixa-o entendido: “o conceito do espírito contém o princípio do holismo complexo onde os estágios superiores do desenvolvimento se concebem através da laboriosa dinâmica da mediação dialéctica”⁷⁴³. Esta “laboriosa dinâmica” conceptiva a que Mills se refere, o trabalho conceptivo da essência do espírito, longe de fazer cálculo mecânico, engloba num todo o racional humano e o *irracional, o inconsciente*⁷⁴⁴. De acordo com a interpretação de Žižek, com a qual concordamos, *o espírito não domina simples e directamente a sua “matéria base”, ou seja, o corpo, os processos biológicos*⁷⁴⁵, estes, a corporalidade das sensações e dos sentimentos, as disposições naturais, “permanecem para sempre como hábito pré-simbólico (pré-linguístico)”⁷⁴⁶, quer dizer, *inconsciente*.

A ideia compartilhada por D. Berthold-Bond e por Jon Mills⁷⁴⁷, de que Hegel, através da sua Filosofia do espírito - “a

⁷⁴² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 3: “(...) the Concept as individual personality may be said to present a theory of human psychology with unconscious elements always prefiguring intrapsychic and logical operations of thought”. Já referimos esta passagem quando nos referimos à importância do Conceito.

⁷⁴³ Ibidem: “The notion of spirit encompasses a principle of complex holism whereby higher stages of development are attained through dynamic, laborious, dialectical mediation”.

⁷⁴⁴ Ibidem, p. 193.

⁷⁴⁵ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 346.

⁷⁴⁶ Ibidem: “Spirit's ‘material base’ forever remains per-symbolic (pre-linguistic) habit”.

⁷⁴⁷ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 2: “(...) he anticipated much of what psychoanalysis was later to make more intelligible”.

sua metapsicologia”⁷⁴⁸ –, antecipou a Psicanálise, faz todo o sentido, não apenas porque expõe a arqueologia da consciência e a da inconsciência, porque mostra a sua íntima e necessária associação e inter-dependência genética, mas principalmente porque demonstra que a *Loucura* habita as mesmas estruturas e se move nos mesmos circuitos dialécticos que a racionalidade, facto, que permite deduzir que *todos os sujeitos* (excepto os que sofrem de doenças do foro orgânico, isto é, neurológico) *tenham, no seu interior, como essência, a possibilidade da auto-superação*⁷⁴⁹, quer dizer, a capacidade para ultrapassar o estágio de ruptura interior, ou loucura, movimento de efectivação que acontece, justamente, na concepção do espírito, na passagem para o estágio seguinte, para uma conformação ontológica mais adequada ao seu *conceito*, a consciência.

De acordo com Fialko, o sujeito, pessoa ou personalidade, “resulta do desenvolvimento interno da totalidade dos sentimentos quando luta para discernir, em si, as próprias determinações e elevar-se para um plano superior do juízo da sua identidade em si mesmo”⁷⁵⁰. Por isso, nas palavras deste psiquiatra, “a teoria de Hegel da insanidade mental é completa”⁷⁵¹, precisamente porque não restringe as suas explicações aos processos puramente mentais.

Na esfera psíquica, raiz da filosofia do espírito, a profundidade dialéctica atingida por Hegel alcança o mais

⁷⁴⁸ Ibidem, p. X: “(...) his metapsychology – mainly represented by his anthropological and psychological treatment of subjective spirit”.

⁷⁴⁹ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 83: (...) both despair and madness are states which in principle contain the seeds of their own self-overcoming and point beyond themselves towards the possibility of recovery”.

⁷⁵⁰ Fialko, N., “Hegel's view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 262: “It is the result of the inner development of the totality of sentiments when it strives to discern in itself its own determinations, and to rise to higher plane of judgment of its identity with itself, and of its own world which it produced”.

⁷⁵¹ Ibidem: “Hegel's theory of insanity is complete”.

primitivo e ontogenético do humano do homem, a *arché* (αρχή), a sua *universalidade psíquica*⁷⁵², justamente aquilo que, segundo Lewis, “não pode ser mudado pela História”⁷⁵³, a raiz humana que devém moral, ética, política, arte, religião ou filosofia.

O irracional pulsional, preservado ao longo dos estádios de maturação do espírito – e que acompanha o homem até a eclosão, nele, da Filosofia, na conclusão da Filosofia do Espírito –, a memória da “experiência originária de paz”⁷⁵⁴ ou o lar dos “sentimentos arcaicos”⁷⁵⁵ que Hegel exhibe na configuração “alma senciente”, é o inconsciente psicanalítico de que falamos, o local ontológico isento de conflitualidade psíquica, para onde o espírito se retira e afunda quando perde o controlo sobre si; trata-se da zona alvo por excelência da psicanálise freudiana, a conformação ontológica onde originariamente co-habitaram, sob a forma de unidade, a “razão e a natureza, o corpo e a mente, o pensamento e o sentimento, a consciência e a inconsciência”⁷⁵⁶. Para Hegel, esta é a forma psíquica da totalidade das sensações, *fonte da consciência racional*⁷⁵⁷. No entanto, porque ainda é uma fase imatura onde não aconteceu, no íntimo, actualização psíquica, é isenta de mundo, logo, formal e *vazia*⁷⁵⁸, constituindo por isso, uma região pré-disposta para a ansiedade e para a dor, ambiente propício para a germinação da *loucura*⁷⁵⁹.

A presença, ainda que silenciosa, da irracionalidade pulsional no humano, também no-la testemunha Mill: “as actividades

⁷⁵² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 4.

⁷⁵³ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 56.

⁷⁵⁴ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 161: “(...) the primordial condition and experience of peace”.

⁷⁵⁵ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 40.

⁷⁵⁶ Ibidem: “(...) the life of feeling, so that it is a unity of reason and nature, mind and body, thought and feeling, conscious and unconscious”.

⁷⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 400: “Als ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben”.

⁷⁵⁸ Ibidem, § 406: “Das Gefühlsleben (...) formelle Wissen (...) Form der Unmittelbarkeit (...)”.

⁷⁵⁹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 162.

mentais provenientes da sensualidade constituem, talvez, a organização mais arcaica dos processos inconscientes”⁷⁶⁰, quer dizer, a essência pré-ontológica da fundação da racionalidade que, permanecendo como substância universal constituinte, é o âmago daquilo a que chamamos *inconsciente*. Este, no entender de Hegel, é “inseparável do Eu”⁷⁶¹, razão pela qual, refere Mills, “Hegel antecipa o ênfase que Freud atribui à fonte somática e à organização corporal como constituindo os estímulos sensoriais que determinam as pulsões”⁷⁶². Arqueologicamente, sublinhemos, a consciência humana, quer dizer, o Eu, já é sempre tensão, precisamente, porque possui desde a origem, misturados numa totalidade sensível, *as determinações do corpo e as do espírito*⁷⁶³ numa *totalidade senciente (fühlende Seele*⁷⁶⁴), uma mônada (*Monade*) que constitui, não apenas o berço da vontade e da memória, mas também o casulo que serve de prisão ao espírito *na regressão e clausura psicopatológica*⁷⁶⁵, região ou conformação espiritual, que podemos ilustrar, como adiantámos, recorrendo à imagética da relação *Íntima do filho no ventre da mãe*⁷⁶⁶, o futuro *Eu* no seio da alma senciente, lar antropológico do carácter único da pessoa, da racionalidade e da *moralidade*⁷⁶⁷. É neste estágio, diz Mills, que “Hegel situa a lei do coração ou

⁷⁶⁰ Ibidem, p. 76: “The sensuous soul’s activities may be the most archaic organization of unconscious processes (...).”

⁷⁶¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 400: “(...) Alles ist der Empfindung (...) konkreten Ich Ungetrennte (...)”.

⁷⁶² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 76: “Once again, Hegel anticipates Freud’s emphasis on the somatic source and organization of the body as the sensory stimulus behind drives”. Ver ainda a página 83: “Hegel is nevertheless attempting to articulate a primal ground of the psyche that has its origins in the somatic organizations that constitute the basis structures of subjectivity”.

⁷⁶³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 400.

⁷⁶⁴ Ibidem, § 402.

⁷⁶⁵ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 168: “Psychopathology is a closure of spirit (...)”.

⁷⁶⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 405: “(...) des Kindes im Mutterleibe (...)”.

⁷⁶⁷ Ibidem.

disposição. A alma senciente inconsciente é o assento do espírito subjectivo e contém a essência da humanidade incluindo o germen da psicopatologia”⁷⁶⁸.

3.3.4.3 A Filosofia do núcleo psicótico.

O núcleo da psicose do espírito prova que o espírito, sendo livre, tanto pode evoluir para formas adequadas à sua verdade, como se pode contrair e *inverter dialecticamente*⁷⁶⁹ a marcha do auto-conhecimento, no sentido da posse efectiva de si, para o casulo da *unidade indiferenciada dos sentimentos*⁷⁷⁰, como já estudámos, o mundo interior onde a alma se *refugia da dor que experimenta na relação com o mundo*⁷⁷¹, onde se afunda no vazio do *abismo psicótico*⁷⁷². Ávido de conteúdo, não contendo já o mundo exterior, que recusou e do qual fugiu, o sujeito, frágil, está agora susceptível às *ilusões (Täuschungen)* nascidas do único que “tem”, o mundo interior da subjectividade estagnada onde vive a ilusão da falsa objectividade. Afundado, assim, na “mã subjectividade”, tendo abandonado o projecto existencial da realização da sua verdade, ou seja, desistido da sua Ideia, é habitado pelo *medo, pela ansiedade e pelo desespero*, sentimentos, que constituem, exactamente, a “anatomia neurótica do espírito”⁷⁷³.

⁷⁶⁸ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p 162: “The unconscious feeling soul where Hegel situates the law of the ‘heart or disposition.’ The unconscious feeling soul is the seat of subjective spirit and contains within it the essence of humankind including the germ of psychopathology”.

⁷⁶⁹ Ibidem, p. 164.

⁷⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406.

⁷⁷¹ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 41.

⁷⁷² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 164.

⁷⁷³ Ibidem, pp. 169-170: “(...) the neurotic anatomy of spirit and psychotic disposition that defines madness (...) anxiety, despair, and existential suffering (...)”.

Não são as coisas opostas à normalidade racional, moral, que constituem a desordem mental, mas a oposição activa, no seio do próprio indivíduo, à racionalidade, referimo-nos ao “senciente” (*Empfindende*) *que se descobre a si mesmo*⁷⁷⁴ e *se opõe activamente à consciência racional*, quer dizer, não são os erros e as limitações intelectuais que constituem a *Loucura*, mas sim o apego a ideias irrealizáveis, o *desfazamento*⁷⁷⁵ relativamente à realidade ou ideias de carácter unilateral sem mediação racional, isto é, apresentações subjectivas “desconectadas da actualidade”⁷⁷⁶, delírios que passam a ser *tidas pelo indivíduo como sendo, ou tendo, existência objectiva*⁷⁷⁷.

O artigo de Darrel Christensen, “Hegel’s Phenomenological analysis and Freud Psychoanalysis”, concretiza precisamente o paralelismo psicanalítico entre o filósofo e o psicanalista⁷⁷⁸ e, noutra dimensão, esclarece a profundidade filosófica subjacente a um tópico tão profundo e complexo como o da importância ontológica do resquício da subjectividade corporal apontado por Hegel, referindo-se à loucura, que resiste à idealização e usurpa

⁷⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Das in der Verrücktheit ertragene Negative ist also ein solches, in welchem nur das empfindende, nicht aber das verständige und vernünftige Bewußtsein sich wiederfindet”.

⁷⁷⁵ Ibidem: “(...) Wirklichkeit in Zwiespalt (...)”.

⁷⁷⁶ Ibidem: “(...) Wirklichkeit abgerissenen (...)”.

⁷⁷⁷ Ibidem: “Verrücktheit (...) der Mensch seine nur subjektive Vorstellung als objektiv sich gegenwärtig zu haben glaubt und gegen die mit derselben in Widerspruch stehende wirkliche Objektivität festhält”. Esta tese, que revela o génio visionário de Hegel, foi adoptada na contemporaneidade como “Exame do estado mental” e procura fazer o diagnóstico de desordem mental mostrando que, é o desfazamento entre o que é subjectivo e o que é objectivo que está no cerne da psicopatologia: ver Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 171. Encontramos referência a essa técnica justamente no aditamento a este capítulo: “Wenn daher jemand Verrücktes spricht, so ist immer das Erste dies, daß man ihn na den ganzen Umfang seiner Verhältnisse, na seiner konkrete Wirklichkeit erinnert. Hält er dann, obleich also jener objektive Zusammenhang vor seine Vorstellung gebracht ist und von ihm gewußt wird, nichtsdestoweniger na seiner falschen Vorstellung fest, so unterliegt das Verrücktsein eines solchen Menschen keinem Zweifel”. De referir ainda que na abordagem à terapia da Loucura, Hegel sugere exactamente isso, que o indivíduo em sofrimento deverá ser levado, pelo seu terapeuta, a conseguir distinguir o que é subjectivo do que é objectivo: “Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, seiner mit der Objektivität in Widerspruch befindlichen Subjektivität Gewalt anzutun”.

⁷⁷⁸ Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, 1968, p. 361.

a função consciente, elemento, cujo correspondente freudiano é a *carga (catexia) da libido*⁷⁷⁹, quer dizer, um conteúdo sexual específico: uma determinação que “pertence ao nível da actividade inconsciente”⁷⁸⁰. Assim, segundo Freud, uma determinação ou *conteúdo sexual reprimido, persiste no inconsciente e usurpa para si o domínio do sujeito, causando desordem neurótica*⁷⁸¹. O paralelismo é evidente, e esta tese, *nuclear para a psicanálise*⁷⁸², demonstra o papel do génio das pulsões inconscientes na *quebra do controlo da razão*. Vale, portanto, a pena, citar Hegel, cerca de um século antes: quando aquela *particularidade subjectiva*⁷⁸³ se apropria da função da consciência “o espírito fracassa na manutenção do controlo de si mesmo, pois, perdendo o controlo do elemento da alma que lhe pertence, afunda-se na forma corporal do psiquismo e abandona a relação com o mundo actual que, para o espírito saudável, é essencial e objectivo”⁷⁸⁴.

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 360: “These feeling determinations which for Hegel belong to the level of unconscious activity”.

⁷⁸¹ Ibidem, p. 361.

⁷⁸² Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 262: “(...) he distinguished between organic and inorganic cases, between congenital and acquired, and also between curable and incurable conditions”.

⁷⁸³ Referimo-nos a “subjectividade” na fase imediata do desenvolvimento dialéctico do espírito, mas sem usurpação ou controle ontológico, portanto, sem contradição psíquica. Quando falamos de “subjectivo” referimo-nos já à posse ontológica ou, pelo menos, a uma disposição (por parte da subjectividade) para a tomada de consciência, neste caso, em contradição com parte de si (da alma) já objectivada.

⁷⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “(...) die Funktion des lesteren anmßt und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objektive (...)”. Trata-se de uma parte do corpo (uma pulsão, por exemplo) conectada à alma que passa a controlar o todo alma.

3.3.5 Classificação hegeliana das desordens mentais.

3.3.5.1 O posicionamento nosológico de Hegel.

Ainda que a evolução das formas, figuras e estruturas da consciência humana – as manifestações do espírito no seu estágio objectivo, ou seja, na relação com o mundo exterior – sejam objecto da *Fenomenologia* e nela o filósofo estude a *doença da bela alma* e a sua congénere *hipocondria*, caracterizadas como patologias onde o sujeito, preso a ideais, se reduz a uma (in)existência abstracta afastada, na qual, "retira a si mesmo as condições da acção"⁷⁸⁵, é na *Antropologia* que Hegel identifica o gérmen, desvela a ontologia e constrói uma classificação⁷⁸⁶ das desordens mentais de modo a poder, conhecendo as constelações anormais do universo psíquico, *compreender as condições ontológicas que provocam dor espiritual*⁷⁸⁷.

Duas teorias antagónicas dominavam o pensamento europeu do século XIX sobre a etiologia da desordem mental. A escola somática, que defendia que *as desordens psíquicas tinham origem neurofisiológica, na anatomia cerebral*⁷⁸⁸, tese defendida já anteriormente pelo filósofo Christian Wolff que, na sua "Psychologia empirica" (1732), *enfatizava já a base fisiológica da Psicologia*⁷⁸⁹, e a escola psíquica, que considerava que a consciência, as intenções e a conduta humana não se podiam

⁷⁸⁵ Hegel, G. W. F., *Phenomenology of spirit*, Oxford University Press, E.U.A., 1977, p. 383 e seguintes. Ver Ferrer, "Hegel e as patologias da ideia", 2005, p. 135: "A bela alma (...) retira a si mesma as condições da acção (...)".

⁷⁸⁶ Apesar de ser excepcionalmente interessante, não cabe neste trabalho fazer uma exposição das fontes de Hegel para a construção da sua nosografia. No entanto, deixamos os principais nomes: J. Haslam, P. Pinel e J. Reil.

⁷⁸⁷ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 165.

⁷⁸⁸ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 578 (NE).

⁷⁸⁹ Ibidem, *Introductions*, 1978, p. 146 (NE). Foi ele o fundador da concepção de que a mente é constituída por várias "faculdades", ou funções, independentes umas das outras: atenção, percepção ou memória, por exemplo.

reduzir a processos orgânicos, passando a considerar, as desordens do foro mental como sendo *exclusivamente problemas da esfera mental*⁷⁹⁰, donde, a adopção de *métodos terapêuticos psicológicos, independentes da fisiologia*⁷⁹¹. Segundo Berthold–Bond, “Hegel rejeitou cada um destes campos, considerados unilateralmente, e procurou desenvolver uma posição que os reconciasse numa síntese dialéctica superior”⁷⁹²: nem uma nem outra, isoladamente, concebiam “doença mental” correctamente; o filósofo denunciou as limitações destas duas escolas quando criticou as ideias das Psicologias Racional e Empírica⁷⁹³ mostrando–se convicto de que é preciso elevar a compreensão do Espírito humano até ao pensamento especulativo, percorrer a dialéctica da *Loucura* e construir uma “ontologia da psique”⁷⁹⁴ que possa ser, não apenas um ponto de apoio teórico explicativo, mas também um princípio de abordagem terapêutica.

A classificação hegeliana das desordens mentais reflecte, assim, a diferença, e a *vontade de reconciliação*⁷⁹⁵, relativamente às teses dominantes da época. A desordem mental, considerou Hegel, é um *misto corporal e espiritual*⁷⁹⁶ – sendo, o corpo, *na Antropologia, o outro de si do espírito, identificado com a vida inconsciente ou pré–consciente*⁷⁹⁷ –, é psíquico, e a sua nosologia apresenta uma progressão que vai *dos casos predominantemente físicos* (neurológicos), *como o Cretinismo até aos mais*

⁷⁹⁰ Ibidem, *Anthropology* (vol. II), 1978, p. 579 (NE).

⁷⁹¹ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, pp. 15-16.

⁷⁹² Ibidem, p. 10: “Hegel rejected each of these camps as ‘one-sided’, and sought to develop a position which might reconcile the oppositions in a higher dialectic synthesis”.

⁷⁹³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 387.

⁷⁹⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 19: “For Freud no less than for Hegel, a full account of mental illness will require an ontology of the psyche (...)”.

⁷⁹⁵ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 623 (NE).

⁷⁹⁶ § 408-Z: “(..) die Verrücktheit wesentlich als seine zugleich geistige und leibliche Krankheit (...)”.

⁷⁹⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 388: “(...) leiblicher Einzelheit außer sich seiende (...)”. Ver ainda Russon, *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, 1997, p. 155. A relação psíquica é o misto espiritual corporal, intervenientes principais no tema da loucura em Hegel.

*intellectuais*⁷⁹⁸, o inverso da classificação de Pinel (veja-se o quadro 1⁷⁹⁹).

Quadro 1:

Pinel	1822 (Hotto)	1825 (Griesheim)	1827/28 (Erdmann)
1-Mélancolie (Nartheit)	1-Blödsinn a)praktisch b)theorisch(Melancholie)	1-Blödsinn a)Zerstretheit b)Faselei c) Kretinismus	1-Blödsinn a) Blödsinn als solcher b) Zerstretheit c) Faselei
2-Manie sans délire ⁸⁰⁰ (Tollheit)	2-Nartheit	2- Nartheit/ Wahnsinn	2- Nartheit
3-Manie avec délire (Wahnsinn)	3-Wahnsinn/Faselei		3-Tollheit
4-La démence (Blödsinn): Zerstretheit/ Faselei			
5-L'Idiotism (Blödsinn als solcher)			

⁷⁹⁸ Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, I, 1978, (I) p. lxi: "(...) progression from those which are predominantly physical, such as cretinism, to highly intellectual cases involving moral and ethical idealism".

⁷⁹⁹ Gustav von Griesheim, H. Hotto e Johann Eduard Erdmann foram alunos de Hegel e as colunas que lhes correspondem provêm dos apontamentos das aulas do filósofo em datas diferentes, facto, que permite perceber a evolução do seu pensamento relativamente à nosografia. Este quadro foi elaborado tendo em conta o texto e a tabela de Stederouth em *Hegel Philosophie des subjektives Geistes*, Akademie Verlag, Berlim, 2001, p. 259, e a tabela de Berthold-Bond no texto *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 21.

⁸⁰⁰ Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 132. Segundo o autor, foi esta categoria – “Mania sem delírio”, mais tarde designada “loucura racionalizante” (*Folie raisonnante*) – que introduziu a ideia de que a Loucura não é total, antes, é relativa a um determinado objecto, ou seja, parcial, neste caso, mantendo, o louco, uma zona de racionalidade, revela ser uma das desordens que podem responder positivamente aos métodos psicológicos (juntamente com a melancolia).

A façanha de Hegel reside no facto de ter alcançado a *essência*⁸⁰¹ que subjaz a todo o tipo de manifestação de desordem mental⁸⁰², facto conseguido partindo, *não de uma posição metafísica, mas de uma perspectiva meta-empírica, região donde deduziu o significado e o esquema conceptual dos dados clínicos*⁸⁰³, testemunhado por Stederoth, para quem, Hegel, mediante *um esforço lógico e empírico construiu uma classificação dialecticamente estruturada da Loucura*⁸⁰⁴.

A originalidade do filósofo fica patente na concepção de que a *Loucura* não tem uma origem externa, nem uma deformidade⁸⁰⁵, antes, é contradição no seio da própria razão que tem como símbolos determinantes, (1) o conflito entre o subjectivo e o objectivo e (2) o facto do *louco* não ter perdido totalmente a razão, tese que fez nascer a ideia revolucionária de uma cura que combinava os métodos clássicos físicos/fisiológicos com uma terapêutica que privilegiava a benevolência – o tratamento moral – para com os afectados, método pineliano, oposto à *atitude da época fixada na prática neurológica*⁸⁰⁶, fiel ao mecanicismo das ciências naturais, a que subjaz a ideia hegeliana de que o inconsciente irracional e a desordem mental habitam as mesmas estruturas ontológicas que a razão “normal”, isto é, que cada indivíduo habita constitutivamente “com” o negativo de si mesmo.

⁸⁰¹ Reversão e afundamento da subjectividade no seu estado natural indiferenciado.

⁸⁰² Podemos usar a expressão “estado doente”, no inglês, “illness”. Refere-se ao estado vivido pelo indivíduo quando persevera na fase sub-consciente da conexão com a naturalidade, afastando-se do caminho normal do desenvolvimento do espírito, que é, o “fazer-se a si mesmo”. O vocábulo alemão doença é “Krankheit”.

⁸⁰³ Bole, T., “John Brown, Hegel, and speculative Concepts in Medicine”, *Texas Reports on Biology and Medicine* 32, 1, (1974), p. 292, citado em Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 23.

⁸⁰⁴ Stederoth, D., *Hegel Philosophie des subjektives Geistes*, Akademie Verlag, Berlim, 2001, p. 240.

⁸⁰⁵ Excepto para as doenças neurológicas, como já afirmámos.

⁸⁰⁶ Petry, M. J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 604 (NE).

Cabe agora apresentar, justamente, as três *possibilidades lógicas da Loucura*⁸⁰⁷, análogas, nos seus traços gerais, à classificação de Philippe Pinel⁸⁰⁸.

3.3.5.2 As formas gerais da Loucura.

O interesse filosófico na *Loucura* não está nos *conteúdos particulares*⁸⁰⁹ ou, como o refere Berthold-Bond, *no museu dos sintomas externos*⁸¹⁰, mas na *forma universal* do “auto-afundamento”⁸¹¹ do espírito. Significa esta tese que, não estando cabalmente provadas todas as concepções nosológicas e nosográficas da psiquiatria oficial⁸¹², o recurso à raiz antropológica, não apenas respeita o sofrimento, aceita o que, da condição clínica pertence ao domínio neurológico, mas outorga e reitera, à própria essência humana, a capacidade de auto-superação, facto que lhe advém da liberdade, a necessidade essencial que nutre a dialéctica auto-conceptiva da esfera psíquica individual: a possibilidade de ser o que já é implicitamente. Nesta perspectiva, não apenas diminuimos o risco de exposição a terapêuticas cujos efeitos colaterais e secundários,

⁸⁰⁷ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 20.

⁸⁰⁸ Ibidem, p. 21: ver quadro comparativo das tipologias do filósofo e do psiquiatra que, no essencial, concordam entre si. Além da organização nosográfica, a descrição de Pinel no seu *Tratado* possui um carácter clínico mais acentuado enquanto que a de Hegel, valorizando também a dimensão clínica e empírica, procura fazer uma ontologia da Loucura chegando à profundidade filosófica da sua génese antropológica. Sendo esse também o nosso desígnio, não desenvolveremos cada tipo e sub-tipo da sua classificação, pois, corríamos o risco de perder o essencial, a *arque-ologia* ontológica. Podemos aceder a algumas notas no texto de Jon Mills, “The uncounscious abyss”, no capítulo 5, mais especificamente nas páginas 173-178.

⁸⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) die besondere Arten des verrückten Zustandes (...) die philosophische Betrachtung nicht genügen”.

⁸¹⁰ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, pp. 39-40.

⁸¹¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Dies Insichversunkensein ist nun einerseits das Allgemeine (...) seiner Unbestimmtheit (...)”.

⁸¹² Ver mais abaixo a p. 292.

como é o caso dos psicofármacos, são nefastos e irreversíveis⁸¹³, como destacamos os parâmetros antropológicos. Estes, mais humanos, menos mecanizados e mais preocupados com a auto-relação, com a auto-cognição, no fundo, com a saúde do íntimo psíquico a partir de cuja estabilidade consolida o processo consciente e se autonomiza. Desse modo fica preparado para lidar com o sofrimento característico do conflito intra-psíquico próprio da loucura.

Segundo Hegel, as figurações ontológicas que emergem do fundo psíquico irreconciliado consigo mesmo, isto é, as principais formas de manifestação da *Loucura*, ou desordem mental, são três.

A primeira, ou grupo I⁸¹⁴, refere-se à paragem da capacidade psíquica, isto é, paralisação persistente da marcha normal do desenvolvimento racional que, estagnando no estágio da *Loucura* (*Verrücktheit*), torna o indivíduo incapaz de compreender a própria existência, anquilosando a maturação psíquica no *vazio indeterminado*⁸¹⁵, subjectivo, da imediatidade sentimental. A pessoa passa a existir *totalmente absorta e afundada em si mesma*, uma afectação grave, que aparece, numa primeira e mais grave conformação, *Imbecilidade* (*Blödsinn*). Neste grau de bloqueio mental, um defeito congénito produz um *síndrome neurológico incurável*⁸¹⁶, Cretinismo⁸¹⁷ (*Kretinismus*), caracterizado por atraso mental profundo acompanhado por deformidades físicas. Menos grave, mas muito preocupante devido à *ausência mental*, é o

⁸¹³ Veja-se também, aqui, as pp. 286 e seguintes.

⁸¹⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408: “Der Blödsinn, die Zerstreutheit, die Faselei”, ou seja, a Imbecilidade, o absorto em si mesmo e o distraído.

⁸¹⁵ Ser indeterminado significa não possuir subjectividade, autonomia, percepção, sentimento, memória ou consciência (ainda que imatura) de si.

⁸¹⁶ Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 265.

⁸¹⁷ Na classificação de Hegel, pode ser natural ou provocado.

estado de absorção e afundamento em si mesmo (Zerstreuungheit), um avanço do estado anterior (Cretinismo) que “consiste na não percepção do ambiente circundante”⁸¹⁸; a terceira conformação deste grupo de carácter congénito, orgânico, é o estado de *distracção*⁸¹⁹ (*Faselei*) que se caracteriza por sujeitos desvinculados de si mesmos, muito agitados, repletos de ideias desconjuntadas, dispersas e subjectivas que toma como verdades objectivas, portanto, indivíduos delirantes.

O grupo II consiste na *Loucura propriamente dita (Die eigentliche Narrheit*⁸²⁰), a forma genérica que, na contemporaneidade, corresponde à *neurose obsessiva*, conformação, na qual o sujeito, “insatisfeito com a realidade, se enclausura na subjectividade”⁸²¹ ficando “obcecado por uma apresentação subjectiva”⁸²², um “conteúdo específico”⁸²³, que usurpa a função da consciência. A mente do sujeito fica como que enfeitiçada por uma ideia que o domina, modo de desordem mental onde o indivíduo afectado, ainda racional e consciente, percebe que possui, em si, no íntimo da sua consciência, dois pólos: um pólo que percebe ser racional, o polo objectivo, e uma particularidade,

⁸¹⁸ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart”. Apesar do termo *Zerstreuung* significar “distracção”, Hegel refere-se-lhe como “submersão em si”, melhor representada pelo termo “*Vertiefung*”. Para aprofundar as diferenças semânticas, ver Petry, M. J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 588 (NE).

⁸¹⁹ Ibidem, § 408-Z. Ver ainda, Pinel, P., “*Traité médico-philosophique sur l’alienation mentale ou la manie*”, (1801), citado em Petry, M. J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology*, (vol. II), 1978, p. 590 (NE).

⁸²⁰ *Narrheit*, conectada com o termo *Narr* que significa bobo, factó, que aponta para a ideia de separação relativamente à realidade e para a noção de *Tolice*; é conhecida na contemporaneidade por *Neurose obsessiva*. Este grupo contém dois sub-tipos: (1)aquele que está cansado da vida (*Lebensüberdruß*) e lhe é indiferente e (2) o melancólico (*Die Melancholie*), triste com a vida e com tendências suicidas.

⁸²¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) Mensch aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit sich in seine Subjektivität verschließt”.

⁸²² Ibidem: “(...) der Geist in einer einzelnen, bloß subjectiven Vorstellung (...)”. Não se trata de uma consciência que se opõe a outra consciência, mas de uma particularidade onde a consciência se fixa. É o que Freud considera ser uma fixação “persistente e dominante” (ver Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, 1968, p. 361).

⁸²³ Ibidem: “(...) einen bestimmten Inhalt bekommt und dieser Inhalt zur fixen Vorstellung (...)”. Ver também Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 20.

uma qualidade instintiva que pertence ao “abismo”⁸²⁴ do inconsciente.

A terceira forma de *Loucura* consiste no grupo das *demências com muita actividade* e pela *insanidade* (*Die Tollheit oder der Wahsinn*⁸²⁵). Em termos ontológicos, o indivíduo é afectado por *uma realidade que o desorganiza interiormente*⁸²⁶, sente a *ruptura no seu íntimo*⁸²⁷, originada na contradição dialéctica, já estudada, que fez nascer *dois centros de consciência*⁸²⁸ que, na nosografia psiquiátrica contemporânea, corresponde às desordens mentais mais agressivas: *mania, psicose* ou *esquizofrenia*. A excitação que caracteriza a sua existência sofrida e desequilibrada provém da luta íntima pelo controle e pela posse total sobre si. O espírito procura a harmonia abraçando as oposições em conflito interior – a consciência racional e o inconsciente pulsional que se afastou e se desenvolveu como pólo psíquico – se concebam numa totalidade consciente.

A contradição entre o subjectivo e o objectivo da dialéctica antropológica constitui, como se constata, a raiz da ruptura da intimidade do espírito, portanto, o cerne filosófico, a *arché* (αρχή) da *Loucura*⁸²⁹.

⁸²⁴ Ibidem: “(...) in den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist”.

⁸²⁵ A palavra Tollheit semânticamente próxima da palavra Tollwut, raiva (dos cães), é o equivalente ao que os psiquiatras designam hoje por psicose. *Wahnsinn* corresponde ao anglo-saxónico *insanidade*; na nosologia psiquiátrica contemporânea designa a entidade esquizofrenia.

⁸²⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) eine Verrückung der individuellen Welt (...)”.

⁸²⁷ Ibidem: “(...) gewaltsame Umkehrung (...)”.

⁸²⁸ Ibidem: “(...) das verrückte Subjekt selber den seinen Auseinandergerissensein in zwei sich gegenseitig widersprechende Weisen des Bewußtsein (...)”. Segundo J. Mills, o centro subjectivo é o responsável pelos delírios que caracterizam as pessoas afectadas (*The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 176).

⁸²⁹ Petry, M. J., *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, pp. 592-593 (NE). Podemos definir esta *arqué* recorrendo e simplificando a ideia de “invariante” presente no texto de Berrios, *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 11: *referente ontológico trans-epistémico*.

3.3.6 Filosofia da cura.

3.3.6.1 A ideia da Filosofia como cura.

*O que tem a Filosofia que ver com o mundo?*⁸³⁰

A ideia da Filosofia como *cura da alma* é antiga; proveio das escolas helenistas⁸³¹ gregas e romanas que concebiam o filósofo como “médico compassivo cuja arte pode curar muitos tipos de sofrimento humano”⁸³². Consideravam, aquelas escolas, que a pessoa podia atingir o máximo florescimento, o máximo de humanidade, felicidade, através da transformação interior, pela Filosofia, reformulando crenças e valores e eliminando paixões e concepções emocionalmente perturbadoras. O estudo da filosofia, nesse sentido, potenciava o factor emocional, desenvolvia as capacidades humanas e a argumentação racional, formando e colocando o si-próprio, edificando valores, no caminho da felicidade⁸³³. Epicuro, como exemplo, não aceitava que o destino estivesse traçado, precisamente porque é possível transformar a interioridade e mudar de projecto pessoal. Podemos, a qualquer momento, diriam Pinel e Hegel, com o mesmo sentido, *acender a faísca da consciência*, donde a ideia da Filosofia como medicina da alma: cura—a de transtornos como a ignorância e a

⁸³⁰ Nussbaum, M., *The therapy of desire, theory and practice in hellenistic ethics*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 6. Outra abordagem do mesmo género é formulada no texto de Haldane, J., *Practical Philosophy*, University of St. Andrews, Imprint Academic, Exeter, 2009, p. 103: “Wittgenstein was much exercised by the fact that the central problems of philosophy involve matters with which we are, in an everyday sense, quite familiar”.

⁸³¹ Epicureos, Cépticos e Estóicos.

⁸³² Nussbaum, M., *The therapy of desire, theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, p. 3: “The Hellenistic philosophical schools (...) saw the philosopher as a compassionate physician whose art could heal many pervasive types of human suffering”.

⁸³³ Cambridge companion to Arabic Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 275. Para Abu Bakr al-Razi (841-926 d.C.) a formação individual fortalece a comunidade, facto, que demonstra o carácter teórico e prático da Filosofia.

consequente ansiedade que nela fecunda, tal como um remédio cura o corpo.

Uma má formação interior, insistamos, forma juízos de valor deturpados sobre o mundo e, conseqüentemente, sofrimento, acontecimento que pode ser revertido aumentando a autonomia pessoal e, conseqüentemente, a capacidade de escolha: uma pessoa formada compreende melhor, a cada momento, o contexto que vive, portanto, tem maior possibilidade de fazer a opção correcta – que não está pré-determinada anatómica, genética ou fisiologicamente – situando-se, provalvemente, na rota da felicidade, na *eudaimonia*, que Epicuro julga poder ser atingida pelo esforço, pela opção em agir desta ou daquela forma *consoante o que compreendeu da situação experimentada*⁸³⁴. A semelhança principal que encontramos entre esta ideia e o que estudámos com Hegel está no facto de não serem *práticas mágico-religiosas*⁸³⁵, mas uma compreensão que apela à autonomização consciente do homem. Segundo os pensadores helenistas, “a validade lógica, a coerência intelectual e a verdade, libertam o indivíduo da tirania do costume e da convenção e criam uma comunidade de seres que se encarregam da sua própria história e do seu próprio pensamento”⁸³⁶. A Filosofia seria, nessa perspectiva, a “técnica do si próprio”⁸³⁷, assim, segundo Epicuro, “vazio é o argumento daquele filósofo, através do qual nenhum sofrimento humano é terapêuticamente tratado”⁸³⁸ e, na

⁸³⁴ Nussbaum, M., *The therapy of desire, theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, p. 15.

⁸³⁵ Ibidem, p. 4.

⁸³⁶ Ibidem, p. 5.

⁸³⁷ Ibidem.

⁸³⁸ Epicuro, Us. 21=Porph. *Ad Marc* 31, p. 209, 23 N, citado em Nussbaum, M., *The therapy of desire, theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, p. 13: “Empty is that philosopher’s argument by which no human suffering is therapeutically treated”. Ver por exemplo, na página 15 do texto de Nussbaum, a definição de Filosofia segundo o epicureanismo: “é uma actividade que assegura o florescimento da vida através de argumentos e raciocínios”.

mesma perspectiva, afirma Cícero, “há uma arte médica para a alma. É a Filosofia”.

3.3.6.2 A terapia da Loucura segundo Hegel.

Para Hegel, de acordo com as notas das suas aulas⁸³⁹, apesar de considerar que a desordem mental é uma afecção mista, “o tratamento principal é sempre o psíquico”⁸⁴⁰, facto argumentado a partir da noção de que todos os desordenados mentais – à excepção dos do grupo I que, claramente, sofrem de um transtorno neurológico – “ainda são racionais, morais, capazes de se relacionarem, susceptíveis de imputação”⁸⁴¹, por conseguinte, são passíveis de reequilíbrio, é possível *acender, neles, a centelha da vida da consciência*⁸⁴².

A favor da tese psíquica, tipicamente pineliana, e por oposição às técnicas físicas de carácter mecanicista, Lewis W. Beck afirma que “o tipo de predição levada a cabo pela psicologia mais profunda (ao contrário da neurologia) não é a predição causal prevalente nas ciências naturais”⁸⁴³, no entender de Mills, na mesma linha de pensamento, a centelha da consciência acende-se mediante a “terapia dialéctica”⁸⁴⁴ pelo facto de que “o si-próprio louco não consegue destruir completamente os traços

⁸³⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Die Hauptsache ist die psychische Behandlung (...)”. Notas de Kehler e Griesheim (alunos de Hegel), citadas em Petry, *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, 1978, II, p. 374.

⁸⁴⁰ Ibidem. John Haslam (1764-1844), uma das principais fontes da teoria hegeliana da *Loucura* e figura da revolução psiquiátrica moderna, também o defende.

⁸⁴¹ Ibidem: “(...) immer vernünftige, moralische Menschen sind, die moralischer Verhältnisse, der Imputation (...)”.

⁸⁴² Ibidem: “(...) der Funk der lebendigen Kraft (...)”.

⁸⁴³ Beck, L. W., *Conscious and unconscious motives*, *Mind*, nº 75, 1966, p. 179, citada em Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, 1968, p. 356.

⁸⁴⁴ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 185. Ver também Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, pp. 24-25.

da própria racionalidade”⁸⁴⁵. Com a dialética, defendemos e promovemos a *adequação entre o conceito e a existência*⁸⁴⁶, ou seja, estimulamos a vida do espírito, tese provada na constatação de que o envolvimento do indivíduo, a vontade e o esforço empregues na *tentativa de enfrentar um obstáculo, a experiência de negação, estimula mecanismos biológicos (naturais) de reparação*⁸⁴⁷ quer dizer, sempre que alguém reflecte sobre o estado de que padece, *altera a percepção sobre si mesmo*⁸⁴⁸ e sobre o contexto onde vive, torna-se mais atento e acaba por se aproximar do reequilíbrio existencial.

Não se fiando nas técnicas físicas, como as drogas⁸⁴⁹ ou a purga hemorrágica, Pinel sugeriu que “o sucesso da aplicação exclusiva do regime moral justifica a suposição de que, na maioria dos casos, não há lesão orgânica no cérebro ou no crânio”⁸⁵⁰. Coerentemente, Hegel afirmou que “mesmo na sua suprema desunião, divorciado da sua raiz ética, na sua mais completa contradição interior, o espírito ainda é livre, no sentido em que mantém a sua identidade própria”⁸⁵¹. Pinel foi considerado

⁸⁴⁵ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 82: “(...) the mad self cannot completely destroy the trace of its own rationality”.

⁸⁴⁶ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 155.

⁸⁴⁷ Michela, M. e Parisoli, M., *Penser le corps*, 2002, p. 64: “(...) la meilleure façon d'échapper à la douleur est de ne pas combattre la matérialité de notre corps et d'entrer en contact avec la douleur qui nous frappe (...) avec notre corps et notre finitude (...) aucun médicament ne pourra jamais remplacer (...) la recherche des significations que souvent la douleur ou la maladie (...)”.

⁸⁴⁸ Nussbaum, M., *The therapy of desire, theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, p. 27.

⁸⁴⁹ Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Anthropology* (vol. II), 1978, p. 605 (NE): “arsenic, belladonna, camphor, digitalis, opium, vinegar; blisters, setons, blood-letting, purging, vomiting, castration, cold-bathing, electricity, hunger, the swing, journeys, music, etc. there was little point in attempting to elicit dialectical structure from such a state of affairs”.

⁸⁵⁰ Pinel, P., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1809), Ayer, 1976, p. 5, citado em Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 25. O termo “moral”, próprio da época, refere-se ao que não é físico, ao psicológico. Um “tratamento moral” é uma terapia que dá mais importância ao que é do psíquico (Ver Postel, J., *Genèse de la psychiatrie, les premiers écrits*, 1988, p. 190).

⁸⁵¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 382-Z: “Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, indiesem sichlosreißen von der Wurzel seiner na sich seienden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei”. Ver também,

revolucionário, justamente porque na sua época “o território da medicina era um terreno de caça privado onde a caça pertencia aos accionistas, apenas aos confrades que aceitaram a lei do sistema eventualmente mascarado de sermão de Hipócrates”⁸⁵², assim também, Hegel não apenas porque aderiu a uma tese terapêutica revolucionária como também porque *ajudou o seu mentor a ser conhecido*⁸⁵³.

A matriz terapêutica, quer do alienista, quer do filósofo, assentava na ideia de que o louco e o insano – leia-se, nos dias de hoje, “neurótico obsessivo” e “psicótico”, correspondentes aos grupos II e III da nosografia de Hegel e aos grupos I/II e III de Pinel – possuem “um resíduo de razão”⁸⁵⁴ que pode ser estimulado, cuja consequência será o desbloqueio e restabelecimento da fluidez psíquica, facto que reacende a marcha dialéctica normal no movimento da auto-realização do espírito. Gladys Swain também nos dá esse testemunho argumentativo acerca do método de Pinel, que “a saída do louco para fora da sua loucura joga-se em primeiro lugar dentro de si mesmo e é na mobilização destes recursos interiores que se deve estabelecer a relação com o terapeuta”⁸⁵⁵.

Os momentos de bloqueio, regressão e estagnação dialéctica, são a incapacidade mesma do *conceito* do espírito em se

no § 408-Z, que Hegel afirma que os loucos, apesar do sofrimento, possuem consciência objectiva que se manifesta muitas vezes na relação com o que/quem os rodeia e sabem, segundo o filósofo, distinguir o bem do mal.

⁸⁵² Postel, J., *Genèse de la psychiatrie, les premiers écrits*, 1988, p. 18: Le territoire de la médecine est une chasse gardée où le gibier appartient aux seuls actionnaires, aux seuls confrères qui ont accepté la loi du système éventuellement déguisé en serment d’Hippocrate (...).

⁸⁵³ Christensen, D., *Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis*, 1968, p. 356.

⁸⁵⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Rest von Vernunft”. Ver também Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 266.

⁸⁵⁵ Swain, G., *La question de la naissance de la psychiatrie au début du XIX^{ème} siècle*, 1975, p. XIV: “La sortie du fou hors de sa folie, c’est au-dedans de lui-même qu’elle se joue d’abord et c’est la mobilisation de ses ressources intérieures que doit contribuer la relation qu’il peut nouer avec le thérapeute”. No entender de G. Swain, a Psiquiatria, então em eclosão, passa a *olhar para os insanos como pessoas sobre as quais se o terapeuta pode entrar em relação, daí a ideia de tratamento moral ou cura psíquica*.

desenvolver e atingir a *verdade*, a *Ideia*, afundando-se, por conseguinte, na *finitude*⁸⁵⁶, portanto, se de algum modo se pudesse fazer uso da coerção física, obrigatoriamente ter-se-ia em conta que *o castigo fosse justo*⁸⁵⁷ por forma a atingir o objectivo principal, estimular a racionalidade e a ética. Didacticamente, a ideia é: o estímulo físico/espiritual provoca um estímulo racional que, por sua vez, activa a dialéctica do espírito que despoleta a maturação racional, o resultado terapêutico pretendido. Este é *a fluidificação da particularidade “desarranjada” na totalidade racional* e a sua incorporação na hierarquia ontológica, tese já expressa na filosofia natural hegeliana relativamente à doença somática, para a qual a terapia também passa pelo *restabelecimento da fluidez do órgão particular afectado no interior do sistema todo que é o corpo*⁸⁵⁸

Esta perspectiva é apoiada por Richard Kroner, em completa sintonia com a noção de que a dialéctica é (e dá) a vida do espírito, quer dizer, o movimento da negatividade, tipicamente dialéctico, é “a fonte íntima de toda a actividade, do auto-movimento vivo do espírito, da alma dialéctica”⁸⁵⁹, portanto, da vida psíquica. Também Fialko deu conta dessa concepção, a saber, da importância da terapia dialéctica e o testemunho de que a excitação da capacidade conceptiva do espírito, por intermédio da negação que eleva os opostos a uma instância conceptual mais elevada, “é um dos mais belos exemplos da aplicação do método

⁸⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “Dieses Endliche der bisheringen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein *Anderes* und in einem Anderem zu haben; der Geist (...) in sich selbst zu vollbringen”.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, § 408-Z.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, § 373: “Das Helmittel (...) aufzuheben und die Flüssigkeit besonderen Organs oder Systems in das Ganze herzustellen”.

⁸⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Hegel's Science of logic II*, Londres, Georges Allen and Unwin Ltd., 1929, p. 477, traduzido por Johnston and Struthers, citado em Young, W., *Hegel's dialectical method, its origins and religious significance*, 1972, p. 11: “the simple point of negativity self-relation, the innermost source of all activity, of living and spiritual self-movement, the dialectic soul, which all truth has in it and through which alone is truth”.

dialéctico”⁸⁶⁰. Relembramos que se o indivíduo se decidir a reflectir sobre si mesmo, faz nascer o processo curativo de restabelecimento dialéctico – porque o restabelecimento só acontece se for o próprio a iniciar o processo racional–negativo, próprio da dialéctica –, facto, que exige *confiança no psicoterapeuta*⁸⁶¹.

A principal diferença entre Hegel e Freud está no facto de que para o filósofo, apesar de, como vimos, o inconsciente estar presente e influenciar o sujeito, “as forças racionais têm prioridade e exercem mais força nas nossas vidas mentais do que as irracionais”⁸⁶², na verdade, o apelo de Hegel é dirigido à racionalidade, precisamente porque os loucos “possuem alguma racionalidade, merecem ser tratados atenciosamente”⁸⁶³ para, então, ultrapassarem a desagregação e a crise íntima que fez nascer o sofrimento. A recuperação da *confiança*⁸⁶⁴, isto é, da autonomia, passa, insistamos, pelo restabelecimento da fluidez dialéctica interior, “um processo de cura com alcance filosófico, cultural e também biográfico”⁸⁶⁵, por isso, Hegel *privilegia a cura através da conversação, método, que Freud desenvolverá*⁸⁶⁶. Assim,

⁸⁶⁰ Fialko, N., “Hegel’s view on mental derangement”, in *Journal of abnormal and social psychology*, 1930, p. 255: “(...) it is a most beautiful example of the application of the dialectic method”. De referir ainda, no § 408-Z, a antecipação à técnica psiquiátrica de avaliação do estado mental. Ver ainda Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, 2005, p. 136: “(...) a superação do desespero, da infelicidade, da hipocrisia, da inexistência ou do terror (...) é um processo de cura, com alcance filosófico, cultural e também biográfico”.

⁸⁶¹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) das Vertrauen (...) eine gerechte Autorität (...)”. Ver também Butler, Seiler, *Hegel: the letters*, 1984, p. 407.

⁸⁶² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 190: “Hegel (...) would ultimately say that conscious rational forces exert more priority over our mental lives than do unconscious irrational ones”.

⁸⁶³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) die Verrückten notwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieselben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerstörten Vernünftigkeit eine rücksichtsvolle Behandlung verdienen”.

⁸⁶⁴ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 78.

⁸⁶⁵ Ferrer, D., “Hegel e as patologias da ideia”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005, p. 136. Conforme citámos na nota 860.

⁸⁶⁶ Shott, H., in *L’ame au corps, arts et sciences 1793-1993*, 1993, pp. 151-152. Para Freud, os processos psíquicos que promovem a associação entre os sentidos e a memória, sem que alguma estrutura

a “Psicoterapia dialéctica”⁸⁶⁷ surge como o método pelo qual uma ideia irracional *pode ser superada e incorporada num conceito da razão*, isto é, na hierarquia ontológica. A dialéctica hegeliana, aludindo à interpretação de Fialko, longe de ser um círculo fechado, gera a sua própria abertura e cria “o espaço para a liberdade”⁸⁶⁸, forma através da qual, a essência do espírito renova a esperança da auto-realização, que Mills sublinha, declarando que “a dialéctica é a essência da vida psíquica”⁸⁶⁹. Tal concepção de fundo suporta a preconização, por parte de Hegel, de que a melhor forma de recuperar a desordem mental é através do trabalho⁸⁷⁰, justamente porque projecta as pessoas para o encontro com o mundo, para a possibilidade da negação, estimulando o recomeço da actividade racional e outorgando, pouco a pouco, autonomia, *revitalizando a consciência*⁸⁷¹, noutra palavra, reconcebendo-a.

A interpretação de Mills é que a tarefa psicanalítica hegeliana, porque *estimula a auto-compreensão e o auto-conhecimento, permite ao espírito atingir o seu objectivo: ser livre*⁸⁷². Portanto, apesar do inconsciente hegeliano ser “pura

anatômica participe como intermediária, são as *associações languageiras*, tema, que o autor explorará, mais tarde, na interpretação dos sonhos como forma terapêutica. De que modo? Promovendo no paciente uma auto-análise acrítica: o analisado é levado a analisar-se a si mesmo, de modo a desfazer-se dos significados negativos *que terá adoptado ao longo da vida edificando a sua personalidade doente*. Trata-se, no fundo, de refazer novas redes de significação. De que consta este seu método? *Na retradução dos conteúdos psíquicos inconscientes para linguagem consciente* depurada dos tais significados prejudiciais.

⁸⁶⁷ Butler, C. e Seiler, C., *Hegel: the letters*, 1984, p. 406, aqui definido como a capacidade para incorporar o irracional num conceito racional.

⁸⁶⁸ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 340: “(...) the Hegelian dialectical circle (...) far from being closed, generates its own opening and thus the space for freedom”.

⁸⁶⁹ Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 195: “(...) the dialectic is the essence of psychic life (...)”.

⁸⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408-Z: “(...) durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjektivität herausgerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben”.

⁸⁷¹ Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 125.

⁸⁷² Mills, J., *The unconscious abyss, Hegel’s anticipation of Psychoanalysis*, 2002, p. 190: “(...) the self-actualization of spirit represents the process of the psychoanalytic task, namely, to achieve self-

energia” ou “o ser original”, é vazio porque é um estágio imediato, razão pela qual, necessariamente, precisa ser actualizado, acontecimento psíquico actualizado pela capacidade dialéctico–racional, compreensiva e integradora do conceito do espírito. Deste facto derivamos que a verdadeira cura acontece dialecticamente. Assim, temos em nós todas as ferramentas terapêuticas: o poder intrínseco da universalidade humana, a liberdade do espírito, a necessidade interna de superação e compreensão: a capacidade para “recuperar a teia das mediações”⁸⁷³ que realizam o espírito humano, no fundo, a possibilidade real de ser sujeito (de si). Podemos dizer que, como cada um edificou categorias ontológicas que o orientam ética e moralmente, assim, caso conseguíssemos estimular dialecticamente a sua capacidade psíquica conceptiva, actuaríamos exactamente no modo como o pensamento concebe as categorias do agir, o que é o mesmo, no modo como cada um se concebe e concebe o mundo. Eis a metapsicologia hegeliana, que encontramos, não apenas na Lógica⁸⁷⁴, mas ao longo de toda a *Enciclopédia*.

3.3.6.3 O hábito.

A luta pré–reflexiva, travada no íntimo mesmo da razão, pelo domínio da natureza pulsional, evento nuclear do trecho antropológico hegeliano, tem na ontologia do *hábito* (*Gewohnheit*), o local onde a escalada dialéctica do espírito pacifica a alma, ou

liberating freedom. The ultimate purpose of spirit and the human mind is to be free. Ultimately, freedom can be attained only through knowledge”.

⁸⁷³ Ferreira, M., *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 135. Anotação de Manuel Ferreira.

⁸⁷⁴ Houlgate, S., *The openings of Hegel’s Logic*, 2006, p. 14.

seja, “estabiliza a loucura”⁸⁷⁵, estágio da alma, onde o espírito humano, pela primeira vez, se transcende e supera as determinações e os impulsos naturais que, inconscientemente, lhe moldaram o agir e o levaram à *Loucura* (*Verrücktheit*). Nele, a alma ultrapassa a fase da contradição intra-psíquica, submetendo-se a um mecanismo dialéctico que domina os sentimentos particulares (*Besondere*) e instala uma “segunda natureza”⁸⁷⁶, impedindo, desse modo, que alguma pulsão ou inclinação inconsciente possa usurpar a função da consciência e reforce a contradição ontológica.

Trata-se de um momento plástico – supostamente mecanicista e libertador –, de *criatividade espiritual*⁸⁷⁷ que, segundo Malabou, *sustém a subjectividade*⁸⁷⁸ no estágio crítico da travessia da *Antropologia*, mais especificamente, durante a passagem pela *Loucura*, donde a noção de Žižek de que o hábito é *o momento da resolução da dialéctica psíquica*⁸⁷⁹. Assim, tal como *o espírito, na sua fase objectiva, adquire as tradições e os costumes de uma comunidade (a vida ética), habituando-se*⁸⁸⁰, aqui na Antropologia, embora num registro diferente, o espírito, vivendo a forma mais baixa do mecanismo do hábito, *supera o fundamento nas sensações e nos sentimentos particulares, abstraindo-se deles*⁸⁸¹. “Como resultado, a alma já não é imediatamente idêntica às suas sensações particulares – como o

⁸⁷⁵ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 350: “Habit and madness are thus to be brought together: habit is a way of stabilizing the imbalance of madness”.

⁸⁷⁶ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 43: “(...) ‘seconde nature’, synonyme de l’habitude (...)”.

⁸⁷⁷ Ibidem, p. 100: “(...) les caractéristiques de l’homme apparaissent non comme un donné mais comme le résultat d’un processus de formation dont l’art est le paradigme”.

⁸⁷⁸ Ibidem, p. 41.

⁸⁷⁹ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 346.

⁸⁸⁰ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 84.

⁸⁸¹ Ibidem, pp. 82-84.

era nos primeiros estágios do espírito subjectivo –, mas um sujeito distinto delas, que as possui como as suas determinações”⁸⁸².

A alma fez de si, da subjectividade, do seu “ser”, uma universalidade⁸⁸³ (transforma-se⁸⁸⁴) e passa a relacionar-se com os seus sentimentos pondo-os (*setzen*) como particulares, isto é, “reduz os sentimentos particulares (e a consciência) a meras determinações”⁸⁸⁵ e faz de si instância conceptiva, cujo poder, posto por si mesmo, domina a corporalidade, gesto, fundamental para a resolução, temporária, da loucura: mantém viva a essência do espírito, mantém visível o horizonte da sua essência e o da absolutidade, constituindo, afinal, o gesto artístico por excelência, a constatação de que o criador e a obra de arte são um só, o próprio homem. Esta é, segundo Malabou, a “grande originalidade da Antropologia”⁸⁸⁶, região ontológica, onde se percebe claramente a resolução do dualismo clássico que opõe corpo a mente; “o ‘si-próprio’ emerge como o fim de um projecto de mútua auto-formação concretizado conjuntamente pela alma e pelo corpo, engendrado especificamente pelo esforço do hábito”⁸⁸⁷ que, continua Malabou, é “o processo onde o psíquico e o somático se translacionam um para o outro numa plasticidade genuína”⁸⁸⁸.

⁸⁸² Ibidem, p. 84: “(...) the soul is no longer immediately identical with these particular sensations—as it was in the early stages of subjective spirit – but a subject distinct from them which possesses them as its determinations”.

⁸⁸³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 409 (NR): “Das Selbstgefühl (...) erfüllt sich und macht sich na ihm selbst zum Objectiven (...) So ist das Selbst allgemeine (...)”.

⁸⁸⁴ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 43. A autora chama-lhe “reduplicação”.

⁸⁸⁵ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 410: “Baß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Seiend macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur seienden Bestimmung na ihr reduziert, ist die Gewohnheit”.

⁸⁸⁶ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 43: “(...) la grande originalité de l’Anthropologie”.

⁸⁸⁷ Ibidem: “Le ‘Soi’ anthropologique est résultat du travail d’entre-façonnement de l’âme et du corps, travail qui est précisément l’oeuvre de l’habitude”.

⁸⁸⁸ Ibidem: “Processus de traduction mutuelle des manifestations psychiques et somatiques (...)”.

Assim se soluciona o velho problema grego, a “união da essência e do acidente”⁸⁸⁹, precisamente no momento em que acontece mesmo a “incarnação do espírito”⁸⁹⁰ e a espiritualização do corpo, a criação de si do homem, ou seja, do espírito, ou ainda, da liberdade. Esta transição constitui um momento fulcral na criação da consciência: “a alma, neste ponto, já é mais que a sua corporalidade; é sujeito”⁸⁹¹. De acordo com Lewis, “a capacidade para se abstrair das sensações particulares, que reside no cerne da habituação, constitui um elo decisivo para o desenvolvimento da liberdade do espírito”⁸⁹².

É justamente aqui que Hegel contraria o racionalismo e, “em contraste com uma antropologia como a de Kierkegaard em *Doença até à Morte*, que coloca quase todo o ênfase na interioridade, Hegel considera seriamente a exterioridade”⁸⁹³, *inclui o corpo no ser*⁸⁹⁴ e “livra o espírito da ameaça da loucura”⁸⁹⁵ evitando que as oposições perdurem numa contradição activa e destruidora do *direito*, a necessidade ou liberdade, de auto-realização, donde, diz Malabou, o momento antropológico fundamental, o da *concepção originária*⁸⁹⁶ do homem, “o nascimento do espírito”⁸⁹⁷.

⁸⁸⁹ Ibidem.

⁸⁹⁰ Ibidem.

⁸⁹¹ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 84: “The soul is at this point more than its corporeality; it is a subject, distinguished from its sensations (...) what I am is the totality of my habits (...)”.

⁸⁹² Ibidem, p. 85: “The ability to abstract from particular sensations, which is at the heart of habituation, constitutes a critical link in the development of spirit’s freedom”.

⁸⁹³ Ibidem, pp. 89-90: “In contrast to an anthropology, such as Kierkegaard’s in ‘The Sickness unto Death’, which places virtually all of the emphasis on the internal, Hegel takes the external seriously as well”.

⁸⁹⁴ Alain, *Idées*, ‘Champs’ Flammarion, Paris, 1983, p. 200, 9, citado em Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 56.

⁸⁹⁵ Malabou, C., *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 56: “(...) libère l’esprit de la folie (...)”.

⁸⁹⁶ Ibidem, p. 42: “(...) son concept originaire (...)”.

⁸⁹⁷ Ibidem, p. 44: “(...) la naissance de l’esprit”.

Tendo constatado a profundidade dialéctica da relação do espírito consigo mesmo, o nível mais profundo de apercepção e aquele que estabelece a base antropológica da formação da consciência individual e, nele, ou melhor, na sua dinâmica interior, compreendido a experiência da loucura (*Verrücktheit*) como impedimento na capacidade de edificar auto-conhecimento, obstrução da fluidez dialéctica intra-psíquica, motor da razão, demonstrámos a irredutibilidade da vida mental à causalidade orgânica, marca distintiva da psiquiatria que queremos rejeitar.

Começando, a fonte do conhecimento, como estudámos com Hegel, na relação dialéctica do sujeito consigo próprio e nele, também, a possibilidade de aceder, conhecer e ter mundo, quer dizer, habitar um contexto quotidiano, enunciação que coloca, justamente, o indivíduo ou singular significativo como momento imanente às condições de relação com o mundo, veremos, então, na terceira parte do nosso trabalho, na perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, defensora da pertença originária do homem ao mundo, a constatação de que, uma vez mais, o modelo causal, automático, da fabricação da consciência a partir dos elementos naturalistas pré-dados, é insuficiente.

III

CRÍTICA CONTEMPORÂNEA AO MODELO MECANICISTA DA PSIQUE

CAPÍTULO 1

Merleau-Ponty e a crítica ao pensamento causal.

1.1 Da *Antropologia* de Hegel para a fenomenologia de Merleau-Ponty.

Fazemos deste ponto uma nota introdutória para justificar a presença de duas abordagens filosóficas distintas, a de Hegel e a fenomenologia de Merleau-Ponty, numa mesma dissertação argumentativa, procurando realçar aquilo que, em ambas, abone a favor do objectivo final da preleção: a rejeição de que a consciência e a desordem mental se expliquem como efeitos naturalísticos pré-definidos nas leis orgânicas da causalidade neurofisiológica.

Sendo que, para Hegel, a fonte de significação não nasce no mundo, isto é, que o conhecimento não é oferecido no mundo sem mediação subjectiva no trabalho do conceito, como vimos, tanto a sua dialéctica como a argumentação fenomenológica merleau-pontyana, recusam as formas do dualismo mente-corpo presentes nas teses que queremos depor, e constroem um campo de experiência dotado de significado existencial, regido pela lógica interna do conceito do espírito, para o primeiro, ou por significações próprias nascidas da relação corpórea⁸⁹⁸ com o mundo, no caso do fenomenólogo francês.

⁸⁹⁸ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, pp. 164-166. Ver ainda, *La structure du comportement*, 1953, pp. 227-228. O sujeito merleau-pontyano é o corpo.

A própria concepção hegeliana de corpo, herdeira da concepção de Aristóteles vê o corpo como “unidade que tem o seu próprio princípio de acção imanente – que podemos chamar intencionalidade”⁸⁹⁹, tese, “comparável nas suas implicações à abordagem fenomenológica ou existencial do corpo desenvolvida no *La Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty”⁹⁰⁰, ou seja, que a consciência do sujeito é já sempre consciência perceptiva, conexão corpórea com o mundo. Estabelecemos assim, com a fenomenologia merleau-pontyana, uma ponte para o século XX. Tendo partido da antropologia hegeliana verificámos a irreduzibilidade da fundação da consciência às leis da causalidade orgânica, portanto, a sua concepção dialéctica, especificamente a espiritualização do corpo e a corporalização do espírito.

Este todo espírito-corporalizado hegeliano não é independente do mundo, vive-o e dele retira e a ele atribui significação àquilo que vai experimentando e percebendo. Importa reforçar que na relação do espírito-corporalizado com o mundo, para Hegel – que resolve a aporia dualista, na fase antropológica, e apresentará, na conformação fenomenológica, o carácter existencial do espírito –, o homem concebe a sua significação pelo trabalho dialéctico-racional compreensivo do *conceito* do espírito efectivando-se como um todo espírito-corporal-mundano: “auto-identidade auto-diferenciada, ou individualidade corporalizada”⁹⁰¹, portanto, mundana, logo, irreduzível à causalidade materialista.

⁸⁹⁹ Russon, J., *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, U. T. P., Toronto, Canadá, 1997, p. 5: “(...) the concept of the body as a unity that has its own immanent principle of action – we could call it an *intentionality* – will be central to the Hegelian understanding of body”.

⁹⁰⁰ Ibidem, p. 4: “(...) this approach to body is comparable in its implications to the phenomenological or existential approach to the body developed in Merleau-Ponty's *La Phénoménologie de la Perception*”.

⁹⁰¹ Russon, J., *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, 1997, p. 53: “The self-identity of the self-conscious self is thus always a self-differentiation (...) this concept of self-differentiating self-identity, or embodied selfhood (...)”.

1.2 A inaplicabilidade do pensamento causal ao comportamento e à consciência.

O registro filosófico que encontramos na fenomenologia de Merleau-Ponty, diverso da filosofia de Hegel, sabemos, começa logo no facto de que, enquanto que para o filósofo alemão – apesar da corporalidade habitar e possuir um papel determinante na consciência – as forças da racionalidade têm primazia ontológica, para o fenomenólogo o corpo é que é o sujeito. No entanto, consideramos que a reflexão merleau-pontyana é mais uma tese que enjeita que, quer o comportamento, quer a consciência, obedeçam à causalidade própria das ciências naturais. Hegel, contra a corrente do seu tempo, assumira-o: *o espírito ergue-se acima das conexões externas, do género de relação “partes extra partes”, mecanicista que caracterizam as relações de causa-efeito, próprio das ciências naturais*⁹⁰², consentâneo com o gesto doutrinário da psiquiatria de carácter fármaco-biológico ou *psiquiatria científica*⁹⁰³.

Encontramos na fenomenologia de M. Merleau-Ponty⁹⁰⁴, justamente, a recusa de que o pensamento causal represente a explicação cabal da vida mental, da consciência, enfim, do agir.

⁹⁰² Conforme as notas 274 e 516.

⁹⁰³ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 10. Matthews refere-se ao tipo de psiquiatria, neurocientífica, que afirma que todas as desordens mentais são um efeito do desequilíbrio metabólico ao nível cerebral.

⁹⁰⁴ Não temos o intuito de chegar à ideia de o corpo é que é o “sujeito real” – primeiro, porque o sujeito tem dimensões que não provêm do corpo e, segundo, porque se tudo da vida mental viesse do corpo, a desordem mental poderia ser “tratada” através do corpo, facto que contradiz as nossas convicções. Interessa-nos sobretudo a crítica, reproduzindo o que víamos com Hegel, dirigida ao pensamento causal da Psicologia clássica e aplicá-la na rejeição de que a consciência possa ser explicada como efeito fisiológico. O conceito de *ser-no-mundo* permite-nos completar esta crítica porque mostra a essência mista (ser e mundo) – portanto, não neuro-isolada – do fenómeno homem. Os dois textos analisados, nesse sentido, foram a edição de 1953 do “La structure du comportement”, publicado pela primeira vez em 1942, e o “Phenomenologie de la perception” (1945).

Segundo ele, o homem não pode ser concebido como uma soma de partes independentes, mas é essencialmente mistura no mundo, quer dizer, o mundo pertence à vida mental que, por sua vez, vive o mundo. Dito de outro modo, o “eu sou” já contém, ou seja, é, as estruturas conscientes nascidas da conexão originária do corpo às coisas e aos outros seres com os quais contacta, tese que permite afirmar que a consciência ou o comportamento não se expliquem exclusivamente apenas de um dos lados da relação, no sujeito, ente passivo psicofísico ou no mundo circunjacente, o conjunto de estímulos.

Com “pensamento causal” queremos dizer o raciocínio que explica que um acontecimento, um facto ou uma realidade, sucedeu a outro, a causa, distinto dele, de acordo com uma determinada norma ou lei, constante para todos os acontecimentos, factos ou realidades da mesma espécie; *causalidade* é o nome dado à inteligibilidade do processo produtor e permite ligar, de modo mecanicista, duas ordens de realidade diferentes, que podemos resumir assim: *A causou B de acordo com a lei π , constante para todos os acontecimentos da mesma espécie*⁹⁰⁵. Exemplifiquemo-lo: de acordo com a lei da covalência molecular, o contacto entre dois átomos de hidrogénio com um átomo de oxigénio *produz* uma molécula de água; segundo as leis bioquímicas, o mecanismo fisiológico *A causa* sempre o comportamento ζ ; ou ainda, segundo as leis da neurofisiologia, a consciência individual é um *efeito* provocado pelas reacções fisico-químicas desencadeadas no cérebro quando os agentes do quotidiano contactam com o nosso organismo.

⁹⁰⁵ Mora, J., *Dicionário de Filosofia*, Ed. Loyola, S. Paulo, vol. 1, 2000, pp. 422-430: o significado da *relação causal* é o de “produção de algo de acordo com certa norma, ou o acontecer algo segundo certa lei que vigora para todos os acontecimentos da mesma espécie (...)”. Podemos observar que o efeito da relação causal é inexorável e é imposto pela lei, isto é, nenhum dos elementos da relação pode alterar o resultado.

Diz Merleau-Ponty, neste sentido, como mote para a sua apreciação fenomenológica, que ainda se *encontram sobrepostas, entre os filósofos contemporâneos franceses, uma Filosofia que faz da natureza uma unidade objectiva oposta à consciência, e uma Ciência que vê no homem duas ordens de realidade diferentes, um organismo e uma consciência que se relacionam de acordo com as leis das causas e dos efeitos*⁹⁰⁶. Deparamo-nos, nesta asserção, com a observação crítica que abrange a explicação idealista, que fixa o comportamento humano em categorias ideais deduzidas da perspectiva do *espectador estrangeiro*⁹⁰⁷ e o raciocínio empirista, biológico, que deduz a consciência e o comportamento a partir das leis fisico-químicas da natureza orgânica quando, na verdade, “o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia”⁹⁰⁸ ou, dito de outro modo, que a consciência não é, nem *um mosaico de significados ideais, nem é fisiologia*⁹⁰⁹.

Assim, a dedução causal não chega a compreender a constituição psíquica do sujeito, justamente, porque *faz dela, quer*

⁹⁰⁶ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, pp. 166-167: “Ainsi se trouve, juxtaposés chez les contemporains, en France, une philosophie qui fait de toute nature une unité objective constituée devant la conscience, et des sciences qui traitent l’organisme et la conscience comme deux ordres de réalités, et, dans leur rapport réciproque, comme des ‘effects’ et comme des ‘causes’”.

⁹⁰⁷ Ibidem, p. 175: “ (...) du point de vue du ‘spectateur étranger’ (...)” . De acordo com Merleau-Ponty, a ideia de um “espectador estrangeiro”, um sujeito que analisa o mundo de uma posição afastada, descobre-se na noção de que *a consciência põe no mundo um novo meio, isto é, produz, ela, novas estruturas*. É o que o autor dirá na *Phénoménologie de la perception* (página IV): que a análise noética é a que põe o mundo a partir da actividade sintética do sujeito, em lugar de considerar que o mundo já estava ali, antes da análise reflexiva do sujeito. Estas críticas expressadas por Merleau-Ponty, que servem de mote à sua argumentação filosófica, especificamente no que se refere ao idealismo, não colhem a filosofia de Hegel na medida em que, como vimos ao longo de toda a *Antropologia*, o ser humano é um todo espírito-corporalizado. De referir que a argumentação crítica do fenomenólogo francês ao empirismo e ao racionalismo abstracto já está expressa no § 378 da *Enciclopédia* hegeliana. Assim, a apreciação de Merleau-Ponty às “categorias ideais” procuram rejeitar, justamente, o que já Hegel rejeitara, a explicação metafísica da realidade.

⁹⁰⁸ Ibidem, p. 138: “ (...) le comportement n’est pas une chose, mais il n’est pas davantage une idée, il n’est pas l’enveloppe d’une pure conscience et, comme témoin d’un comportement je ne suis pas une pure conscience”.

⁹⁰⁹ Ibidem, p. 235.

*um objecto da natureza orgânica, uma coisa entre as coisas*⁹¹⁰, quer uma ideia abstracta, típica do que Merleu-Ponty considera ser o pensamento idealista por parte de um “sujeito epistemológico”⁹¹¹, aquele que, de uma posição suprasensível, “estrangeiro” à realidade, lhe impõe categorias lógicas e calculáveis⁹¹². Este ponto, que já estudámos com Hegel, é o que nos serve de apoio para deslocar a nossa apreciação crítica ao modelo fisicista da psique no século XX.

Considera Matthews, seguindo Merleau-Ponty, portanto, divergente do exclusivismo neurofisiológico que rege a psiquiatria, que as desordens mentais devem passar a ser vistas, menos como distúrbios *ou respostas automáticas neurológicas do tipo estímulo-resposta*⁹¹³, mas sim como problemas do *ser humano relativamente ao contexto que habita no mundo*⁹¹⁴. Merleau-Ponty usa a metáfora do jogo de futebol para ilustrar esta posição, assim, o homem no mundo é como um jogador no campo de futebol, não são entidades estranhas e independentes um do outro, nem há entre eles uma relação de exterioridade semelhante à que acontece entre dois objectos da natureza física que não se misturam, mas participam um do outro, são imanescentes entre si. *Homem e mundo são um só*⁹¹⁵, quer dizer, o homem contém em si, na sua intimidade consciente, algo do mundo, parte do mundo pertence-lhe ontologicamente, ou melhor, ele é mundo que, por sua vez, contém a participação humana. Na

⁹¹⁰ Ibidem, p. 2

⁹¹¹ Ibidem, p. 186: “(...) il n’est plus possible de fonder toute relation sur l’activité du ‘sujet épistemologique’, et, en meme temps que le monde perçu se fragmente en ‘regions’ discontinues (...)”.

⁹¹² Ibidem, pp. 166-167.

⁹¹³ Matthews, E., “Merleau-Ponty’s body-subject and psychiatry”, in *International review of psychiatry*, vol. 16 (3), 2004, p. 196.

⁹¹⁴ Ibidem, p. 198.

⁹¹⁵ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 183. Citamos esta metáfora (a do jogador de futebol no campo de futebol) algumas vezes no trabalho, justamente, porque ela permite visualizar de uma forma exacta o que queremos dizer quando afirmamos que o homem e o mundo formam uma só estrutura.

verdade, o homem, mais que simples reflexo, é dotado de um sentido, de uma intenção, isto é, de uma “necessidade interna” ou “inteligibilidade imanente”⁹¹⁶ a partir da qual se projecta para fazer “surgir um meio à sua imagem”⁹¹⁷, participando e deixando-se participar, ou seja, jogar. Segundo Heidegger, de quem Merleau-Ponty é herdeiro, o ser existente (*Dasein*), nós, *contém em si uma abertura originária que o torna presente, existente, no mundo*⁹¹⁸, e com o qual estabelece uma reciprocidade ontológica que indica, não uma relação mecânica, mas co-pertença, facto que faz da *consciência humana*, realcemos, *consciência imbricada no mundo*⁹¹⁹ em virtude daquela ligação fundadora, a mais arcaica, a ligação corpórea com o mundo, já prevista na *Antropologia* de Hegel. Segundo esta ligação, tudo provém da sensação⁹²⁰, donde a expressão do fenomenólogo de que a consciência é “a dialéctica do meio e da acção”⁹²¹. Desta perspectiva, podemos dizer, recusamos que o comportamento possa ser definido como um reflexo neuro-muscular por parte de um ser isolado do que o rodeia, mas *atitude de conjunto*⁹²², facto que faz do distúrbio comportamental não uma *ausência ou subtracção de um conteúdo*⁹²³, mas desequilíbrio do todo homem no seu mundo. Relativamente à promiscuidade entre o homem e o mundo, diz F. Dastur, ela “é a identidade paradoxal (em termos

⁹¹⁶ Ibidem, p. 140.

⁹¹⁷ Ibidem, p. 167: “Les phénomènes partiels que l’analyse physico-chimique surprend (...) Ils participent tous à une même structure de conduite et expriment la manière qu’a l’organisme de modifier le monde physique et d’y faire apparaître un milieu à son image”.

⁹¹⁸ Heidegger, M., *Ser e Tempo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2001, p. 86.

⁹¹⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 489: “Il s’agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l’intérieur et de l’extérieur”. Ver no *La structure du comportement*, 1953, p. 1: “Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature (...)”.

⁹²⁰ Conforme nota 470.

⁹²¹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 183: “(...) la conscience (...) Elle n’est rien d’autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l’action”.

⁹²² Ibidem, p. 193.

⁹²³ Ibidem, p. 67.

heideggerianos) entre Existenz e Inständigkeit, de ex-tase e instância, do abandonar-se a si e permanecer em si, a identidade do movimento através do qual nos abandonamos e regressamos a nós mesmos”⁹²⁴.

A crítica de Merleu-Ponty tem como alvos a psicologia de Pavlov, o Behaviourismo e a Psicologia formal (*Gestalttheorie*), disciplinas que reduzem o comportamento humano à causalidade: “na medida em que quis ser uma ciência natural, a psicologia permaneceu fiel ao realismo e ao pensamento causal”⁹²⁵. Assim, tornou-se *necessário rejeitar que as formas fisiológicas ou psíquicas sejam sustentadas por modelos físicos, e que as interrelações se resumam a resultados causais*⁹²⁶, recusando, desse modo, a concepção de que o homem, mais precisamente, a consciência, seja um “entrecruzamento de múltiplas causalidades, um objecto da biologia”⁹²⁷. Segundo Furlan, neste sentido, a Gestalt “não ultrapassa o mundo da física”⁹²⁸.

A reciprocidade de que falamos quando dizemos que o homem já é intimamente mundo e que *o mundo vive na consciência do homem* refere-se notadamente à fundação ontológica do indivíduo, a união originária do exterior e da

⁹²⁴ Dastur, F., “Merleau-Ponty and thinking from within”, in Burke, P. e Veken, J., *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, Phaenomenologica: vol. 129, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht, 1993, p. 31: “(...) the body and the world being united in a relationship of embrace, this is the paradoxical identity (in Heideggerian terms) of Existenz and of Inständigkeit, of ek-stase and of in-stance, of the leaving of self and of the remaining in self, the identity of the movement by which we leave ourselves and we re-enter ourselves (...)”.

⁹²⁵ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 2: “(...) la psychologie (...) Dans la mesure où elle a voulu être une science naturelle, la psychologie est restée fidèle au réalisme et à la pensée causale”.

⁹²⁶ Ibidem, p. 144.

⁹²⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. II: “Je ne suis pas le résultat ou l’entrecroisement des multiples causalités qui détermine mon corps ou mon ‘psychisme’ “. Conforme vimos na nota 37.

⁹²⁸ Furlan, R., “A noção de ‘comportamento’ na filosofia de Merleau-Ponty”, in *Estudos de Psicologia*, 5(2), U. de S. Paulo, 2000, p. 384: “(...) a crítica ao isomorfismo da Gestalt, pois esta não ultrapassa o mundo da física (...) desembocando no que Merleau-Ponty chama de objectivismo da forma ou da estrutura”.

consciência, ou seja, que “o ‘meio’ e a ‘aptidão’, que são como dois pólos do comportamento e participam de uma mesma estrutura”⁹²⁹. De acordo com Geraets, foi a noção de que o comportamento faz parte de uma *estrutura* que, num primeiro momento, permitiu a Merleau-Ponty *superar a aplicação do pensamento causal ao comportamento humano* impedindo a sua redução a *relações de exterioridade ou montagens estruturadas de fragmentos de conduta*⁹³⁰.

Para ilustrar a conexão íntima entre ser humano e meio circundante, justamente o que funda a consciência, Merleau-Ponty, vale-se do acto de olhar para um foco de luz. Segundo o fenomenólogo, o comportamento do indivíduo que olha não pode ser explicado pela teoria reflexológica que, desconsiderando que o olhar é intencional, redu-lo a um processo físico, um movimento muscular causado pela *excitação física de circuitos anatómicos pré-definidos que começam na retina e vão até aos músculos motores*⁹³¹ que provocavam o movimento ocular, facto, que faz da consciência “matéria plástica que receberia do exterior as suas estruturas privilegiadas pela acção de uma causalidade sociológica ou fisiológica”⁹³² quando, na verdade, a intenção humana edifica comportamentos distintos daqueles que encontramos no animal,

⁹²⁹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 174. Os dois polos, aos quais o autor se refere, são o mundo e o organismo. Para Merleau-Ponty, não se opõem como se fossem dois objectos, antes, entrelaçam-se numa só estrutura: “En même temps que l’extériorité mutuelle des stimuli se trouve dépassée l’extériorité mutuelle de l’organisme et de l’entourage. A ses deux termes définis isolément, il faut donc substituer deux corrélatifs, le ‘milieu’ et l’ ‘aptitude’ qui sont comme les deux pôles du comportement et participe à une même structure”. Não há um momento em que se unem, ambos se correlacionam intimamente. O autor diz no texto *Phénoménologie de la perception*, na página IV, que *a reflexão não se pode ignorar a si mesma como acontecimento*, isto é, como algo que acontece no mundo, e sustenta que cabe à consciência reconhecer que, *aquém das suas próprias operações está o mundo*, precisamente, o objectivo da reflexão fenomenológica.

⁹³⁰ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, Ed. Martinus Nijhoff, Haia, Holanda, 1971, p. 73.

⁹³¹ Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 1953, pp. 5-8.

⁹³² *Ibidem*, p. 184: “La conscience n’est pas comparable à une matière plastique qui recevrait du dehors ses structures privilégiées par l’action d’une causalité sociologique ou physiologique”.

justamente, porque nesse campo fenomenológico, que é o mundo, vive simbolicamente no modo da utilidade: “em vez de falar de acção, como fazem a maioria dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano ‘trabalho’, que designa o conjunto das actividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva”⁹³³.

Herdeiro das ideias do biólogo e filósofo, Jakob von Uexküll, para quem a *“história da vida” de cada animal deve ser contextualizada naquele mundo específico, o meio (Umwelt) onde lhe acontece o imprescindível, tudo o que lhe oferece significação, as percepções e as acções*⁹³⁴, tese naturalista de extraordinária importância, que ajudou, entre muitos, Merleau-Ponty, a *edificar, não apenas uma teoria do comportamento estruturalista, mas principalmente o conceito de subjectividade perceptiva, no fundo, uma ontologia dos seres vivos*⁹³⁵. Merleau-Ponty, tendo estudado os organismos inferiores⁹³⁶, constatou que os seres vivos mais complexos superavam o modelo da causalidade física, tendo deduzido, que a ordem vital possuía já um “nível superior de

⁹³³ Ibidem, p. 176: “C’est à dessein qu’au lieu de parler d’action, comme le font la plupart des psychologues contemporains, nous choisissons le terme hégélien de ‘travail’, qui désigne l’ensemble des activités par lesquelles l’homme transforme la nature psysique et vivante”.

⁹³⁴ Buchanan, B., *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 2008, p. 2. Ver Uexküll, J. V., *Mondes animaux et monde humain, suivi de théorie de la signification*, Médiations Denoël, Paris, 1965, capítulos 1-3. Também o encontramos em Hegel, § 406: “Zum konkreten Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältniss, in denen es zu anderen Menschen and zur Welt überhaupt steht”.

⁹³⁵ Ibidem, p. 4.

⁹³⁶ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, capítulos I e II. O autor fez um estudo desde a influência da composição físico-química/farmacológica do meio intercelular no comportamento nervoso, passou pela natureza dos reflexos inatos/aprendidos e chegou até à resposta da retina à luz ou aos circuitos neurológicos envolvidos no reflexo de Babinski. Apresenta também uma série de estudos realizados com animais a partir donde mostra que, já nas formas mais simples, o comportamento animal não se resume a uma troca físico-química, antes demonstra já um sentido: Espinosa já constatará, observando uma mosca a afogar-se, a existência de algo mais (um sentido) do que meras respostas bio-físico-químicas (ver p. 137 do texto citado). Ver também a página 140: “(...) les réactions d’un organisme ne sont pas des édifices de mouvements élémentaires, mais de gestes doués d’une unité intérieure”.

adaptação e de vida”⁹³⁷, um sistema neurofisiológico funcional, uma totalidade organizada dotada de valor e significado que *não se reduz a uma soma de peças*⁹³⁸, ou seja, que *no nível biológico a resposta possui uma forma de conjunto que denota a existência de uma correlação íntima entre organismo e meio*⁹³⁹. Daí deriva a concepção de “fenómenos transversais”⁹⁴⁰ que conectam entre si os diversos elementos intraorgânicos e dão forma de conjunto ao todo, edificando um novo nível de organização: *um mosaico estruturado que interage e evolui com o meio*⁹⁴¹, enunciação que parece revelar uma inteligibilidade que o nível físico do reflexo automático não possui. Pode-se, assim, falar de um “interesse vital”⁹⁴² de conjunto, *uma actividade orientada ou um comportamento inteligente que desvela uma correlação intencional e estrutural entre o indivíduo e o meio vivido*⁹⁴³, justamente, o oposto da tese reflexológica de Pavlov que quis explicar o comportamento dos animais superiores pelo raciocínio causal defendendo que *entre o animal e a situação vivida não há relação interna*⁹⁴⁴, conexão intencional, mas apenas reacções de natureza mecanicista.

⁹³⁷ Ibidem, p. 20: “ L’intervention des influences cérébrales aurait pour effect de reorganizer le comportement, de l’élever à un niveau supérieur d’adaptation et de vie, et non pas seulement d’associer, de dissocier des dispositifs préétablis”.

⁹³⁸ Buchanan, B., *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, 2008, p. 14.

⁹³⁹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 12.

⁹⁴⁰ Ibidem, p. 13. Merleau-Ponty refere-se, nesta passagem, ao facto dos fisiologistas já terem constatado que há fenómenos reflexos mais complexos que não se podem reduzir às explicações dos reflexos simples. O autor sustenta mais à frente (na p. 49), que essas funções transversais permitem compreender a categoria de “forma”, nuclear para compreender a concepção de comportamento: que este não resulta de uma soma de reflexos, antes, é uma estrutura global, uma forma ou uma estrutura.

⁹⁴¹ Ibidem, p. 22.

⁹⁴² Ibidem, p. 40.

⁹⁴³ Ibidem, p. 41.

⁹⁴⁴ Ibidem, p. 103.

Compreendemos, assim, o porquê das Psicologia da forma, a *Gestalttheorie* – que *ainda se inclina para o materialismo*⁹⁴⁵ – e Psicologia behaviourista de Watson, que Merleau-Ponty designa por psicologia “sem consciência”⁹⁴⁶, não definirem apropriadamente a ordem humana: *reduzem a consciência à fisiologia cerebral e o comportamento a uma soma de reflexos sem conexão entre si*⁹⁴⁷, subordinando-se ao raciocínio causal do mecanicismo pavloviano que ignora que na *ordem humana há uma correlação entre as ordens física, vital e psíquica*⁹⁴⁸, acabando por *colocar o corpo humano entre as coisas do mundo físico, afirmando que são estas que causam as condutas humanas*⁹⁴⁹.

Será o comportamento *uma conexão acidental*⁹⁵⁰? Serão os comportamentos pré-programados ou agem de acordo com um *significado de conjunto*⁹⁵¹; primeiro, os animais já *possuem uma percepção*⁹⁵² daquilo que necessitam, segundo, também as crianças se projectam no mundo dotadas de uma “aptidão”⁹⁵³ que proveio do mundo experimentado, um “poder geral” que permite a cada

⁹⁴⁵ Ibidem, p. 143 e seguintes. Para Merleau-Ponty, os psicólogos da forma (os da *Gestalttheorie*) explicam o comportamento e a espiritualidade de acordo com o modelo físico. Entre os planos físico, vital e espiritual não há relação estrutural, antes, há (para aqueles psicólogos) relações de derivação causal: um provém do outro como um efeito de um processo biofísico. Ver também a página 208: “La *Gestalttheorie* a cru qu’une explication causale et même physique restait possible à condition qu’on reconnût dans la physique, outre les actions mécaniques, des processus de structuration”.

⁹⁴⁶ Ibidem, p. 196.

⁹⁴⁷ Ibidem, p. 3: “(...) selon l’antinomie classique, au profit de la physiologie, et le comportement est réduit à une somme de réflexes et de réflexes conditionnés entre lesquels on n’admet aucune connexion intrinsèque”.

⁹⁴⁸ Ibidem, p. 144.

⁹⁴⁹ Ibidem. Veja-se por exemplo na p. 66: “Entre les stimuli, le système nerveux central et le comportement, Pavlov admet une sorte de correspondance ponctuelle et univoque”.

⁹⁵⁰ Ibidem, p. 104: “Revenons à l’aquisition même du comportement, pour nous demander si elle se laisse comprendre comme une connexion accidentelle”.

⁹⁵¹ Ibidem.

⁹⁵² Ibidem, p. 105: “(...) il faut que les attitudes qui conduiront au but ou leur substratum physiologique possèdent, soit après qu’elles ont réussi, quelque propriété distinctive qui les désigne pour le succès et les intègre à la ‘perception’ du but”.

⁹⁵³ Ibidem, p. 106.

qual *comportar-se qualitativamente*⁹⁵⁴, isto é, agir intencionalmente de forma a desvendar o que vê e sente, desvendando-se a si própria e ganhando consciência nesse mesmo acto. As aptidões a que nos referimos são, exactamente, “*a priori* sensório-motores, categorias práticas”⁹⁵⁵, qualidades que cada espécie tem para regular o agir.

Para Merleau-Ponty, o erro da Psicologia clássica estava exactamente nessa visão mecanicista que percebeu o *psicológico* ou *mental* como um *conjunto de factos, conteúdos parciais, faculdades abstractas ou estados psíquicos alojados em compartimentos cerebrais*⁹⁵⁶, tese que contribuiu para a concepção behaviourista de que o comportamento *era uma relação fisiológica*⁹⁵⁷ onde participavam elementos – ambiente geográfico, animais, coisas, pessoas – desconectados entre si, e cujo resultado era uma acção motora. Daí resulta a ideia de que o mundo é um “mosaico de estímulos físico-químicos”⁹⁵⁸ sem significado existencial, precisamente como nos testemunha Geraets, que “essa psicologia deseja fundar as estruturas biológicas sobre estruturas físicas”⁹⁵⁹ onde o comportamento humano se define como *um isomorfismo do modelo físico*⁹⁶⁰.

Como é que podemos superar a clássica oposição mentalistas vs. materialistas e constatar a existência de

⁹⁵⁴ Ibidem, pp. 105-106. O autor refere-se a um “poder geral” que a criança adquire após ter conseguido distinguir (experimentado) duas cores: passa a poder comparar e distinguir as várias cores que se lhe apresentem. É uma aptidão que provém do que se vive no mundo: acontece uma reestruturação da consciência.

⁹⁵⁵ Ibidem, p. 110: “(...) ils présupposent un ‘a priori sensori-moteur’, des ‘categories’ pratiques qui sont différents d’une espèce à l’autre”.

⁹⁵⁶ Ibidem, p. 84. Merleau-Ponty cita, nesta passagem, Goldstein, que argumenta que o erro da psicologia clássica é explicar o comportamento humano recorrendo ao anatomismo cerebral.

⁹⁵⁷ Ibidem, p. 3. Podem consultar-se também as páginas 103-104.

⁹⁵⁸ Ibidem, p. 55: “(...) la ‘situation’ reste une mosaïque d’excitants physiques et chimiques (...)”.

⁹⁵⁹ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 49: “(...) cette psychologie voudra fonder les structures biologiques et psychiques sur des structures physiques (...)”.

⁹⁶⁰ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 147.

reciprocidade ontológica entre o homem e o mundo? Vimo-lo com Hegel, na dialética auto-conceptiva do espírito, e constatamo-lo também na fenomenologia merleau-pontyana no estágio humano, que integra as várias hierarquias da existência, matéria, vida e espírito, justamente o que encontramos na Filosofia de Hegel. A intimidade homem-mundo ou ser-no-mundo, diz Merleau-Ponty, é uma ligação, uma mistura “idêntica à que existe entre as partes do meu próprio corpo”⁹⁶¹, razão pela qual, diz o fenomenólogo, o mundo que nos atinge, o estímulo, já é uma resposta que expressa corporalmente “os seres da razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade”⁹⁶².

É justo dizer, portanto, que fenômenos como o *delírio*, o recalçamento ou o complexo não se reúnem a *explicações neurofisiológicas*⁹⁶³, mas fazendo parte de uma estrutura contextual, são “dialéticas imperfeitas”⁹⁶⁴ que revelam a existência de uma desintegração da relação do homem com o mundo que o rodeia. Tal desintegração consiste em desequilíbrios ao nível dos elementos que conformam a estrutura intencional da consciência, da relação do ser no, e com, o seu mundo, isto é, do *ser-no-mundo*. Vimos também com Hegel que a auto-concepção do espírito é, precisamente, estruturação e hierarquização dialética, tal como para Geraets, que *o espírito é justamente o oposto: estruturação dialética*⁹⁶⁵, conformação e equilíbrio do ser

⁹⁶¹ Ibidem, p. 237: “La chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps (...) dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même”.

⁹⁶² Ibidem, p. 31: “la notion de stimulus renvoie à l’activité originale par laquelle l’organisme recueille des excitations dispersées localement et temporellement sur ses récepteurs et donne une existence corporelle à ces êtres de raison que sont le rythme, la figure, les rapports d’intensité, en un mot la forme d’ensemble des stimuli locaux”.

⁹⁶³ Ibidem, p. 222.

⁹⁶⁴ Ibidem, p. 237.

⁹⁶⁵ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 75. Ver também o que diz Merleau-Ponty no início de “La structure du comportement”, na página 18, que a doença é, não uma

no mundo vivido por si, precisamente, o mesmo mundo que lhe permite viver-se a si mesmo. Merleau-Ponty exemplifica esta co-organização ontológica que outorga ao sujeito as “localizações virtuais”⁹⁶⁶ das coisas e de si, servindo-se do exemplo da acção de vestir um casaco: “um comportamento exige alguma coisa mais: é preciso que cada ponto da extensão concreta vista actualmente possua não apenas uma localização presente, mas também uma série de localizações virtuais que o situem com relação ao meu corpo quando este se deslocar, de tal modo que, por exemplo, eu coloque sem hesitação o meu braço esquerdo na manga que estava à minha direita quando o fato estava situado à minha frente”⁹⁶⁷. Sublinhamos, neste exemplo, a importância das categorias práticas, a *praktognosia*: a condição corporal – o transcendental de Merleau-Ponty – entrelaça o sujeito ao mundo de forma que ele vai criando, nessa relação, categorias e estruturas comportamentais que moldam a subjectividade, da qual faz parte também a integração no espaço e no tempo. De realçar a integração na consciência pereceptiva, não apenas da temporalidade, mas também da espacialidade, alterada esta também, nos casos de desordem ou patologia com afectação da relação perceptiva com o mundo: *a visão e o movimento são modos de relação com o mundo à nossa volta*, “trata-se do movimento da existência”⁹⁶⁸. No registo antropológico de Hegel, a

alteração quantitativa, mas qualitativa, do comportamento. Para Merleau-Ponty, veja-se também as páginas 191-192, o comportamento não é um resultado da causalidade fisico-química, é “estruturação” de sentido revelado pela união perceptiva (corporal) ao mundo.

⁹⁶⁶ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 98.

⁹⁶⁷ Ibidem, pp. 98-99: “(...) un comportement adapté exige quelque chose de plus: il faut que chaque point de l’étendue concrète actuellement vue possède non seulement une localisation present, mais encore une série de localisations virtuelles qui le situent par rapport à mon corps quand mon corps se déplacera, de telle manière que, par exemple, j’engage sans hesitation mon bras gauche dans la manche qui était à ma droite lorsque le veston était pose devant moi”.

⁹⁶⁸ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 160: “La vision et le mouvement sont des manières spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes les expériences, une

conformação ontológica que efectiva a união da alma consigo mesma, resolve a contradição intrapsíquica e liberta o agir no quotidiano, é o hábito, conformação psíquica onde “o homem não se relaciona apenas com uma sensação, apresentação ou desejo ocasional, mas consigo mesmo, com o agir em geral”⁹⁶⁹, por conseguinte, desconectando-se do mundo, persistindo na contradição intra-psíquica ou regredindo para o estágio vazio (sem mundo) de “alma senciente”⁹⁷⁰. Não se actualizando consigo mesmo, o sujeito experimenta desordem mental.

Esta arcaica co-pertença ontológica, precisamente o ponto que nos interessa na fenomenologia de Merleau-Ponty, porque nos permite argumentar a não redução da vida psíquica e do comportamento à fisiologia intra-craniana, pode ser dita ainda de outro modo: “entre as variáveis das quais depende efectivamente a conduta e esta própria conduta, aparece uma relação de sentido, uma relação intrínseca. Não podemos designar um momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa acção exprime a lei interior do organismo”⁹⁷¹. Regressando à metáfora do jogador de futebol, o campo, o mundo

fonction unique s’exprime, c’est le mouvement d’existence (...)”. Ver também Furlan, “A noção de ‘comportamento’ na filosofia de Merleau-Ponty”, in *Estudos de Psicologia*, 2000, p. 386.

⁹⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 410-Z: “(...) die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr konkretes Selbst empfindet, verhält sich degegen in der Gewonheit der Mensch nicht zu einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Begierde usf., sondern zu sich selber gesetzten und ihm eigen gewordenen allgemeinen Weise des Tuns und erscheint eben deshalb als frei”.

⁹⁷⁰ Vid. supra, alínea 3.3.1.

⁹⁷¹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 174: “(...) entre les variables d’où dépend effectivement la conduite et cette conduite même, apparaît un rapport de sens, une relation intrinsèque. On ne peut assigner un moment où le monde agit sur l’organisme, puisque l’effect meme de cette ‘action’ exprime la loi intérieure de l’organisme”. Merleau-Ponty, mais à frente, referindo-se a Bergson, sustenta que o instinto do organismo possui uma relação de simpatia com o seu objecto, isto é, a resposta instintiva de um organismo a um estímulo já exprime simpatia para com ele, quer dizer, o comportamento já é uma relação, uma estrutura de conexões imbricadas entre si. Ver esta ideia nas concepções de Uexküll em Buchanan, *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, 2008, p. 15: “(...) organism (...) its natural inclination to self-rule (...) Organisms, therefore, are not mere machines because of their inner morphological development and of their autonomy. They are understood as a whole, not by divisible parts”.

vivido, “impõe um certo modo de acção”⁹⁷², quer dizer, o jogador posiciona-se, joga, no fundo, habita o campo e este, por sua vez, simultaneamente, prescreve-lhe as “intenções práticas”⁹⁷³. A reciprocidade ontológica é evidente: o campo só é campo de futebol porque *é jogado* por um jogador que o joga – que só é aquele jogador de futebol naquele campo de futebol que, por sua vez, contribuiu para a estruturação da *consciência de ser-naquela-campo*.

É decisivo o facto da relação entre ambos não ser de natureza mecanicista, causal, isto é, o campo não agiu sobre a massa cerebral causando o efeito de jogar futebol, na verdade, o campo e o jogador co-pertencem-se, emergem juntos num todo de *sentido indecomponível*⁹⁷⁴, sustentado e preso pela percepção do jogador que se percebe jogando e desvendando o campo que o torna jogador. Tal facto permite visualizar o agir humano como uma “melodia orientada’, animada pelas intenções práticas que lhe conferem uma estrutura interior, um sentido imanente”⁹⁷⁵ que provém das primeiras experiências emocionais infantis, a partir donde se engendram os “centros de interesse”⁹⁷⁶ e onde se pré-figura a consciência intencional. Assim, “o comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera”⁹⁷⁷. Por conseguinte, a

⁹⁷² Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, 1953, p. 183. O autor pretende afirmar que o campo de acção impõe já, ao jogador, modos de agir, de se comportar, ou seja, de *ser*.

⁹⁷³ Ibidem.

⁹⁷⁴ Ibidem, p. 185.

⁹⁷⁵ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 71: “(...) l’action humaine (...) une ‘mélodie orientée’ animée par des intentions pratiques qui lui conferment une structure intérieure, un sens immanent (...)”.

⁹⁷⁶ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 191.

⁹⁷⁷ Ibidem, p. 225: “(...) le comportement, loin d’être une chose qui existe en soi, est un ensemble significatif pour une conscience qui le considère (...)”. Veja-se por exemplo na página 176 a ideia de que as acções humanas não têm um significado fechado em si, antes, expressam as intenções da vida de um sujeito imbricado ao mundo que o rodeia: “Les actes proprement humains, – l’acte de la parole, du travail,

noção de espírito, alma, ou psique, refere-se a uma totalidade estrutural dotada de significação existencial que o sujeito vive como “acto”⁹⁷⁸, como presença activa unida ao mundo. Daí deriva o erro das concepções clássicas de comportamento, de mente ou de espírito, a saber, a ideia de um *subtracto fisiológico que explicasse todas as condutas e todos os complexos descritos pela Psicanálise*⁹⁷⁹.

Pelo que vimos, não há oposição entre o psíquico e o somático como se fossem *duas potências do ser*. Desse jeito, passamos a considerar o espírito, também com Merleau-Ponty, como estruturação do todo homem-no-mundo o qual, tendo superado a materialidade e o mentalismo, atingiu um novo plano, uma nova unidade de sentido existencial, nascido daquilo a que o fenomenólogo chama “dialéctica espiritual”⁹⁸⁰, similar ao que víamos com Hegel, a ideia de que os planos vital e humano não se opõem como substância a substância, mas interacção dialéctica superadora; “as relações do sistema físico e das forças que agem sobre ele, as do ser vivo e do seu meio não são relações exteriores e cegas de realidades justapostas, mas relações dialécticas”⁹⁸¹. A perspectiva de Geraets aponta na mesma direcção, que a corporalidade *se integra* numa ordem superior, ultrapassando a dimensão orgânica, “o comportamento humano adquire aquilo a que chamamos uma ‘significação espiritual’”⁹⁸²,

l’acte de se vêtir par exemple, – n’ont pas de signification propre. Ils se comprennent par référence aux intentions de la vie (...).”

⁹⁷⁸ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 99.

⁹⁷⁹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 84; ver nota rodapé: o contraste entre o idealismo da lei e o empirismo das relações materiais.

⁹⁸⁰ Ibidem, p. 195-196.

⁹⁸¹ Ibidem, p. 218: “Les rapports du système physique et des forces qui agissent sur lui, ceux du vivant et de son milieu, étant, non pas les relations extérieurs et aveugles de réalités juxtaposées, mais des rapports dialectiques (...).”

⁹⁸² Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 93: “Le comportement

facto que rejeita, insistamos, que o comportamento seja “alguma coisa confinada ao interior da caixa craniana”⁹⁸³, uma soma de *fragmentos instintivos*⁹⁸⁴, ou que a *consciência possa ser um efeito fisiológico*⁹⁸⁵.

⁹⁸⁶O homem surge, nesta concepção, como um fenómeno imbricado numa estrutura, à qual está conectado corporalmente. Assim, “toda a teoria da percepção visa superar uma contradição bem conhecida: por um lado a consciência é função de um corpo, ela é, assim, um acontecimento ‘interior’ que depende de certos acontecimentos exteriores; de outro lado, esses próprios acontecimentos exteriores são conhecidos apenas pela consciência”⁹⁸⁷. Daí a concepção merleau-pontyana de que, sendo a percepção a conexão originária do sujeito a tudo, ela é a *iluminação do mundo*⁹⁸⁸, isto é, a possibilidade de viver uma quantidade diferente de relações, quer dizer, *existir simbolicamente*.

humain acquiert ce qu’on appelle ‘une signification spirituelle’ dans le cas où le fonctionnement corporel atteint un degré d’intégration supérieur à celui de la dialectique vitale (...)”.

⁹⁸³ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 221: “Le comportement perceptif tel que la science l’étudie ne se définit pas en termes de cellules nerveuses et de synapses, il n’est pas dans le cerveau, ou même dans le corps (...)”.

⁹⁸⁴ Ibidem, p. 193 e 196.

⁹⁸⁵ Ibidem, p. 238.

⁹⁸⁶ Furlan, R., “A noção de ‘comportamento’ na filosofia de Merleau-Ponty”, in *Estudos de Psicologia*, 2000, p. 388.

⁹⁸⁷ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 232: “Toute théorie de la perception cherche à surmonter une contradiction bien connue: d’une part la conscience est fonction du corps, elle est donc un événement ‘intérieur’ dépendant de certains événements ‘extérieurs’; d’autre part ces événements extérieurs eux-mêmes ne sont connus que par la conscience”.

⁹⁸⁸ Ibidem, p. 200.

1.3 O comportamento como forma de relação e a percepção como fenômeno originário do ser-no-mundo.

Apesar da diferença entre a dialéctica de Hegel e a fenomenologia merleau-pontyana ser considerável, a verdade é que encontramos no francês semelhanças inesperadas, entre elas, a inevitável conexão ao mundo que, apesar de menos conhecida na filosofia de Hegel, está lá. Nos dois autores, *relacionamo-nos com o mundo através do corpo*⁹⁸⁹, condição através da qual, replica Merleau-Ponty, estamos “afundados”⁹⁹⁰ no mundo. Sendo o corpo, para Hegel, o outro de si do espírito (o sujeito), para o francês é ele mesmo o sujeito que, por meio da percepção – o “momento da dialéctica viva de um sujeito concreto”⁹⁹¹, *o acto corporal que revela o significado das coisas*⁹⁹² –, devém fenômeno *ser-no-mundo* ou, como o designa Eric Matthews, “sujeito-corporal”⁹⁹³. Esta tese supera a antinomia materialismo/mentalismo da psique e “sintoniza” – como o citámos de Hegel mais acima – o “*sentimento de interioridade com a experiência de viver o mundo*”⁹⁹⁴, aceitando que o sentimento de si *está* já no próprio acontecimento de viver. É

⁹⁸⁹ Greene, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, 1972, p. 86. Também, com Hegel, podemos testemunhar a importância da relação com os outros através do tocar, em Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 401-Z.

⁹⁹⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 236: “(...) je m’enfonce dans l’épaisseur du monde par l’expérience perceptive”.

⁹⁹¹ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 179: “La perception est un moment de la dialectique vivante d’un sujet concret, participe à sa structure totale, et, corrélativement, elle a pour object primitif, non pas le ‘solide inorganisé’ mais les actions d’autres sujets humains”.

⁹⁹² Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 215: “(...) l’on appelle justement perception l’acte dans lequel cette signification se révèle a moi”.

⁹⁹³ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 93: “(...) we will conceive of ourselves as what has been called ‘body-subjects’ (...)”.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 68. Veja-se a este propósito Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406.

precisamente esta intimidade corporal, rica em significado existencial, entre o sujeito e o que/quem o rodeia, que faz dele, mais que matéria, *fenômeno*, e da filosofia que trata dos fenômenos “uma fenomenologia”⁹⁹⁵. Segundo Geraets, e dentro desta concepção mundana de consciência, “falar da estrutura da acção é indicar a estrutura total do comportamento humano, onde a percepção, e a consciência enquanto perceptiva, é um momento. Para descobrir a estrutura da consciência, pelo menos nalguns dos seus momentos, é preciso partir dos caracteres descritivos da percepção”⁹⁹⁶, que *não é algo que se faça ou que aconteça a alguém, antes, é ligação anónima pré-pessoal à circunjacência*⁹⁹⁷.

Temos então a constatação de um campo humano uno, uma dimensão antropológica que, tal como em Hegel, supera as oposições⁹⁹⁸ entre o corpo, o psiquismo e o espírito, onde o homem aparece como relação e *estruturação dialéctica ou “transformação real”, concreta, do vivido como unidade de sentido e sela a ordem humana, consciência ou espírito*⁹⁹⁹. Entendendo o vivido, e a psique, como *experiência originária doada pela*

⁹⁹⁵ Ibidem: “Pour marquer à la fois l’intimité des objets au sujet et la présence en eux de structures solides qui les distinguent des apparences, on les appellera des ‘phénomènes’ et la philosophie, dans la mesure où elle s’en tient à ce thème, devient une phénoménologie, c’est-à-dire un inventaire de la conscience comme milieu d’univers”.

⁹⁹⁶ Ibidem, p. 70: “Parler de la structure de l’action, c’est indiquer cette structure totale de comportement humain, don’t la perception, et donc la conscience en tant que perceptive, est un moment. Pour découvrir la structure la structure de la conscience, du moins dans certains de ses moments, il faut partir des caractères descriptifs de la perception (...)”.

⁹⁹⁷ Dillon, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, I.U.P., Indiana, 1988, p. 56.

⁹⁹⁸ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 196. Ver também Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 103.

⁹⁹⁹ Ibidem. O autor refere que o espírito é, na verdade, “uma nova forma de unidade”. Geraets diz que, para Merleau-Ponty, “a ordem humana é consciência ou espírito”, uma nova realidade que surge para uma consciência (p. 75). Ver também p. 141: “C’est ici que la notion de forme permettrait une solution vraiment nouvelle. Applicable également aux trois champs qui viennent d’être définies, elle les intégrerait comme trois types de structures en dépassant les antinomies du materialism et du spiritualisme, du materialism et du vitalisme”.

*percepção*¹⁰⁰⁰ superamos as dicotomias filosóficas clássicas: a oposição entre a ideia e a coisa, entre o ideal e o concreto, entre o conhecido e o vivido, entre a síntese intelectual do objecto percebido e o objecto percebido, entre o *perspectivismo pensado e perspectivismo real*, entre a *consciência desligada*¹⁰⁰¹ – a do espectador estrangeiro – do mundo das coisas e a consciência imbricada, entre a *significação-coisa (ideia) e a própria coisa*¹⁰⁰², entre objectividade e subjectividade, entre *interioridade e exterioridade*¹⁰⁰³, entre o significado interindividual e o significado que provém da experiência perceptiva individual¹⁰⁰⁴, entre a consciência como *coextensiva ao mundo* – o mundo é conhecido como objecto: a consciência *coextende-se* – e a consciência como “parte do mundo”¹⁰⁰⁵ (que percebe o mundo porque o vive *por dentro*), entre alma e corpo, entre *naturante e naturado*¹⁰⁰⁶, enfim, entre espectador estrangeiro e sujeito que experimenta o mundo, experimentando-se a si próprio no mesmo gesto, na verdade, “a percepção, ela mesmo, apresenta o mundo e as coisas que exprimem os significados”¹⁰⁰⁷, ela faz o momento transcendental, a “operação originária”¹⁰⁰⁸ que reúne o todo real e instala um sentido.

¹⁰⁰⁰ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’  la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 105 e ss.

¹⁰⁰¹ Ibidem.

¹⁰⁰² Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 230.

¹⁰⁰³ Ibidem, p. 232.

¹⁰⁰⁴ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 111.

¹⁰⁰⁵ Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, 1953, p. 232.

¹⁰⁰⁶ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 241.

¹⁰⁰⁷ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 114: “(...) la perception, elle-même ‘présent’ le monde et les choses qu’expriment ces significations”.

¹⁰⁰⁸ Ibidem, p. 101. Para Geraets, a *estrutura*, no sentido merleau-pontyano, é o sentido instalado pela percep o. A essa opera o (a instala o do sentido existencial) chama, Geraets, “o verdadeiro transcendental”.

Deixa de haver, deste modo, mediante a ligação arcaica do corpo com tudo, “*filtro*” *entre nós e o mundo*¹⁰⁰⁹ – lugar que *apela à descoberta*¹⁰¹⁰ – antes, há entrelaçamento dialéctico, assim, “como o animal percebe segundo as formas prescritas pelo instinto, assim o conteúdo da percepção humana é tributário da estrutura da acção humana”¹⁰¹¹, ela apela, convocando novamente a *metáfora do campo de futebol*, ao desvendamento de si, de cada jogador, no campo mediante o entrelaçamento íntimo entre *acção, comportamento e consciência perceptiva*¹⁰¹², concepção que permite conceber o homem sem recorrer às “relações de exterioridade”¹⁰¹³, causalísticas, mecanicistas. Segundo M. Dillon, “o primado da percepção é que o mundo perceptual é a fundação de todo o conhecimento e acção, verdade e valor, ciência e cultura. É a fonte última e o referente final da cognição humana”¹⁰¹⁴.

O saber, segundo Merleau-Ponty, começa logo *no contacto perceptivo com o mundo*¹⁰¹⁵, donde o apelo fenomenológico de *regressar ao mundo vivido*, o momento fundador do cogito¹⁰¹⁶, o momento que faz nascer a consciência, a conexão corporal com

¹⁰⁰⁹ Ibidem, p. 236.

¹⁰¹⁰ Ibidem, p. 70.

¹⁰¹¹ Ibidem, p. 69: “Comme l’animal perçoit selon des formes prescrites par l’instinct, ainsi le contenu de la perception humaine est tributaire de la structure de l’action humaine”.

¹⁰¹² Ibidem, p. 70.

¹⁰¹³ Ibidem, p. 73: “(...) c’est la notion de structure qui doit permettre de concevoir l’homme autrement que par ces rapports d’extériorité”. Para Geraets, a análise freudiana reduz o comportamento humano a relações de causalidade.

¹⁰¹⁴ Dillon, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, 1988, p. 52: “The main thrust of the thesis of the primacy of perception is that the perceptual world is the foundation of all knowledge and action, truth and value, science and culture. It is the ultimate source and the final referent of human cognition”.

¹⁰¹⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 240: “Tout le savoir s’installe dans les horizons ouverts par la perception”. Ver no *La structure du comportement*, nas páginas 204 e 212 a referência à fundação da consciência no relacionamento perceptivo com o mundo. De acordo com o autor, o sentimento do corpo como meu, revelado na experiência perceptiva, trata-se, não de um pensamento, mas de uma mistura do corpo com o espírito, o verdadeiro acontecimento interior (o acontecimento da subjectividade), facto, que fez com que o corpo, para o fenomenólogo, seja o “indivíduo real” (ver páginas 184-185 do *La structure du comportement*). De referir que, também para Hegel, o conhecimento subjectivo é relevante (vid. supra notas 219 e 220).

¹⁰¹⁶ Dillon, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, 1988, p. 104, acerca da herança sartriana da concepção de cogito pré-reflexivo.

tudo: “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala e em relação ao qual toda a determinação científica é abstracta, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem”¹⁰¹⁷. O interesse relativamente à ideia de consciência misturada no mundo é análogo ao que nos desperta o do comportamento: a possibilidade de refutar que a causalidade psico-física: “no que diz respeito à consciência, é preciso concebê-la, não como uma consciência constituinte nem puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como *ser-no-mundo* ou existência”¹⁰¹⁸, por conseguinte, a separação consciência-mundo não existe, quer dizer, é impossível ao indivíduo suspender a relação com o mundo, fazer uma *epoché* total¹⁰¹⁹ porque estamos unidos ao mundo pelo “laço primordial” que fornece a experiência *donde nasce o pensamento humano*¹⁰²⁰. *Estamos misturados no mundo como se estivéssemos afundados em areia movediça*¹⁰²¹, ligação que inicia a vida da consciência, não apenas a espacialidade, mas também a temporalidade, pois, “a síntese

¹⁰¹⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. III: “Revenir aux choses mêmes, c’est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l’égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l’égard du paysage (...)”.

¹⁰¹⁸ Ibidem, p. 404: “En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d’un comportement, comme être au monde ou existence, car c’est seulement ainsi qu’autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de ‘localité’ “.

¹⁰¹⁹ Ibidem, p. VIII-XII.

¹⁰²⁰ Bernet, R., “The subject in nature: reflections on Merleau-Ponty’s *Phenomenology of perception*”, in *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, 1993, p. 57. A impossibilidade da redução total deve-se à natureza corporal e à sua ligação ao mundo: “(...) because of this natural ground of human existence”. Também encontramos esta asserção na *Antropologia* de Hegel, a saber, a presença da natureza pulsional ao longo das várias conformações ontológicas que o espírito experimenta durante o seu desenvolvimento.

¹⁰²¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 275. A ideia nuclear desta cogitação reside no facto de que há uma “camada originária do sentir que recuperamos sob a condição de coincidir verdadeiramente com o acto da percepção”. Sentimos a mistura originária com o mundo e captamos o seu sentido existencial (edificamo-nos como sujeitos).

perceptiva é uma síntese temporal”¹⁰²². Assim, ser-no-mundo é, para Merleau-Ponty, este *ser total*¹⁰²³, misturado num *mundo único onde se comunicam todas as consciências*¹⁰²⁴, rico em significado existencial que nasce da “experiência dos fenômenos”¹⁰²⁵, consideração que reverte a célebre frase de Descartes de “Penso, logo existo”, para, *existo, logo penso*¹⁰²⁶: “o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência”¹⁰²⁷. Como nos testemunha M. Dillon, *é o mundo percebido que funda e valida a verdade*¹⁰²⁸.

As coisas da envolvência, por seu lado, ganham “uma atmosfera de humanidade”¹⁰²⁹ que nasceu do valor utilitário para o sujeito, sentido que é originariamente *projecto humano*¹⁰³⁰, quer dizer, determinados objectos só passam a ser utensílios na medida em que, sendo objectos da sua intenção, são vividos e desvendados, numa relação que instala no indivíduo *uma perspectiva, um “ponto de vista”, um “horizonte de potencialidades”, um projecto de exploração continuado do mundo*

¹⁰²² Ibidem, p. 276: “mais la synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle (...)”. Ver também na p. 277: “Mon corps prend possession du temps, il fait exister un passé et un avenir pour un present, il n’est pas une chose, il fait le temps au lieu de le subir”.

¹⁰²³ Ibidem, p. 94.

¹⁰²⁴ Ibidem, p. 406.

¹⁰²⁵ Ibidem, p. 71: “L’expérience des phénomènes (...) c’est l’explicitação ou la mise au jour de la vie présicientifique de la conscience (...)”.

¹⁰²⁶ Ibidem, p. 438: “Ainsi ce n’est pas parce que je pense être que je suis certain d’exister, mais au contraire la certitude que j’ai de mēs pensées derive de leur existence effective. Mon amour, ma haine, ma volonté ne sont pas certains comme simples pensées d’aimer, de hair ou de vouloir, mais au contraire toute la certitude de ses pensées vient de celle des actes d’amour, de haine ou de la volonté don’t je suis sûr parce que je les fais”.

¹⁰²⁷ Ibidem, p. 439: “(...) le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendence du Je suis et la conscience à l’existence”.

¹⁰²⁸ Dillon, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, 1988, p. 51: “The perceived world is the foundation of all claims to truth and validity”.

¹⁰²⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, pp. 399-400. Segundo o autor, os objectos do mundo não se reduzem à sua constituição física, antes, estão, cada um, envolvidos com o homem como utensílio, existem e solicitam neste, comportamentos, ou seja, estão *entrelaçados na sua vida pessoal*: “Chacun des ses objects porte en creux la marque de l’action humaine à laquelle il sert. Chacun émet une atmosphère d’humanité (...)”.

¹⁰³⁰ Ibidem, p. 406.

*e de si próprio*¹⁰³¹ e a importância dada ao mundo deriva precisamente *dessa intimidade*¹⁰³², dessa co-pertença, diz Merleau-Ponty, um “sentido que transparece na intersecção das minhas experiências”¹⁰³³, o mundo, “o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas”¹⁰³⁴. A desordem mental não pode, como notamos, ser definida, como um processo convencionalizado resultante de uma subjectividade aquém do ser-no-mundo, de uma *reflexão teórica e ideal*¹⁰³⁵ que crie categorias nosológicas que analisem e ajuizem o sujeito fora do seu mundo, como também não se resume a definições biológicas, facto que obriga, como defendemos, a uma concepção de loucura ou desordem mental de carácter misto. O apelo fenomenológico a um “regresso à percepção é, pois, essencialmente um regresso do mundo constituído à consciência e aos seus fenómenos”¹⁰³⁶. É no fundo uma renúncia ao idealismo crítico que observamos na taxonomia psiquiátrica contemporânea, isto é, a aplicação de *significados ideais à psique*. Nesse sentido, a interpretação de Maria Paredes Martín, que a *consciência humana deve ser pensada desde a sua origem mundana como consciência em situação ou projecto intencional de mundo*¹⁰³⁷: “na filosofia de Merleau-Ponty não há somente fenomenologia, pois o seu pensamento está em boa parte configurado com uma filosofia

¹⁰³¹ Ibidem, p. XVI. Ver também o prefácio à *La structure du comportement*, 1953, p. VIII, redigido por A. Waelhens.

¹⁰³² Ibidem.

¹⁰³³ Ibidem, p. XV: “Le monde phénoménologique, c’est, non pas de l’être pur, mais le sens qui transparaît à l’intersection de mes expériences et à l’intersection de mes expériences et de celles d’autrui, par l’engrenage des unes sur les autres”.

¹⁰³⁴ Ibidem, p. V: “Le monde (...) est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites”.

¹⁰³⁵ Ibidem, p. IV: “Ainsi la réflexion s’emporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable, en deçà de l’être et du temps”.

¹⁰³⁶ Geraets, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendentale, La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, 1971, p. 116: “Le retour à la perception est donc essentiellement un retour du monde constitué à la conscience et à ses phénomènes”.

¹⁰³⁷ Paredes Martín, M.D.C., *Teorias de la intencionalidade*, Ed. Síntesis, Madrid, 2007, pp. 164-165.

existencial entendida em sentido ontológico; a fenomenologia encontra-se – como em Heidegger – ao serviço de uma ontologia e de um logos do ser humano como ser-para-o-mundo (*être-au-monde*)¹⁰³⁸, justamente, o que nos lembra E. Matthews, que “ser-no-mundo, para Merleau-Ponty, é como participar de um diálogo com os objectos”¹⁰³⁹. Desse diálogo brota a significação. No entender de Merleau-Ponty, provém directamente da percepção corporal enquanto que para Hegel a conexão com o mundo é percebida e tratada ao nível do espírito – também ele já corporalizado – pois nem a matéria não tem significado por si própria nem o mundo é absolutamente incondicionado pois, se fosse, voltaríamos ao dualismo sujeito-mundo.

Tal como o espírito hegeliano, na sua profundidade antropológica, não é separado e independente do corpo, mas dialecticamente misturado, também aqui, na fenomenologia merleau-pontyana, a psique não é, na sua essência, independente do mundo, tese que recusa a exclusividade cerebral e afirma a sua natureza mista – que também deduzimos com Hegel, pois a dialéctica psíquica contém em si e para si o corpo, logo, porque este não existe suspenso num espaço virtual, o mundo –, assim, nas palavras de Maria Paredes Martín, a *fenomenologia da percepção sustenta que é através da percepção (corporal) que a consciência acede ao mundo e o mundo se concretiza como*

¹⁰³⁸ Ibidem, p. 165: “(...) en la filosofía de Merleau-Ponty no solamente hay fenomenología, ya que su pensamiento está en buena medida configurado por su compromiso con una filosofía existencial entendida en un sentido ontológico. Desde este segundo aspecto, la fenomenología se encuentra – como en Heidegger – al servicio de una ontología y de un logos del ser humano como ser-para-el-mundo (*être-au-monde*)”.

¹⁰³⁹ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 120: “Ser-no-mundo para Merleau-Ponty é como participar de um diálogo com objectos”. Ver ainda na página 118 que “o mundo tem sentido para mim porque estou envolvido nele, primordialmente de modo irreflectido, mas secundariamente de maneira reflectida. Por essa razão, os significados que os objectos do mundo têm para mim são dados a eles por mim ou por meus pensamentos sobre eles, mas descobertos nos próprios objectos”.

*consciência*¹⁰⁴⁰, facto, que faz da experimentação do mundo, relembremo-lo, “o verdadeiro transcendental”¹⁰⁴¹. Merleau-Ponty remata assim: “se ao paradoxo do tempo correlacionamos o do corpo, do mundo, da coisa, de outrém, compreendemos que para além (deles), nada há a compreender”¹⁰⁴². É, exactamente, dessa relação, irreduzível ao causalismo mecanicista, que nasce o *sentido existencial*¹⁰⁴³, acontecimento que *estrutura, no mesmo passo, a consciência*¹⁰⁴⁴. De forma que a intencionalidade ou modo de ser da consciência, revela ser o modo como a consciência vive o mundo: “para Merleau-Ponty a intencionalidade designa o *ser* da consciência, a constatação de que a consciência é *ser-para-o-mundo*”¹⁰⁴⁵. A relevância do conceito de intencionalidade é decisiva para definir *ser-no-mundo*, nas palavras de Merleau-Ponty, “a consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo”¹⁰⁴⁶ e “começa a manifestar-se no movimento, que não se pode explicar de forma reflexa ou causal, mas a partir da função simbólica dos movimentos corporais”¹⁰⁴⁷, quer dizer, do significado pessoal gerado na própria experiência vivida e da génese psíquica, que se retroalimentam entre si até ao ponto em que o gesto já possui o significado do mundo que o espera. A intimidade dialéctica entre

¹⁰⁴⁰ Paredes Martín, M.D.C., *Teorías de la intencionalidad*, 2007, p. 177-178.

¹⁰⁴¹ Ibidem, p. 174: “(...) el verdadero transcendental es la experiencia del mundo. Esta experiencia no es el yo, ni el mundo, sino el entrelazamiento de ambos en la percepción”.

¹⁰⁴² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 419: “(...) si nous rattachons au paradoxe du temps ceux du corps, du monde, de la chose et d’autrui, nous comprendrons qu’il n’y a rien à comprendre au-delà”.

¹⁰⁴³ Paredes Martín, M.D.C., *Teorías de la intencionalidad*, 2007, p. 174.

¹⁰⁴⁴ Ibidem, p. 171.

¹⁰⁴⁵ Ibidem, p. 180: “(...) mientras que para Husserl la intencionalidad es una característica descriptiva de la conciencia y de sus vivencias, para Merleau-Ponty la intencionalidad designa el ser de la conciencia, el hecho que la conciencia es ser-para-el-mundo”.

¹⁰⁴⁶ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 161: “La conscience est l’être à la chose par l’intermédiaire du corps”. É, justamente, por isso, que o autor sustenta que o sujeito se dirige às coisas e não às representações das coisas.

¹⁰⁴⁷ Paredes Martín, M.D.C., *Teorías de la intencionalidad*, 2007, p. 181: “(...) la intencionalidad comienza a manifestarse en el movimiento, el qual no puede explicarse sólo de un modo reflejo o causal, sino a partir de la función simbólica de los movimientos corporales”.

a percepção corporal, a consciência, a intencionalidade e o comportamento é manifesta na ideia de estarmos ancorados ao mundo pelo corpo, que é, “não só um sistema de posições actuais, mas também um sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras direcções”¹⁰⁴⁸, isto é, possibilidade simbólica. Na verdade, “a experiência motora do nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, ela fornece-nos uma maneira de ter acesso ao mundo, uma ‘praktognosia’”¹⁰⁴⁹.

A concepção de que há uma conexão entre a subjectividade e o mundo, já a encontráramos na *Filosofia do Espírito* de Hegel, assim, diz o filósofo, relativamente ao indivíduo: “o mundo exterior tem, portanto, os seus fios dentro dele de tal modo que constituem o que ele é para si próprio”¹⁰⁵⁰, por conseguinte, continua, se “estas ligações ao mundo desaparecerem”¹⁰⁵¹, o indivíduo “morre por dentro”¹⁰⁵². Assim, pensa Hegel, *o sujeito consciente e coerente consigo mesmo é aquele que, simultaneamente, põe em sintonia a sua intimidade racional e o mundo ao qual está conectado, de modo que, falhando essa organização interior, experimenta a contradição intra-psíquica*¹⁰⁵³, quer dizer, a loucura.

O corpo – diferente do modo como o concebe Hegel, que o vê, não como sujeito ou objecto, mas o outro integrante do processo psíquico que se relaciona ontológico-dialecticamente com a racionalidade como um particular relativamente ao universal –

¹⁰⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 165: “C’est que le sujet normal a son corps non seulement comme système ouvert d’une infinie de positions équivalents dans d’autres orientations. Ce que nous avons appelé le schéma corporel est justement ce système d’équivalences (...)”.

¹⁰⁴⁹ Ibidem, p. 164: “L’expérience motrice de notre corps n’est pas un cas particulier de connaissance; elle nous fournit une manière d’accéder au monde et à l’objet, une ‘praktognosie’ (...)”.

¹⁰⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406: “(...) Der Mensch (...) Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß was er für sich wirklich ist, aus denselben bestht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden (...)”.

¹⁰⁵¹ Ibidem.

¹⁰⁵² Ibidem.

¹⁰⁵³ Ibidem, § 408.

é o sujeito das intenções merleau-pontyano, o “agente intencional”¹⁰⁵⁴ ou sujeito da decisão que realiza “a unidade dos sentidos e a unidade do objecto”¹⁰⁵⁵, ou seja, constitui o meio da capacidade intelectual, e da sua ligação aos outros *na comunidade*¹⁰⁵⁶, instala-se o arco intencional que concretiza a “vida da consciência”¹⁰⁵⁷. Segundo R. Barbaras, o *ser-no-mundo* merleau-pontyano é *a relação de convivência entre o corpo e o mundo e aquilo que realiza o corpo como sujeito intencional*¹⁰⁵⁸, ao que acrescentamos o significado prático que nasce desse imbricamento, donde, a concepção de que ele é *o sujeito* da experiência perceptiva. Este facto permite à fenomenologia *reflectir filosoficamente sobre a vida irreflectida sem se colocar na posição de sujeito epistemológico afastado do mundo vivido*¹⁰⁵⁹, tese corroborada também por E. Matthews, que é o envolvimento perceptivo com as coisas e com os outros que *dá unidade ao mundo e estrutura a subjectividade*¹⁰⁶⁰, de cuja experimentação o sujeito ganha “significado prático, emocional, sensual e imaginativo”¹⁰⁶¹. Assim, deduzimos, a familiaridade entre o sujeito e o mundo não é de natureza oposicional, antes, é co-pertença, o

¹⁰⁵⁴ Paredes Martín, M.D.C., *Teorías de la intencionalidad*, 2007, p. 181: “(...) mi cuerpo es experienciado como mío en cuanto que lleva a cabo mis acciones (...) de ahí que sea posible considerarlo como agente intencional”. A autora acrescenta ainda o seguinte, na p. 182: “(...) no se trata de describir las intenciones o actos de las vivencias de la consciencia, sino la experiencia de la ‘puesta en forma’ de la actividad intencional, que implica siempre una unidad compleja mediante la qual la consciencia se encuentra inserta, es decir, ‘situada’ intencionalmente en el mundo”. A autora refere-se ao corpo, a “unidade complexa” que situa o sujeito no mundo.

¹⁰⁵⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 271: “Avec la notion de schéma corporel, ce n’est pas seulement l’unité du corps qui est décrite d’une manière neuve, c’est aussi, à travers elle, l’unité des sens et l’unité de l’object”. Ver também a página 272: “Mon corps (...) l’instrument general de ma ‘compréhension’ ”.

¹⁰⁵⁶ Dillon, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, 1988, pp. 113-114.

¹⁰⁵⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 158. O autor refere-se à vida da consciência como sendo sustentada por um arco intencional (constituído pela *unidade dos sentidos e da inteligência*) que nos situa, sob todos os aspectos, no mundo.

¹⁰⁵⁸ Barbaras, R., Merleau-Ponty, Ed. Ellipses, Paris, 1997, p. 19.

¹⁰⁵⁹ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁶⁰ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 120.

¹⁰⁶¹ ibidem, p. 117: “(...) experimento as coisas à minha volta não como objectos distanciados, mas como tendo significado prático, emocional, sensual e imaginário”.

que faz do homem, ser *con-formado* ao mundo, *ser-no-mundo*, sujeito-corporal que se antecipa aos estímulos: “o cérebro torna-se o lugar da enformação que intervém antes mesmo da etapa cortical”¹⁰⁶², isto é, o ser, porque é originariamente do mundo e tem, por isso, em si as categorias do mundo, antecipa-se e *concebe ele mesmo a forma daquilo que o vai atingir*¹⁰⁶³. Tal facto possibilita-lhe projectar-se *antecipando os estímulos*¹⁰⁶⁴. Por exemplo, antes de nos vestirmos já o corpo se posiciona, dirige-se ao vestuário, coloca os braços e ajeita o tronco de uma forma que revela a antecipação prática daquilo que ainda não fez, é como se se vestisse antes de se vestir. Esta conformação, engendrada pela corporalidade, que exprime a ontologia merleau-pontyana, a intimidade da co-relação com o mundo é, na verdade, hábito, evento que “tornou irreflectidas aquelas operações que, antes de se realizarem, requerem a reflexão”¹⁰⁶⁵. Neste sentido, acrescenta J. Russon, “Hegel completa este quadro no desenvolvimento do seu método de cognição, que é igualmente o viver e o conhecer do corpo: só assim o corpo pode ser reflexivamente abordado de um modo que faça justiça à vida, à *phusis*”¹⁰⁶⁶, conclusão que atingimos quando aprofundámos a

¹⁰⁶² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 89: “L’ ‘événement psychophysique’ n’est donc plus du type de la causalité ‘mondaine’, le cerveau devient le lieu d’une ‘mise en forme’ qui intervient même avant l’étape corticale, et qui brouille, dès l’entrée du système nerveux, les relations du stimulus et de l’organisme”.

¹⁰⁶³ Ibidem, p. 89: “La fonction de l’organisme dans la réception des stimuli est de pour ainsi dire de ‘concevoir’ une certaine forme d’excitation”. De acordo com Merleau-Ponty, na página 94, os reflexos, além da sua natureza fisiológica, também se ajustam ao sentido da situação vivida e “desenham à distância, a estrutura do objecto, sem esperar as suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos (...)”. A tradução é nossa.

¹⁰⁶⁴ Ibidem, p. 90: “(...) à la manière dont ma main circonviert l’objet qu’elle touche en avançant les stimuli et en dessinant elle-même la forme que je vais percevoir”.

¹⁰⁶⁵ Russon, J., *The self and its body in Hegel’s Phenomenology of Spirit*, U. T. P., Toronto, Canadá, 1997, p. 6: “(...) habits that precisely play the role of making unreflective those operations that formerly required reflection in order to be carried out”.

¹⁰⁶⁶ Ibidem, p.7: “(...) Hegel completes this picture in his development of the dialectical method of cognition, which is equally the living and the cognizing of the body: only thus can the body be reflectively approached in a way that does do justice to its life, its *phusis*”.

dialéctica imanente ao trilho antropológico da filosofia do espírito subjectivo e que faz justiça à concepção de que a razão humana, em Hegel, não se resume a uma entidade ideal, mas brota do diá-*logo* dialéctico intra-psíquico, facto que faz do conhecimento subjectivo, um momento da consciência (*Bewußtsein*). Nesse sentido, aquele gesto, o vestir-se, compreende-se, não como uma acção mecânica muscular, embora possua dimensão anatómica, mas atitude movida por uma consciência já misturada com o que vai fazer, razão pela qual, “ser uma consciência, ou antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”¹⁰⁶⁷.

Entre o sujeito e o objecto, ou na relação entre sujeitos, perspectiva Merleau-Ponty, estabelece-se uma união significativa profundamente íntima: o sujeito *faz os objectos serem* “aquilo que ele está destinado a confrontar. O reflexo, enquanto abertura ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objecto de conhecimento e enquanto é uma intenção do nosso ser total, são modalidades de uma visão pré-objectiva que é aquilo a que chamamos ser no mundo”¹⁰⁶⁸. O *cogito* humano surge, por consequência, no seio da fenomenologia francesa, como consciência afectada ou “*cogito sensível*”, capacidade intelectual não-abstracta ou *correlação sentir-pensar*¹⁰⁶⁹. Para Y. Thierry, o texto “*La Phénoménologie de la perception*” evidencia, justamente, esse facto: *é a experiência*

¹⁰⁶⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 113 : “Être une conscience ou plutôt être une expérience, c’est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d’être à coté d’eux”.

¹⁰⁶⁸ Ibidem, p. 94: “Le réflexe, en tant qu’il s’ouvre au sens d’une situation et la perception en tant qu’elle ne pose pas d’abord un objet de connaissance et qu’elle est une intention de notre être total sont des modalités d’une vue préobjectiva qui est ce que nous appelons l’être au monde”.

¹⁰⁶⁹ Thierry, Y., “Le ‘cogito’ comme expérience sensible”, in Barbaras, R., *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, P. U. F., Paris, 1998, p. 261.

*sensível que constitui originariamente a pessoa, e o “eu” do “eu penso”, longe de resultar de um acto intelectual, inscreve-se no plano da percepção, submergido nos fenómenos que o rodeiam*¹⁰⁷⁰, tese que concretiza o programa fenomenológico: “repõe as essências na existência e não pensa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir da sua facticidade”¹⁰⁷¹.

1.4 Percepção e Psicanálise.

Segundo o psiquiatra R. D. Laing, reunindo todos os principais elementos até aqui estudados, colado aos ensinamentos de Hegel, presentes na fenomenologia de Merleau-Ponty, a saúde psíquica e a capacidade para agir no mundo estão directamente relacionadas com a noção de um *si-mesmo verdadeiro, um sujeito que conseguiu conceber uma interioridade consciente que não está divorciada da sua corporalidade*¹⁰⁷².

Na profundidade antropológica que estudámos com Hegel estava já inscrita essa concepção mista da natureza humana, a ideia de um Eu sensível ou de um corpo espiritualizado, chegando mesmo a falar de uma “Fisiologia psíquica” onde seria possível “investigar a corporalização assumida pelas determinações espirituais, especialmente as afecções”¹⁰⁷³. Segundo Laing, tendo

¹⁰⁷⁰ Ibidem, p. 259.

¹⁰⁷¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 1: “(...) La phénoménologie, c’est l’étude des essences (...) c’est aussi une philosophie qui replace les essences dans l’existence et ne pense pas qu’on puisse comprendre l’homme et le monde autrement qu’à partir de leur ‘facticité’ (...)”.

¹⁰⁷² Laing, R. D., *The divided self*, Phanteon Books, Nova Iorque, 1960, p. 173: “(...) the divorce of the self from the body is (...) the essential dilemma”.

¹⁰⁷³ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 401: “(...) psychischen Physiologie (...) bestimmter die Verleiblichung zu betrachten, welche sich geustige Bestimmungen insbesondere als Affekte geben”.

como referência Hegel, *quando não acontece a concepção do todo espírito-corporal, o agir humano é falso*¹⁰⁷⁴.

O agir humano que, no estudo da fenomenologia de Merleau-Ponty, vimos pertencer a uma estrutura por meio da percepção corporal, deixa perceber, como exemplo cotidiano, que o medo do escuro não corresponde ao “pensamento de ter medo do escuro”, tal como a tristeza por desamor não é, nem um pensamento ou um juízo encerrado no interior do indivíduo que sofre por amor, nem um efeito neurobiológico, mas é significado existencial colhido do relacionamento pessoal, experiência vivida, acontecimento ou afecção real que justifica a concepção de que “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem”¹⁰⁷⁵. Quer a profundidade antropológica hegeliana, na dialética conceptiva do espírito na sua imediatidade, quer a pertença ao todo do mundo, na fenomenologia merleau-pontyana, contribuem para a nossa argumentação: que não se conhece a psique humana estudando o metabolismo neurofisiológico, nem a subsumindo a um conjunto de categorias ideias pré-dadas, mas ela é dialética espiritual psíquica e fenomenológica, quer dizer, envolvimento perpétuo actualizável.

Assim, o conceito de *ser-no-mundo* merleau-pontyano, herdeiro do existencialismo heideggeriano, apresenta uma solução relativamente à natureza mista do fenómeno mundano “homem”: liga “a perspectiva idealista” – para a qual o homem é sujeito transcendental que se põe e põe o mundo através de uma consciência transparente e isenta de ambiguidades que também não é a de Hegel – e a “perspectiva realista, segundo a qual, as

¹⁰⁷⁴ Laing, R. D., *The divided self*, 1960, pp. 92-93.

¹⁰⁷⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 520: “L’homme n’est qu’un noeud de relations, les relations comptent seules pour l’homme”. Ver ainda: Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 31:“(…) uma descrição da experiência subjectiva não é uma descrição de algo puramente ‘interior’, mas de nosso envolvimento com o mundo (...)”.

consciências estão inseridas no tecido do mundo objectivo”¹⁰⁷⁶ como coisas sujeitas às leis naturais, quer dizer, supera e integra, mediante a corporalidade, numa só dimensão, a humana – tal como estudámos com Hegel relativamente ao par antropológico razão–natureza –, justamente, os elementos que pareciam opostos: a consciência e o mundo. Trata-se de uma relação psicanalítica, a da mente com o corpo, resolvida por Hegel, tratada por Freud, consolidada por Laing, testemunhada agora também por Eric Matthews: “a maior parte dos problemas práticos relativos ao tratamento da desordem mental resultam de uma concepção errada da natureza da relação entre o mental e o físico”¹⁰⁷⁷. Considerando-os interdependentes, no fenómeno *ser-no-mundo*, rejeitamos, numa primeira fase, a aplicação do mecanicismo causal à consciência e apresentamos *a subjectividade como forma de relação no mundo, com as coisas e com os outros sujeitos*¹⁰⁷⁸.

Se, como o diz Lefeuve, *a subjectividade* “cobre todo o campo da psicanálise”¹⁰⁷⁹, a intencionalidade, porque conecta dialecticamente o corpo ao mundo por meio da percepção, joga, na fenomenologia merleau-pontyana, um papel determinante: “a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um ‘arco intencional’ que projecta em torno de nós, o nosso passado, o nosso futuro, o nosso meio humano, a nossa situação física, a nossa situação ideológica, a nossa situação moral, ou seja, faz com que estejamos situados

¹⁰⁷⁶ Ibidem, p. 489: “(...) la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi”.

¹⁰⁷⁷ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 71: “(...) most of the practical problems about the treatment of mental disorder are the result of philosophical misconceptions about the nature of this general relation between mental and physical”.

¹⁰⁷⁸ Ibidem, p. 88: “Subjectivity, or mind, is not something detached from the world, but part of the world, interacting with objects rather than simply contemplating them”.

¹⁰⁷⁹ Lefeuve, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, Université de Lille III, 1977, p. 256: “(...) la fonction subjective qui recouvre tout le champ de la psychanalyse (...)”.

sob todos esses aspectos”¹⁰⁸⁰. Por isso, trata-se da *relação directa entre a instalação da doença e a alteração do arco intencional*¹⁰⁸¹, no fundo, o modo particular como cada sujeito se projecta no *encontro com as coisas e com os outros*, “ek-stase”¹⁰⁸². Matthews representa-o assim: *dois indivíduos podem estar apaixonados pela mesma mulher, Helena, mas o objecto da sua intencionalidade, ela própria, Helena, pode ser diferente*¹⁰⁸³, quer dizer, cada um “vê”, percebe e vive, ou seja, conforma-se com Helena, distintamente ou, de outra forma ainda, cada qual dos apaixonados, relaciona-se, projecta-se, percebe, sente e constrói um mundo com Helena, de forma particular, a sua, justamente, porque se conformam intencionalmente, de modo distinto. Podemos dizê-lo ainda de outro modo, Helena solicita neles intenções, desejos, pensamentos, valores, projectos e mundos *sui generis*, precisamente o que nos afirmou Matthews, ou seja, do ponto de vista fenomenológico, *o sujeito percebe o mundo de uma perspectiva, a sua, aquela que o envolvimento perceptivo lhe dá, ou deu, a viver*¹⁰⁸⁴.

Esbatemos, perante estas cogitações, a concepção idealista de “realidade objectiva”, que desconsidera o valor da subjectividade, isto é, da percepção subjectiva, na elaboração do conhecimento mesmo, na pragmática e na construção social. A discussão com Hegel é pertinente porque se, por um lado, Merleau-Ponty dá primazia total à corporalidade na elaboração da consciência, Hegel, apesar da edificação da consciência ser um

¹⁰⁸⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 158: “(...) la vie de la conscience – vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive – est sous-tendue par un ‘arc intentionnel’ qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports”.

¹⁰⁸¹ Ibidem.

¹⁰⁸² Ibidem, p. 490: “Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne devait être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase (...).

¹⁰⁸³ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, pp. 76-77.

¹⁰⁸⁴ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 66.

acontecimento racional, ao qual não é possível escapar em virtude do carácter *sui generis* da especial natureza humana, preserva no seu núcleo antropológico, subjectivo, como factor determinante, essa mesma corporalidade pulsional, como inconsciente, revisto por Freud, cem anos depois. Tal facto faz de Hegel, não um idealista puro ao estilo cartesiano ou fichteano, mas um filósofo completo que dominou o turbilhão cultural da sua época, um humanista que, só depois de fundar a natureza mista da consciência projectou, no mundo, o construtor das sociedades, o espírito na sua conformação objectiva. Este é já, na sua base, em primeiro lugar, subjectivo, tese que engloba a noção merleau-pontyana de que a ciência é uma “expressão segunda”¹⁰⁸⁵ do existir humano que polariza *a vida mental em circuitos metabólicos e subordina a consciência às leis da causalidade material*¹⁰⁸⁶, precisamente o que advoga a concepção psiquiátrica de índole biológica¹⁰⁸⁷.

No mesmo sentido, pensa Matthews, a percepção, porque vincula o corpo aos outros corpos e aos outros seres do mundo, que *motiva*¹⁰⁸⁸ o agir, funda a consciência subjectiva como *sujeito-corporal-no-mundo* dotando-a de perspectiva e projecto pessoal, raciocínio que, insistamos, rejeita a subordinação do comportamento ao pensamento causal: “o comportamento é, por assim dizer, internamente dirigido e não causado externamente”¹⁰⁸⁹, sublinhando ainda a força da motivação interior

¹⁰⁸⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, pp. II-III: “Tout l’univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d’abord cette expérience du monde dont elle est l’expression seconde”. Ver ainda Matthews, *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 24.

¹⁰⁸⁶ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 92.

¹⁰⁸⁷ Bolton, D., *What is mental disorder? An essay in philosophy, science and values*, 2008, p. xxiii.

¹⁰⁸⁸ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, pp. 67-68.

¹⁰⁸⁹ *Ibidem*, p. 81: “(...) o comportamento é, por assim dizer, internamente dirigido e não causado externamente”.

à conduta. “Os meus movimentos não são, segundo esse modo de pensar, mera resposta a estímulos externos, mas expressão do meu propósito de caminhar até um certo lugar”¹⁰⁹⁰, justamente, o que nos testemunha Lefevre, que “no fundo de toda a experiência está uma consciência que se articula e apoia em certas referências mundanas”, *a partir donde se projecta para explorar o mundo*¹⁰⁹¹, quer dizer, remata Merleau-Ponty, a concepção de que “somos do começo ao fim, relação ao mundo”¹⁰⁹². Trata-se de uma afirmação que aponta à inexorabilidade da ligação perceptiva que, *de modo surdo, atinge a existência sem que esta possa escapar*¹⁰⁹³. Este “fluxo de vida pré-pessoal” é a “função primitiva da existência”¹⁰⁹⁴, ou seja, a “dimensão interna”¹⁰⁹⁵ que dota o homem de categorias práticas que lhe amparam o contínuo desvendamento de si no mundo, geram a função subjectiva e fazem dele *sujeito do desejo e da imaginação*¹⁰⁹⁶.

Encontramos na relação entre o que o sujeito é, e aquilo que pode e deseja vir a ser, ou seja, entre o corpo-sujeito que experimenta o mundo e o modo como se conforma e projecta para o que ainda não o atingiu, precisamente, o patamar fenomenológico da dinâmica da subjectividade. Lefevre caracteriza essa dimensão notando a presença de uma reversibilidade – revelando que o diálogo do sujeito-corporal consigo próprio é sempre um diálogo com o mundo; é de

¹⁰⁹⁰ Ibidem: “(...) os meus movimentos não são, segundo esse modo de pensar, mera resposta a estímulos externos, mas expressão de meu propósito de caminhar até certo lugar (...)”.

¹⁰⁹¹ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 257.

¹⁰⁹² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. VIII.

¹⁰⁹³ Lefevre, *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 252: “Ce flux de la vie pré-personnel qui sourd en chaque existence sans qu'elle ne puisse y échapper (...)”.

¹⁰⁹⁴ Ibidem, p. 256.

¹⁰⁹⁵ Ibidem, p. 263.

¹⁰⁹⁶ Ibidem, p. 262.

sublinhar que a dialéctica do *ser-no-mundo* já existia em Hegel¹⁰⁹⁷, com a diferença de que na fase psíquica do espírito, mais profunda, o mundo vivido é o corpo – entre o corpo presente observável e a sua virtualidade, como “um movimento de espiral de recuperação e progresso”¹⁰⁹⁸, um corpo que, à medida que experimenta o mundo, cria condições para o viver. Assim, diz Merleu-Ponty, “no próprio objecto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual”¹⁰⁹⁹.

Refere-se o fenomenólogo, quando fala de percepção, ao envolvimento do sujeito que temos *por debaixo de nós*¹¹⁰⁰, “esse espírito cativo ou natural”¹¹⁰¹, o corpo, e à correspondente fundação ontológica que ele gera: fixa-se ao mundo e *faz aparecer a dimensão espacial e temporal*¹¹⁰². Aparece, assim, a percepção corporal, como o acontecimento subjetivo por excelência, o fenómeno ontológico anterior a toda e qualquer operação lógica operada pela objectividade científica, ela é “o

¹⁰⁹⁷ Lewis, T. A., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, 1999, p. 54, como observámos na nota 363.

¹⁰⁹⁸ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 263: “(...) le corps visible et le corps virtuel se recouvrent exactement pour se décentrer et se recouvrir à nouveau, et ainsi de suite selon un mouvement de spirale de récupération et de progrès”.

¹⁰⁹⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 269: “(...) la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle”. Visamos enfatizar que o homem, para Merleau-Ponty, nasce como sujeito, da relação com o que o rodeia, argumento que, no nosso entender, destrói a pretensão da psiquiatria poder “tratar” as desordens mentais recorrendo a intervenções exclusivamente farmacológicas apontadas à fisiologia cerebral. Esta frase é nuclear quanto à argumentação de que a percepção ocupa um lugar fundamental no conceito de *ser-no-mundo* porque é justamente porque o ser percebe, que está ancorado ao mundo, e, só porque está ligado ao mundo, percebe.

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 294: “Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là (...)”. Esse sujeito “por debaixo” é o corpo. Ver ainda a página 294: é o corpo que dá sentido a todas as percepções posteriores. Ele é o primeiro contacto com o mundo, o vínculo irreflectido, cego, donde brota a subjectividade e donde emerge todo o pensamento: “(...) c'est mon corps (...) une communication avec le monde plus vieille que la pensée”.

¹¹⁰¹ *Ibidem*, p. 277.

¹¹⁰² *Ibidem*, p. 277: “(...) não haveria o presente, quer dizer, o sensível com a sua espessura e a sua riqueza inesgotável, se a percepção, para falar como Hegel, não conservasse um passado na sua profundidade presente, e não o contraísse em si”. A tradução é nossa.

primeiro poder sobre o mundo”¹¹⁰³, tese central merleau-pontyana, de que o corpo é “o sujeito da percepção”¹¹⁰⁴, ou ainda, o “fundo da minha vida, um ambiente geral para a coexistência do meu corpo e do mundo”¹¹⁰⁵. A noção de uma epifania ontológica parece fazer sentido: a sensorialidade acende a presença no mundo de tal forma que “os problemas relativos ao espaço de que sofrem os alucinados visuais não são devido a acidentes ou malformações sensoriais, mas reportam-se a um déficit grave do corpo relativamente à sua vocação ontológica”¹¹⁰⁶, quer dizer, se é verdade que é o mundo, ao qual o indivíduo se conforma e com o qual, devido à capacidade adaptativa, vive simbolicamente, é ele, na perspectiva merleau-pontyana, que “estabelece os meus padrões”¹¹⁰⁷, portanto, quando fico privado dele, a vocação, o desejo conceptivo que dá vida ao projecto antropológico, a chama ontológica, perdeu fulgor, bloqueou ou, pelo menos, vive amputada.

Sendo a *Phénoménologie*, “uma denúncia de que a percepção é uma maneira de conhecer sem referência a qualquer ponto de vista”¹¹⁰⁸, o modo “secreto”, particular, mas aberto, próprio de cada indivíduo, é justamente essa dimensão carnal e ambígua que

¹¹⁰³ Ibidem.

¹¹⁰⁴ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 260: “(...) parce que nous avons rejeté le formalisme de la conscience, et fait du corps le sujet de la perception”.

¹¹⁰⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 290: “(...) un sol perceptif, un fond de ma vie, un milieu général pour la coexistence de mon corps et du monde”.

¹¹⁰⁶ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 247: “(...) les troubles de l'espace dont souffrent les hallucinés visuels ne sont pas à mettre au compte d'accidents visuels ou de malformations sensorielles, masi sont à rapportter à un déficit grave du corps dans ses rapports à sa vocation ontologique”.

¹¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 243. O autor pretende mostrar que a experiência do mundo (neste caso refere-se à motricidade) vai estabelecendo os padrões do ser-no-mundo: “(...) la motricité (...) à chaque moment établit mès étalions de grandeur, l'amplitude variable de mon être au monde”. De acordo com Merleau-Ponty, na página 244, referindo-se às cores, o corpo já se conforma a elas (ao mundo) antes mesmo de as ver: “La couleur, avant d'être vue, s'annonce alors par l'expérience d'une certaine attitude du corps (...)”.

¹¹⁰⁸ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 245: “Toute la Phénoménomenologie est une dénonciation de la perception comme matière de connaître sans reference à aucun point de vue (...)”.

dá à consciência a *possibilidade do erro*¹¹⁰⁹ – exactamente como víramos com Hegel –, a certeza do mistério e da incerteza, próprios do humano, “anteriores às ilusões objectivantes”¹¹¹⁰, que habitam, desde o interior, a *dialéctica do desejo* que a Psicanálise e a Filosofia querem “exumar”¹¹¹¹ de modo a compreender, justamente, a dor e a angústia resultantes da anquilose psíquica de que padecem todos aqueles que experimentam os desequilíbrios da existência. Assim, requer-se uma compreensão que “aponta para trás de si mesma”¹¹¹², para o ser da profundidade, o ser carnal, *ambíguo*¹¹¹³, o ser-relação que nasce da ancoragem perceptiva com o mundo, o ser que *é-nas-coisas-mesmas* (*ser-no-mundo*) que se abre ao “imaginário e às recordações e, numa etapa posterior, à vida da linguagem e da fala”¹¹¹⁴; “posterior”, exactamente porque a primazia ontológica está no vínculo sensorial, que “não é uma matéria indiferente e um momento abstracto, mas uma das nossas superfícies de contacto com o ser, uma estrutura da consciência”¹¹¹⁵, tese que lhe permite afirmar que “todo o saber se instala nos horizontes abertos pela percepção”¹¹¹⁶. Esse “saber” emerge *na relação corporal, aberta, com o meio circunjacente, onde o ser brota como subjectividade e comportamento, acontecimento ontológico primordial da*

¹¹⁰⁹ Ibidem, p. 249: “(...) la conscience est sujette à erreur (...)”.

¹¹¹⁰ Ibidem: “Au-dessous de la conscience claire (...) une autre zone de la vie qui est antérieure au système perception-conscience et qui est pourtant habituellement masquée par les illusions objectivantes”.

¹¹¹¹ Ibidem, p. 247: “(...) nous avons affaire à une dimension secrète du monde qui se donne par là à la perception (...) qu’il revient à la philosophie d’exhumer (...)”.

¹¹¹² Ibidem, p. 250: “(...) la Gestalt est au contraire une ouverture au monde. Elle pointe en arrière d’elle-même (...)”.

¹¹¹³ Ibidem, p. 254.

¹¹¹⁴ Ibidem, p. 263: “(...) l’ouverture à l’être (...) s’ouvrir à la vie de l’imaginaire et du souvenir et, dans une étape encore ultérieure, à la vie du langage et de la parole”.

¹¹¹⁵ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 256: “La sensation telle que nous la livre l’expérience n’est plus une matière indifférente et un moment abstrait, mais une de nos surfaces de contact avec l’être, une structure de conscience (...)”.

¹¹¹⁶ Ibidem, p. 240: “(...) un champ perceptif (...) il vient sans cesse assaillir et investir la subjectivité comme les vagues entourent une épauv sur la plage. Toute le savoir s’installe dans les horizons ouverts par la perception”.

*significação*¹¹¹⁷ e é a “função subjectiva”¹¹¹⁸, a partir de cuja introspecção conhecemos com maior profundidade *os desequilíbrios da existência como as alucinações ou as psicoses*¹¹¹⁹.

A gênese da subjectividade a que nos referimos, encontramos-la, logo no início do “La Phénoménologie de la perception”: “eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente não me experimentasse existente no acto de a apreender”¹¹²⁰. Assim, é-se consciência experimentando, “enquanto algo tem sentido para mim”¹¹²¹, enquanto “algo” do mundo me faz ser uma consciência existente num mundo que eu descubro vivendo, facto ontológico por excelência. Procuo o mundo para me encontrar a mim mesmo, logo, digo que ele é o “horizonte permanente das minhas cogitações”¹¹²², no fundo, o horizonte de mim mesmo. O mesmo no-lo testemunha Thierry: *o cogito é experiência sensível e o pensamento é instituído pela relação primordial, perceptiva, corporal e dialéctica com o mundo circunjacente*¹¹²³. Confirma assim o argumento de Merleau-Ponty, que “não há juízo que não brote da própria configuração dos fenómenos”¹¹²⁴, da envolvência no mundo e que “a consciência que tenho de ver ou sentir não é uma notação passiva de um acontecimento psíquico fechado em si mesmo”¹¹²⁵.

¹¹¹⁷ Buchanan, B., *Onto-ethologies: The animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, 2008, p. 115.

¹¹¹⁸ Lefeuve, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 256.

¹¹¹⁹ Ibidem.

¹¹²⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. III: “(...) je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir (...)”.

¹¹²¹ Ibidem, p. VI: “En tant que je suis conscience, c'est à dire en tant que quelque chose a sens pour moi (...)”.

¹¹²² Ibidem, p. VII: “Le monde (...) je le redécouvre en 'moi' comme l'horizon permanent de toutes mēs cogitationes (...)”.

¹¹²³ Thierry, Y., “Le ‘cogito’ comme expérience sensible”, 1998, p. 265.

¹¹²⁴ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 431: “(...) pas de jugement qui ne jaille de la configuration même de phénomènes (...)”.

¹¹²⁵ Ibidem: “La conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même (...)”.

O amor, como alternativa ao exemplo da tristeza, não é “uma coisa escondida num inconsciente, nem tão pouco um objecto diante da minha consciência, é o movimento pelo qual eu me voltei para alguém”¹¹²⁶, uma “maneira de nos reportarmos ao mundo”¹¹²⁷. A consciência, diz ainda Merleau-Ponty, referindo-se à sua gênese afectiva, não é uma “potência constituinte”, ela é “a própria efectuação”¹¹²⁸, o próprio acto de perceber. Assim, ela só pode ser *no mundo*, onde há coisas e pessoas para perceber. Portanto, “o que descubro e reconheço pelo *cogito* não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenómenos a ‘estados de consciência privados’, o contacto cego da sensação consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenómenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo –, é o movimento profundo de transcendência que é o meu próprio ser, o contacto simultâneo com o meu ser e com o ser do mundo”¹¹²⁹.

Yves Thierry resume assim esta perspectiva: “não é o pensamento, mas o ‘eu’ do ‘eu penso’ que se vê assim secundarizado e como que submergido na ordem da percepção”¹¹³⁰. Esta concepção participada do pensamento, segundo a qual “não existe sujeito pensante independente das relações entre o corpo e

¹¹²⁶ Ibidem, p. 436: “L’amour (...) n’est pas, depuis le début, une chose cachée dans un inconscient, c’est le mouvement par lequel je me suis tourné vers quelqu’un (...)”.

¹¹²⁷ Ibidem, p. 437: “Si la sexualité est (...) une des manières que nous avons de nous rapporter au monde (...)”. O autor refere-se, nesta passagem, à intencionalidade. Citámo-la porque consideramos que se trata também (tal como para o amor), no fundo, do carácter intencional do *ser-no-mundo*, um modo de nos projectarmos no mundo, dando-lhe sentido.

¹¹²⁸ Ibidem, p. 431-432: “La conscience que j’ai de voir (...) c’est l’effectuation même de la vision”.

¹¹²⁹ Ibidem, p. 432: “Ce que je découvre et reconnais par le *Cogito*, ce n’est pas l’immanence psychologique, l’inhérence de tous les phénomènes à des ‘états de conscience privés’, le contact aveugle e la sensation avec elle-même, – ce n’est pas même l’immanence transcendental, l’appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, – c’est le mouvement profond de transcendence qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l’être du monde”.

¹¹³⁰ Thierry, Y., “Le ‘cogito’ comme experience sensible”, 1998, p. 259: “Ce n’est pas la pensée, mais plutôt le ‘je’ du ‘je pense’ qui se voit ainsi secondarisé et comme submergé dans l’ordre de la perception”.

o mundo”¹¹³¹, e a assunção de que o pensamento, diz agora Merleau-Ponty, “não se resume à elaboração e explicitação de significados”, mas, deve ser compreendido como *apreensão de um sentido dado na exploração corporal do mundo*¹¹³², que comprovamos, precisamente, na ideia de que *o pensamento onde cada “eu” se prova, participa já do mundo*¹¹³³. Citemos o parágrafo onde Merleau-Ponty resume o que dissemos: “se, reflectindo na essência da subjectividade, a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque a minha existência como subjectividade é uma e a mesma que a minha existência como corpo e a existência do mundo e que o sujeito que afinal sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo—aqui e deste mundo—aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído numa apreensão global, são o próprio corpo como corpo cognoscente”¹¹³⁴.

Esta dependência original do mundo, por parte da concepção de consciência, torna-se mais evidente quando recorremos ao exemplo clássico do “membro fantasma”, experiência na qual o sujeito adopta posições e atitudes corporais como se possuísse ainda o membro que efectivamente já perdeu; falamos de alguém que, apesar de desmembrado, posiciona-se e coordena os movimentos do seu corpo tentando executar tarefas que, na

¹¹³¹ Ibidem, p. 260: “(...) n’ existe pas de sujet pensant indépendant des relations entre le corps et le monde (...)”.

¹¹³² Ibidem, p. 262.

¹¹³³ Ibidem, p. 265.

¹¹³⁴ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 467: “Si, réfléchissant sur l’essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c’est que mon existence comme subjectivité ne fait qu’un avec mon existence comme corps et avec l’existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au coeur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c’est le monde lui-même contracté dans une prise global, c’est le corps lui-même comme corps-connaissant”. Esta « apreensão global » e este corpo que conhece e se conhece (no caso hegeliano, a cognição é espiritual) já estava na Filosofia de Hegel, como estudámos.

verdade, já não pode; o sujeito desta acção intencional, dirige-se ao mundo mantendo, na sua consciência, o “campo prático que tinha antes da mutilação”¹¹³⁵, quer dizer, conserva em si, na profundidade ontológica o mundo que o fez nascer como consciência, mundo esse, percebido pelo sujeito “inteiro”, mas que agora, após a mutilação, já lá não está, exactamente, porque, não sendo já o mesmo corpo, o mundo não é vivido do mesmo modo, é um mundo diferente (porque o corpo é diferente).

A referência à Psicanálise evoca a possibilidade universal da captura da consciência por um objecto, pessoa, lugar, uma música, imagem, enfim, um mundo algures no espaço ou no tempo passado ou, inclusivé, futuro, que abrem, ou mantêm – como no caso do mutilado – “aberto determinado campo prático”; quer no caso de um mundo falso que o sujeito insiste viver, quer no caso do mutilado, o trauma sobrevive, refere Merleau-Ponty, não como uma representação, mas como um “estilo de ser”¹¹³⁶, podemos dizer, de outro mundo.

O fenomenólogo traz à reflexão, ainda, o tópicos da sexualidade que, tal como o exemplo da cegueira, consolida o ponto de vista de que a psique não é produzida pelo cérebro como a insulina o é pelo pâncreas, convocando para o debate, um sujeito que sofreu um traumatismo craniano, Schnider¹¹³⁷, que possui uma lesão física evidente e outras, ocultas, neurológicas, que o impossibilitam de se relacionar com outras pessoas,

¹¹³⁵ Ibidem, p. 97: “(...) c’est garder le champ pratique (...)”. Merleau-Ponty diz ainda, por exemplo, na página 102 que, “na perspectiva do ser no mundo”, as vivências originárias do corpo, “mantêm o membro amputado, no círculo da existência”.

¹¹³⁶ Ibidem, p. 98: “L’expérience traumatique (...) est essentiel de ne se suivre que comme un style d’être (...)”.

¹¹³⁷ Paciente que Merleau-Ponty deu como exemplo, para ilustrar a ideia de que um traumatismo cerebral provoca algo mais que consequências físicas: altera a relação no mundo. Schnider sofreu uma lesão ao nível do lóbulo occipital que lhe provocou alterações neurológicas. De acordo com o autor, a explicação causal é insuficiente, o problema principal de Schnider é a incapacidade para se projectar corporalmente percebendo e percebendo-se como fenómeno mundano, ser-no-mundo.

portanto, que o incapacitam de aceder ao que lhe dá significado existencial, o mundo. Reforça-se, deste jeito, a tese de que a consciência, provindo da ligação ao mundo, *não se revê no pensamento causal*¹¹³⁸. Assim, “estar-no-mundo, como os seres humanos estão, não se resume a relações exteriores, mas, é estar imbricado activamente no mundo, de tal modo que faz com que os outros objectos tenham significado para nós”¹¹³⁹. Ainda sob o ponto e vista de Matthews, “estas relações, no mundo, activas e emocionalmente carregadas são aquilo que alguns filósofos, incluindo Merleau-Ponty, chamam dialécticas: há um certo diálogo, ou dialéctica, entre o sujeito e o objecto”¹¹⁴⁰, uma dialéctica possível devido ao envolvimento perceptivo do sujeito. Referindo-se à sexualidade, Merleau-Ponty, por um lado, reforça a ideia inicial da rejeição do idealismo puro dizendo que “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, faz-se no mundo e não numa consciência”¹¹⁴¹, por outro, abandona a concepção empirista afirmando que “a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar”¹¹⁴², no fundo, a sexualidade – modo de *ser-no-mundo* – não é apenas “orientada naturalmente para fins determinados, ela é o poder

¹¹³⁸ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 77.

¹¹³⁹ Ibidem, p. 86: “Being in the world in the way human beings are is thus not simply a matter of being one object among others: it is being actively engaged in the world, in ways which make other objects meaningful to us”.

¹¹⁴⁰ Ibidem, p. 87: “These active and emotionally charged relations to the world are what some philosophers, including Merleau-Ponty, as we shall see, would call ‘dialectical’: there is a kind of conversation or dialectic between subject and object”.

¹¹⁴¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 183: “La perception érotique n’est pas une cogitatio qui vise un cogitatum, à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non dans une conscience”.

¹¹⁴² Ibidem, p. 185: “(...) la vie sexuelle n’est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont la siège (...)”.

geral que o sujeito tem para aderir a diferentes ambientes”¹¹⁴³, ou seja, ao mundo, aos outros.

No entender de Matthews, o raciocínio neurocientífico, causalístico não *ajuda Schneider*¹¹⁴⁴ porque não deixa perceber que originariamente, o que lhe faz falta é a ligação aos outros seres humanos, a possibilidade sexual, mas que, tendo sofrido desestruturação perceptiva, Schneider *deixou de poder dar um sentido ao quotidiano*¹¹⁴⁵, perdeu “o poder de projectar diante de si um mundo sexual”¹¹⁴⁶. Segundo Lefeuvre, Merleau-Ponty “esforçou-se por enraizar o espaço na existência, pretende encontrar na sexualidade a pulsação mesma da existência apreendendo com ela, o tempo e os outros”¹¹⁴⁷. O tema da espacialidade colhe, aqui, apoio inequívoco: como não possui capacidade perceptiva, está desligado do que o rodeia, desse modo, tendo perdido capacidade para edificar um esquema corporal perspectivado, isto é, tendo perdido a noção da posição do seu corpo no espaço, Schneider usa o mecanismo do intérprete¹¹⁴⁸. Este, quando contacta com algo ou com alguém, transforma-o numa *representação intelectual ou desenho geométrico para ficar a saber que parte de si está a ser*

¹¹⁴³ Ibidem: “(...) la libido n’est pas un instinct, c’est à dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir general qu’a le sujet psychophysique d’adhérer à différents milieu (...)”.

¹¹⁴⁴ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, pp. 94-95: “(...) aceita que as desordens mentais do paciente têm uma explicação causal, baseada na neurofisiologia. Mas daí não segue que isso baste para termos uma correcta compreensão de seu estado (...) interfere com a sua capacidade de interagir normalmente, e como gostaria, com os outros seres humanos”.

¹¹⁴⁵ Lefeuvre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l’être et du langage*, 1977, p. 243.

¹¹⁴⁶ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 182: “Ce qui a disparu chez le malade c’est le pouvoir de projeter devant lui un monde sexuel (...)”.

¹¹⁴⁷ Lefeuvre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l’être et du langage*, 1977, p. 243: “(...) il s’est efforcé précédement d’enraciner l’espace dans l’existence, il veut á présent retrouver dans la sexualité la pulsation même de l’existence aux prises avec elle-même”.

¹¹⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 271: “Les sens se traduisent l’un l’autre sans avoir besoin d’un interprète, se comprennent l’un l’autre sans avoir á passer par l’idée”.

*tocada*¹¹⁴⁹, quer dizer, conceptualiza as suas vivências, *subsumindo-as numa categoria*¹¹⁵⁰ mediante um acto intelectual que obriga o sujeito a recorrer à lógica ou a uma função simbólica independente da corporalidade, a *linguagem*¹¹⁵¹. Assim, por exemplo, Schnider primeiro concebe intelectualmente o que vive e só depois é que procura viver aquilo que acabou de conceber. Na verdade, não tendo outra hipótese porque está desligado do mundo, torna-se o espectador estrangeiro de que falava Merleau-Ponty, sujeito suprasensível que se falseia a si mesmo, isto é, falseia as suas vivências, gesto que também encontramos no pensamento de Laing: que *a consciência esquizóide, estando interiormente desconectada, falseia os próprios actos*¹¹⁵². A desconexão perceptiva com o que o rodeia, tendo-o obrigado a criar um filtro entre ele e o mundo de modo a que a consciência não se desvaneça no espaço e no tempo, obriga-o a relacionar-se de modo mecânico: conhece os objectos que o rodeiam, não pela ligação sensorial, mas por *dedução abstracta, sem que o contacto sensorial desperte a intencionalidade e a capacidade de agir recebendo*¹¹⁵³ que caracteriza a normalidade de uma consciência relacionada capaz de unificar “o nosso ser como um todo ser-corporal e o mundo”¹¹⁵⁴. Assim, uma desordem do pensamento mostra ser, no íntimo, um “distúrbio da relação pessoal com a realidade circunjacente”¹¹⁵⁵, de modo que, diz

¹¹⁴⁹ Ibidem, p. 126.

¹¹⁵⁰ Ibidem, p. 148: “ce qui compromet la pensée chez Schnider ce n’est pas qu’il soit incapable d’apercevoir les données concrètes (...) c’est au contraire qu’il ne peut les relier que par une subsumption explicite”.

¹¹⁵¹ Ibidem, pp. 147-148.

¹¹⁵² Conforme observámos na nota 1074.

¹¹⁵³ Ibidem, pp. 126-127.

¹¹⁵⁴ Matthews, E., “Merleau-Ponty’s body-subject and psychiatry”, 2004, p. 196: “(...) the ‘intentionality’ (...) is a relation, not just between ‘consciousness and its objects, but between our whole being as embodied creatures and the world”.

¹¹⁵⁵ Ibidem, p. 192: “(...) thought disorder (as in schizophrenia) is a disturbance in the person’s relation to surrounding reality (...)”.

Matthews, um comportamento prova ser uma resposta do indivíduo ao valor do significado que o contexto vivido tem, para o sujeito que o experimenta, facto que faz da conduta humana, a “expressão do modo de ser no mundo”¹¹⁵⁶.

Em jeito de encerramento, podemos afirmar, com Merleau-Ponty, que “os problemas não são problemas da mente ou do cérebro de Schnider, mas problemas de Schnider como pessoa, como sujeito-corporal”¹¹⁵⁷, um todo, pessoa no seu mundo. Estes são problemas do *ser-no-mundo Schnider*, com quem os objectos *deixaram de falar*¹¹⁵⁸, indivíduo que deixou de emitir “para além de si mesmo, significações capazes de fornecer armação a toda uma série de pensamentos e experiências”¹¹⁵⁹. Esta meditação diz da experiência perceptiva que ela “não é atenção passiva relativamente aos objectos exteriores, mas envolvimento activo do nosso ser total, como sujeitos dotados de corpo, no mundo que nos rodeia”¹¹⁶⁰, cuja falta desestruturou Schnider. Trata-se da impossibilidade de captar a “essência”¹¹⁶¹ e a “unidade intersensorial”¹¹⁶² do vivido, tendo ficado, em consequência,

¹¹⁵⁶ Ibidem, p. 194: “(...) behavior is above all that of the person (...) person’s mode of being in the world”.

¹¹⁵⁷ Ibidem, p. 195: “The problems are not problems of Schnider’s mind or brain, but of Schnider, and he is a person, a ‘body-subject’”.

¹¹⁵⁸ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 153. Ver também a página 154: “(...) le monde n’a plus pour lui de physionomie”.

¹¹⁵⁹ Ibidem, p. 147: “Les sens et en général le corps propre (...) émet au delà de lui-même des significations capables de fournir leur armature à toute une série de pensées et d’expériences”.

¹¹⁶⁰ Matthews, E., *Merleau-Ponty’s body-subject and psychiatry*, 2004, p. 196: “Perception or experience, Merleau-Ponty is saying, is not passive awareness of objects distinct from ourselves, but the active involvement of our whole being, as embodied subjects, with the world around us”.

¹¹⁶¹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 154: “Il y a donc chez le sujet normal une essence de l’histoire qui se dégage à mesure que le récit avance (...)”. O autor refere-se, neste trecho, à capacidade que um indivíduo “normal” tem, para captar a essência de uma história, em vez de uma soma de acontecimentos sem sentido. Mais à frente refere um outro exemplo: o da *apreensão global* do sentido de um instrumento musical por parte de um músico.

¹¹⁶² Ibidem, p. 160: “(.) l’unité intersensorielle d’un ‘monde’ (...)”. Merleau-Ponty refere-se à capacidade que os sentidos têm para nos conduzir à formação do mundo como unidade de sentido.

amarrado a uma soma de factos sem sentido humano, facto, que lhe provocou a perda de “liberdade”¹¹⁶³.

O estudo do caso Schnider deu a “perceber um novo modo de análise, a análise existencial, que ultrapassa as alternativas clássicas entre o empirismo e o intelectualismo”¹¹⁶⁴, uma abordagem que, considerando a ligação arque-ontológica do sujeito com o seu mundo, faz confundir *ser-no-mundo* com *mundo-no-ser*, recusa o mecanicismo psíquico que se alimenta no pensamento causal.

¹¹⁶³ Ibidem, p. 158: “(...) Schnider (...) ‘manque de liberté’, de cette liberté concrete que consiste dans le pouvoir général de se mettre en situation”.

¹¹⁶⁴ Ibidem: “L’étude d’un cas pathologique nous a donc permis d’apercevoir un nouveau mode d’analyse – l’analyse existencial – qui dépasse les alternatives classiques de l’empirisme et de l’intellectualisme, de l’explication et de la réflexion”.

CAPÍTULO 2

Limites do modelo psicofarmacológico do século XX

2.1 Crítica ao modelo científico da Psiquiatria.

Depois de conhecida a natureza antropológica do espírito, apreendidas as suas coordenadas existenciais e consolidada a crítica do modelo causal da *psique*, damos voz, e corpo, à crítica mais específica que o século XX dedicou à psiquiatria.

O tópico paradigmático do modelo mecanicista e mote para esta nossa apreciação crítica está na concepção de que *psique e cérebro são sinónimos*¹¹⁶⁵, defendida pelo modelo neuro-científico da psiquiatria que, nascida da metodologia científica da investigação médica, ávida pelas *regularidades do funcionamento orgânico*¹¹⁶⁶, capta os nexos funcionais inter e intra-orgânicos resumindo-os sob a forma de leis gerais. Seguindo a mesma lógica, a neurociência, partindo de leis fisiológicas, elabora um discurso *logicamente operativo*¹¹⁶⁷ que auxilia, na base, a actuação clínica relativamente ao psiquismo, cientificidade que, porque elimina as imprevisibilidades, fixando-se nas características testáveis e imutáveis, contribui, no caso das neurociências contemporâneas, para a rigidez e para o carácter enclausurado

¹¹⁶⁵ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 59: "(...) the mind-brain identity (...)".

¹¹⁶⁶ Richir, M., *Le corps, essai sur l'intériorité*, Ed. Hatier, Paris, 1993, p. 25: "(...) le corps physique est, depuis le XVII siècle, l'object de la science positive (...) d'observations et d'expérimentations (...) qui consistent à intervenir dans le système (...) afin d'en voir l'effect ou la reaction (...)".

¹¹⁶⁷ Ibidem, p. 27. É essa a ideia de *Indutivismo*, método que capta as regularidades da natureza, conjectura acerca da verdade e cria teorias: Berrios, G.E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 9.

das tipologias nosográficas que vai forjando, cuja consolidação científica obtém a partir da regra da circularidade. Querendo objectivar ao máximo o tópicos da pesquisa, “só coloca questões que pensa poder responder”¹¹⁶⁸, retirando do teste verificacionista as *imponderabilidades*¹¹⁶⁹ e tudo o mais que ponha em causa a obtenção do resultado pretendido, numa operação intelectual de abstracção que elimina *as variações de intensidade existencial individuais*¹¹⁷⁰.

É o que acontece, por exemplo, ao nível da investigação farmacológica. Segundo Carlos Pires, nas provas laboratoriais que visam testar a eficácia de um psicotrópico é usado o método “washout”¹¹⁷¹, no qual, durante o período experimental, quem *melhora tomando placebo, é afastado da pesquisa*¹¹⁷².

Não se reduzindo o agir humano¹¹⁷³ a interacções físico-químicas ou fisiológicas, deve ser reconhecido *em termos de significado subjectivo*¹¹⁷⁴ e, logo, a desordem mental, tem de ser reconhecida como a *ruptura do sujeito consigo mesmo e com o mundo circunvizinho*¹¹⁷⁵, como vimos com Hegel e com Merleau-Ponty.

¹¹⁶⁸ Ibidem, p. 27: “(...) la connaissance objective ne se pose que des problèmes qu’elle peut résoudre.”

¹¹⁶⁹ Ibidem.

¹¹⁷⁰ Michela, M. e Parisoli, M., *Penser le corps*, 2002, p. 57-58.

¹¹⁷¹ Washout: lavagem.

¹¹⁷² Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 82. O método que visa eliminar as pessoas que melhoram com os chamados “comprimidos de farinha” (placebo) chama-se *washout* (lavagem). Serve para controlar os resultados dos testes farmacológicos e funciona assim: antes da experimentação, todas as pessoas que vão participar tomam placebo durante 2 semanas; aqueles que começarem a sentir-se melhor não entram na experiência – que fica “lavada” de imponderáveis – que depois será publicada nas revistas científicas. Como o refere Carlos Pires, caso os resultados dos testes sejam negativos, não são publicados (o. c., p. 80). Não nos esqueçamos ainda que, quem avalia as “melhorias” é o próprio médico que conduz a experiência (o. c., p. 81) e o artigo científico.

¹¹⁷³ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 126: “(...) its relations with its environment are not merely passive responses to external objects but determined by its own purposes”.

¹¹⁷⁴ Ibidem, p. 126.

¹¹⁷⁵ Matthews, E., “Body-subject and psychiatry”, 2004, p. 193.

Para Matthews, a aceitação deste modelo e, com ele, o pressuposto científico da redução da vida psíquica ao *metabolismo biológico*¹¹⁷⁶ permitiu homologar uma depressão emocional a uma úlcera ou a uma otite. Eis o núcleo doutrinário da psiquiatria de feição naturalista: as desordens do foro afectivo, comportamental e existencial passaram a ser explicadas como disfunção bioquímica e ganharam estatuto de doença orgânica. Assim, tal como um acidente vascular cerebral¹¹⁷⁷, vulgo AVC, pode provocar incapacidades físicas, um *défice* ou um *excesso* na concentração sanguínea de uma determinada substância cerebral, um neurotransmissor¹¹⁷⁸, por exemplo, seria a causa responsável por uma *doença da mente observável no comportamento*¹¹⁷⁹.

Há, evidentemente, um suporte orgânico no sofrimento associado às desordens mentais, assim como também é conhecido que os neurotransmissores participam nas vias metabólicas do humor. Dizêmo-lo precisamente porque o nosso objectivo não é negar a comprovação, mas procuramos antes mostrar que é errado reduzir a consciência, saudável ou em sofrimento, à bioquímica, apresentando as consequências negativas dessa postura, afirmando a liberdade do espírito e obrigando a

¹¹⁷⁶ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 28: "The goals pursued by a biological organism (...) are rather biological than personal (...) to survive". Ver também Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 21: "All the talk about the biochemical imbalances is sheer speculation aimed at promoting psychiatric drugs".

¹¹⁷⁷ Fenómeno vascular que se caracteriza por um rebentamento da parede de um vaso sanguíneo do cérebro. O resultado é a falta de irrigação numa determinada área cerebral e o conseqüente dano ao nível dos órgãos efectores: dificuldade em mexer a mão ou fechar o olho, por exemplo.

¹¹⁷⁸ Guyton, A., *Tratado de fisiologia médica*, Ed. McGraw-Hill-interamericana de España, Madrid, 1989, p. 550. Neurotransmissores, são substâncias químicas que fazem a transmissão entre neurónios ou entre os neurónios e a célula efectora (muscular ou glandular, por exemplo). O resultado dessa transmissão é uma acção fisiológica: a condução da dor, contracção de um músculo ou a secreção de uma hormona. Exemplos de neurotransmissores: nicotina, GABA, serotonina, dopamina.

¹¹⁷⁹ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 104. A degeneração dos tecidos cerebrais devido a doença neurológica, origina, como é óbvio, perda ou diminuição das capacidades. Tornou-se lugar comum designar, à perda ou diminuição da capacidade intelectual, perceptiva e/ou cognitiva, *demência*. O erro está na associação conceptual: um desequilíbrio existencial, quotidiano, pode ser explicado e entendido, na nosografia psiquiátrica, como disfunção bioquímica, sendo assim, facilmente aceite como doença cerebral, ou, psiquiátrica.

repensar, não apenas o próprio conceito de doença mental como patologia neurofisiológica, como as práticas terapêuticas a ela aliadas.

A perspectiva causalística da teoria psiquiátrica chega a extremar-se no designado *materialismo eliminativo* que afirma que qualquer ciência que, ao explicar a vida mental, esteja fora do âmbito científico, é *Psicologia (folk)*¹¹⁸⁰, não serve para compreender o homem nem dá informação diagnóstica credível. Esta moldagem mecanizada dos fenômenos da existência humana parece poder calcular-se a partir de uma função “*f*” lógico-matemática unívoca, do gênero $f(x)=y$, aplicável universalmente em qualquer altura, a qualquer pessoa e com resultados uniformemente calculados. Isto acontece substituindo a variável “*x*” por um qualquer modo existencial – *agitado, violento, ansioso*, etc –, obtendo de seguida o resultado diagnóstico “*y*”, e também, por consequência nosológica, o *respectivo tratamento*¹¹⁸¹.

David Le Breton, nos artigos “A produção farmacológica de si”¹¹⁸² e “Manufatura de crianças”¹¹⁸³, revela indignação face ao *espírito gregário* (como lhe chamou Nietzsche) que tomou conta da sociedade e que, segundo ele, se rendeu ao discurso racional e técnico das ciências experimentais, aceitando diagnósticos psiquiátricos da mesma forma que aceita um diagnóstico gripal, passando, nessa perspectiva a monitorizar *o humor e a afectividade, por meio de drogas psicotrópicas, como se fossem estados febris*¹¹⁸⁴. Como nos mostra Carlos Pires, os fármacos têm vindo a ser usados como reguladores do humor, *cosméticos do*

¹¹⁸⁰ Ibidem, p. 10.

¹¹⁸¹ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 32: “(...) uma relação subtil que este manual (o D.S.M.) mantém entre as categorias de diagnóstico e a psicofarmacologia”.

¹¹⁸² Le Breton, D., *L’adieu au corps*, 1999, p. 51.

¹¹⁸³ Ibidem, p. 63.

¹¹⁸⁴ Ibidem, p. 61.

*comportamento e da personalidade*¹¹⁸⁵, arquitectos, diz Le Breton, de *identidades artificiais*¹¹⁸⁶, agentes principais da terapia psiquiátrica contemporânea, com enorme potencial, secundário e colateral, *altamente nefasto*¹¹⁸⁷, efeitos, alguns deles irreversíveis: inibem os mecanismos neurológicos naturais e substituem-se à vontade do sujeito, comprometendo, desde logo, o interrelacionamento e a autonomia, desregulando o existir e a relação do ser consigo mesmo e com os outros, numa perspectiva terapêutica que visa eliminar a suposta causa bioquímica¹¹⁸⁸ do sofrimento pessoal como se este nada tivesse que ver com significação subjectiva. Como sustenta Breggin acerca da edificação de sentido, a origem do problema depressivo além da dimensão biológica, nasce no *contexto vivido*¹¹⁸⁹, portanto, na relação de significação e organização ontológica do sujeito, tal como nos ensinara Hegel¹¹⁹⁰, e também Merleau-Ponty.

¹¹⁸⁵ Ibidem, p. 62. Ver também: Szasz, T., “Pharmacocracy: Medicine and politics in America”, S. U. P., 2001, in *The Myth of the mental illness*, p. xxii: “(...) the therapeutic state”.

¹¹⁸⁶ Ibidem, p. 55. Segundo o autor, os psicofármacos constroem personalidades inadaptadas ao mundo, os indivíduos usam-os como próteses bioquímicas de (pseudo)adaptação ao quotidiano. Ver ainda, Michela, M. e Parisoli, M., *Penser le corps*, 2002, p. 55. Segundo estes autores, a cientificidade médica tende a ver o homem como corpo-objecto.

¹¹⁸⁷ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 95 e seguintes: “(...) 300 pessoas morrem por ano nos EUA como resultado de reacções adversas (...) muitos dos efeitos adversos dos antidepressivos passam sem ser notados por afectarem sistemas corporais (sistema hematológico) (...) se acredita serem, apenas, mais um problema que a pessoa tem, ao invés de tal ser relacionado com o fármaco antidepressivo”. Ver ainda Pires, C., *E quando o rei vai nu. Os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*, Ed. Diferença, Leiria, 2003, pp. 158-164.

¹¹⁸⁸ Ibidem, p. 43 e seguintes. As hipóteses mais antigas sobre a etiologia da “depressão” sugeriram a falta de noradrenalina e serotonina. Depois, surgiu a hipótese de que o que estava afectado era o receptor celular para os neurotransmissores (não faziam efeito porque uma proteína específica da membrana celular do neurónio, responsável pela mediação bioquímica, estava alterada). A última versão, com uma abrangência enorme (porque, embora não se podendo provar, também não se pode negar), aponta para alterações genéticas.

¹¹⁸⁹ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 17: “Depression is not a disorder that can be separated from the context in which people live and make choices”.

¹¹⁹⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 408.

2.2 Crítica socio-política, filosófica e nosográfica da Psiquiatria.

2.2.1 Temas da Anti-psiquiatria.

Neste ponto, vamos abordar as principais reivindicações e discórdias veiculadas durante as últimas três ou quatro décadas do século XX, pelo movimento conhecido como *anti-psiquiatria*¹¹⁹¹, presente, principalmente, em Inglaterra e nos Estados Unidos da América, que clama pela transparência das relações entre a psiquiatria, as universidades¹¹⁹² e o serviço de saúde público, pela abolição das práticas neuropsiquiátricas invasivas e pelo esclarecimento conceptual da categorização nosológica, pois considera que se tornaram notórios factos inquietantes, como a permuta frequente dos critérios de diagnóstico e do nome das entidades nosológicas¹¹⁹³, a modificação de perspectiva terapêutica e o surgimento de um cada vez maior número de *novas doenças*¹¹⁹⁴, associadas directa ou indirectamente à indústria farmacêutica¹¹⁹⁵, a reinvenção da argumentação, a alteração das

¹¹⁹¹ Foi David Cooper (1931-1986), autor do livro "Psychiatry and anti-Psychiatry" (Ed. Paladim, 1967) quem inventou o termo. Afirmou, então, que a loucura e a psicose mais não são que produtos da relação de cada um ao mundo. Outros nomes que lhe surgem com frequência associados, são os de Michel Foucault, R. D. Laing e o de Thomas Szasz.

¹¹⁹² Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 3. Segundo este autor, são as companhias farmacológicas que sustentam as universidades e os centros de investigação. Falamos de biliões de dólares. Ilustremo-lo: logo que a *timidez* foi considerada uma desordem e, assim, integrada no manual psiquiátrico D.S.M., foi financiado um centro de investigação em Indiana (E.U.A.) cujo objectivo foi, justamente, procurar o gene da *timidez*.

¹¹⁹³ Ibidem, 2001, p. 19. Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 77.

¹¹⁹⁴ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, pp. 77 e 82. Exemplo: Síndrome pré-menstrual.

¹¹⁹⁵ Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, p. 150.

leis¹¹⁹⁶, a criação de especialidades dentro de especialidades¹¹⁹⁷ e a existência de “doenças” altamente contestadas, como o “síndrome pré-menstrual”, a “monomania afectiva” ou a pedofilia¹¹⁹⁸, além da infidável lista de características atribuídas a cada uma das centenas de entidades clínicas¹¹⁹⁹ oficiais – sinais, sintomas, epidemiologia e terapêuticas.

Segundo Carlos Pires, de acordo com este ponto e vista, há uma *lógica de poder médico-político*¹²⁰⁰ que estabelece nos cidadãos a crença de que o comportamento desequilibrado é uma doença cujo tratamento passa pela farmacoterapia controlada, por sua vez, pelas instituições do estado, e que tornou a psiquiatria numa disciplina médica omnipresente, que cobre praticamente *todas as áreas e formas*¹²⁰¹ da existência humana. A psiquiatria

¹¹⁹⁶ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 1.

¹¹⁹⁷ Exemplos: psiquiatria molecular, pedopsiquiatria, epidemiologia psiquiátrica.

¹¹⁹⁸ Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, pp. 27-28.

¹¹⁹⁹ Consultar *DSM-IV*, por exemplo, p. 745.

¹²⁰⁰ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, pp. 21 e 22: “(...) existe uma lógica política de poder (...) O que está em causa é o conjunto de circunstâncias que regulam e controlam estas práticas e regras”. Veja-se na p. 22: “E há situações incompreensíveis, que derivam de todo um sistema assente na crença de que a depressão é uma doença (referimo-nos à depressão mas, como é óbvio, a questão é a mesma relativamente às outras desordens psicológicas) e, sendo uma crença, é o médico quem a deve tratar. Porém, ao longo do presente livro irei mostrar, com toda a evidência, que assim não é (...) um sistema viciado por pressupostos sem fundamentação científica”.

¹²⁰¹ Stevens, L., “Schizophrenia, a nonexistent disease”, in *www.antipsychiatry.org*, 2009: “(...) is a nonspecific category which includes almost everything a human being can do, think, or feel (...)”. Segundo o autor, o manual *DSM-II* considerava como esquizofrénico, tanto, alguém “muito alegre” como “muito triste”.

Observe-se, como exemplo, algumas das “novas doenças”: desordem de ansiedade social, desordem de pânico, desordem de stress pós-traumático, desordem obsessiva-compulsiva, desordem de ansiedade generalizada, anorexia nervosa, bulimia, desordem dismórfica corporal, desordem da múltipla personalidade (ou desordem da identidade dissociativa), desordem do défice de atenção e hiperactividade, fibromialgia, síndrome da fadiga crónica ou lesão de stress repetido, etc (Radden, J., *The Philosophy of Psychiatry*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2004, p. 426). Além da quantidade de categorias psiquiátricas, surgiram ainda, como cogumelos, uma série de sub-especialidades, entre as quais, a psiquiatria da personalidade, da família, das drogas, da sexualidade, dos adolescentes, pedopsiquiatria, epidemiologia psiquiátrica ou ainda psiquiatria molecular. A expansão de uma área em várias sub-especialidades tem como efeito ontológico imediato, a aceitação (por parte da comunidade) da disciplina-mãe como verdade incondicional, que é, exactamente aquilo que alguns autores, estudados neste trabalho, questionam. Outro método que a psiquiatria encontrou para contornar as críticas e prolongar a expansão

toma sob sua alçada praticamente *todos os problemas do quotidiano vivido*¹²⁰², comportamental, relacional, interpessoal, social, ambiental, profissional, educacional, jurídica e biológica aos quais prescreve o padrão de normalidade. Dominando, assim, o poder sócio-cultural actual, diz Carlos Pires, a psiquiatria faz da pessoa, um *corolário nosológico*¹²⁰³ que, juntamente com a intimidade com que se relaciona com o poder público, leva a que o movimento *anti-psiquiátrico* (ou *critical psychiatry*) alegue que a sociedade está dominada por laboratórios internacionais mais interessadas no lucro do que no bem estar, que preferem “controlar o comportamento dos pacientes tornando mais fácil o seu domínio do que aliviar-lhes o sofrimento”¹²⁰⁴.

teórica foi conduzir a investigação para áreas muito pouco claras em termos de argumentação contestatária, como é o caso da Genética.

¹²⁰² Este é o modelo de Emil Kraepelin, referência para Karl Jaspers e principal fundador da psiquiatria moderna: a psicofarmacologia e a genética psiquiátrica. Foi o impulsionador da visão biologista e genética dos problemas psicológicos. Segundo ele, as chamadas doenças psiquiátricas têm origem nos genes e na biologia, isto é, são doenças do cérebro. Este psiquiatra classificou as psicoses em (a) Depressão maníaco-depressiva e (b) *Dementia praecox* – designada por Morel em 1853 como *Démence précoce*, à qual misturou traços de um síndrome designado *Hebephrenia* (descrito por K. Kahlbaum), uma “psicose juvenil com comportamento regressivo”, que Bleuler rebaptizou, entre 1911 e 1913, *Esquizofrenia* (ver ainda Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, pp. 184-189 e 194), marcada principalmente pelos delírios, alucinações e pensamento desordenado. A mudança de nome das doenças psiquiátricas é usual (falamos ainda sobre a categoria de Esquizofrenia na nota 1335). Por exemplo, a chamada “Doença da Hiperactividade e Falta de Atenção” resulta de uma renomeação do termo “Hiperactividade”, enquanto que, por exemplo, a chamada “doença bipolar” era anteriormente designada por “doença maníaco-depressiva”.

¹²⁰³ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 35.

¹²⁰⁴ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 6: “(...) more of a matter of controlling the behaviour of patients to make them easier to manage than of relieving the patient’s suffering”. Relativamente à tentativa de controlo por parte dos programas de psiquiatria, podemos dar o exemplo de uma categoria considerada, no século XIX, doença psiquiátrica, susceptível de crítica: a *Drapetomania*. Descrita pelo psiquiatra americano Samuel Cartwright (1793-1863), um dos seus principais sintomas era a *euforia* definida como vontade desmesurada que os escravos negros manifestavam (possuídos pela *drapetomania*), que os tornava desejosos de liberdade e lhes provocava um comportamento de *fuga aos seus donos*. Sabemos hoje que o comportamento eufórico dos escravos não se devia a qualquer doença, mas à privação da liberdade. O mesmo tipo de controlo social foi exercido pelo estado totalitário soviético através do internamento dos opositores políticos nos famosos hospitais psiquiátricos, os *Psikhushka*.

Segundo Rael D. Strous (médico na faculdade de Medicina da universidade de Telavive), também na Alemanha nazi, os hospitais psiquiátricos terão sido os responsáveis pelas primeiras vítimas (estimadas em duzentas mil) do holocausto, tendo aquele regime escolhido arbitrariamente, mediante programas

Não tendo o intuito de julgar, sentimos o dever de apresentar todas estas apreciações, não apenas por serem publicadas por investigadores credíveis¹²⁰⁵, mas para, iluminando as áreas controversas, trazer à discussão tudo o que for ambíguo no tema do tratamento psíquico. Que existe um negócio lucrativo¹²⁰⁶ muito forte no âmago da Psicopatologia, é inegável, mas poderá todo esse dinheiro influenciar a saúde pública negativamente? Segundo Irving Kirsch, investigador farmacológico, os anti-depressivos – cujas vendas rondam a dezena de milhares de milhões de dólares/ano – têm *valor medicinal igual a zero*¹²⁰⁷, de modo que a insistência das finanças públicas neste tipo de produtos pode provocar o “colapso do sistema de saúde”¹²⁰⁸ americano, uma vez que o *lobby* da indústria farmacêutica, segundo Kirsh, faz pressão *para que os preços não baixem*¹²⁰⁹.

Por “pressão lobística” entendemos a força que os grupos de interesse fazem para que se vendam fármacos, esforço, recompensado, por exemplo, com as vendas do *Valium*[®], o produto farmacêutico mais vendido no Ocidente entre 1968 e 1981¹²¹⁰.

eugénicos, quais, de entre os “doentes” psiquiátricos, deveriam pôr “termo ao seu próprio sofrimento”, e assim, não enfraquecer o património genético e económico germânico (Strous, R., “Psychiatry during the nazi era”, in *www.annals-general-psychiatry.com*, 2007).

¹²⁰⁵ Carlos Pires, Irving Kirsch, Peter Breggin, Thomas Szasz, R. D. Laing, Louis Charland, Louis Menand, C. Elliott, Rom Harré, Brendhan Maher, Philip Gerrans e outros.

¹²⁰⁶ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 1: o valor em dólares, de 2 ou 3 dos principais medicamentos, ronda os 10 biliões/ano. Segundo Breggin, os psicofármacos estão num mercado (“competitive marketplace”) como qualquer outro produto (roupa desportiva, alimentos congelados ou tabaco). Menand, L., “Can Psychiatry be a Science?”, in *www.newyorker.com*, 2010.

¹²⁰⁷ Menand, L., “Can Psychiatry be a Science?”, in *www.newyorker.com*, 2010; Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 5: “(...) antidepressants have no more effectiveness than sugar pills, the brain-chemistry theory of depression is a ‘myth’ ”.

¹²⁰⁸ Ibidem, p. 6: “(...) bankrupting our health-care system”.

¹²⁰⁹ Ibidem, p. 8.

¹²¹⁰ Ibidem. O Vallium foi o fármaco nuclear da “era da ansiedade”, considerada, na época, como o sintoma nuclear das Neuroses, doença “ligada ao estilo de vida do século XX”. Quando se descobriu que tinha efeitos teratogénicos (abortos e defeitos genéticos à nascença) e levava à dependência, o paradigma nosológico mudou da *ansiedade* para a depressão, e com esta, apareceu o *Prozac*. De referir que o laboratório que o produz foi acusado centenas de vezes de que se trata de uma droga que produz violência, suicídio e psicose (Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 4). O Prozac, inicialmente aprovado pela FDA (Federal drug administration) para tratar a Depressão (1987), depressa se tornou uma espécie de

Segundo C. Elliott¹²¹¹, estima-se que a indústria farmacêutica nos E.U.A. tenha dispensado aos médicos cerca de oito mil milhões de dólares em amostras gratuitas (comprimidos que são, depois, oferecidos pelo médico ao paciente), participa sessões académicas, jornais da especialidade, simpósios médicos, associações profissionais, promoções públicas, editoriais científicos, investigação, formação médica contínua, publicidade televisiva, cupões em jornais, cartas directas ao consumidor, estes, no valor de dois mil e quatrocentos milhões de dólares.

Outra das dúvidas suscitadas pelo uso dos anti-depressivos surgiu, de acordo com Elliott, do facto destes não serem específicos, ou seja, *podem ser empregues em categorias psiquiátricas diferentes como a desordem compulsiva, na ansiedade, na anorexia nervosa, no stress pós-traumático ou na desordem pré-menstrual disfórica, entre outras*¹²¹², e que terão rendido, entre 1999 e 2000, perto dos dez mil e quatrocentos milhões de dólares¹²¹³.

A *Anti-psiquiatria* desaprova, não apenas a heterogeneidade e a falta de clareza na definição das doenças, a existência de

panaceia universal, para isso, veja-se, o número de “doenças” que supostamente podem ser tratadas por ele: doença obsessivo-compulsiva (desordem bipolar), bulimia nervosa, desordem disfórica pré-menstrual – esta entidade parece ter sido criada com fins económicos (Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 28) –, alcoolismo, anorexia nervosa, cleptomania, enxaqueca, stress pós-traumático, desmaio, esquizofrenia, fobia social, síndrome de Tourette, tricotilomania – entidade psiquiátrica que consta em arrancar cabelo (Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 149). De referir ainda que o Prozac foi já associado a 1436 tentativas de suicídio (Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 90). Ver ainda, no texto do Professor Carlos Pires citado, na p. 28 (nota 8), a referência a um caso em que o júri que redigia o texto base da Psiquiatria mundial, o D.S.M., estava reunido para decidir se determinadas observações podiam, ou não, ser consideradas doença, quando um dos elementos do júri, Paula Caplan, não concordando com o que presenciou, se demitiu. Para testemunharmos um caso de denuncia interna, por parte de um psiquiatra, que considerou o fármaco Prozac prejudicial à saúde, ver Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 55. Ver ainda Pires, C., *E quando o rei vai nu. Os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*, Ed. Diferença, Leiria, 2003, pp. 177-180.

¹²¹¹ Elliot, C., “Mental illness and its limits”, in Radden, J., *The Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 431.

¹²¹² Menand, L., “Can Psychiatry be a Science?”, 2010.

¹²¹³ Ibidem.

subjectividade na construção dos diagnósticos psiquiátricos¹²¹⁴ e práticas terapêuticas como a lobotomia¹²¹⁵, o choque electroconvulsivo ou o uso de fármacos potentíssimos como o Lítio ou a Clorpromazina¹²¹⁶. Do rol de críticas constava também o uso de substâncias enérgicas e reguladores do humor como o lítio (devido à extrema acção sobre os tecidos do sistema nervoso), bem como a acção psicotrópica das benzodiazepinas¹²¹⁷, donde, a ideia segundo a qual a indústria farmacêutica possui uma vertente comercial muito acentuada que não se restringe aos fármacos, *vende Psicopatologia*, quer dizer, investe forte na divulgação do fenómeno das desordens mentais, facto imprescindível para que haja discussão, aceitação, *reconhecimento público da existência das doenças*¹²¹⁸ e, conseqüentemente,

¹²¹⁴ Berrios, G. E., *The history of mental symptoms: Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 16 (as divergências quanto à construção das regras nosológicas e quanto à descrição dos sinais e sintomas); Porter, R., *Madness, a brief history*, 2002, p. 3: “(...) there is not even an objective method of describing or communicating clinical findings without subjective interpretation and no exact and uniform terminology (...) divergence of diagnoses (...) na ever-changing nomenclature (...)”; Burns, T., *Psychiatry, a very short introduction*, 2006, pp. 6-10. Ver, por exemplo, o artigo http://www.jhsph.edu/smi/Research/summaries/racial_disparities.html, que frisa a disparidade racial relativamente aos diagnósticos de doenças psiquiátricas. Este tema, o do peso da subjectividade do psiquiatra no diagnóstico, surge muitas vezes ao longo deste nosso trabalho, principalmente, com Szasz, Laing, Galasinski e Ziolkowska. Num estudo conduzido em 1949, Philip Ash mostrou precisamente a falta de concordância quanto ao diagnóstico feito por 3 psiquiatras a um grupo de 52 pacientes: apenas em 20% dos casos os 3 psiquiatras estavam de acordo com o diagnóstico relativamente a categorias específicas e só havia a concordância de 2 psiquiatras em cerca de 35% para diagnósticos específicos (*Journal of abnormal and social psychology*, vol 44(2), 1949, pp. 272-276)

¹²¹⁵ Corte cirúrgico de conexões neurológicas ao nível do córtex pré-frontal. As indicações para este tipo de procedimento, com gravíssimos efeitos colaterais, foram essencialmente psiquiátricas e tinham o intuito de “tratar” a psicose. Valeu o prémio Nobel da Medicina a Egas Moniz em 1949. É evidente que esta prática ganhou um estatuto social que influenciou a percepção, por parte da sociedade portuguesa para as próximas décadas, a ideia que os problemas psiquiátricos são desarranjos orgânicos.

¹²¹⁶ Os fármacos que tornaram a psiquiatria naquilo que é hoje: uma área que faz da prescrição farmacológica, a acção terapêutica por excelência.

¹²¹⁷ Florez, J., *Farmacologia humana*, Ed. Masson-Salvat, Barcelona, 1992, capítulo 33 e 34. Lítio e benzodiazepinas são fármacos usados no tratamento de perturbações do humor e em pessoas diagnosticadas como psicóticas. Para uma ideia muito precisa do mecanismo de acção dos fármacos podemos consultar, por exemplo, o livro de Jesus Florez “Farmacologia humana” indicado na bibliografia. É muito fácil de aceder e está bem explicado. Nos capítulos 2 e 3 está descrito o modo geral do funcionamento dos fármacos.

¹²¹⁸ Elliott, C., “Mental illness and its limits”, in Radden, J., *The Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 432: “(...) começa a surgir a evidência de que muitas das desordens mentais não são reais e que pessoas

crescimento da indústria médica e farmacêutica. Tal é visível na importância científica que alguns distúrbios existenciais que, não sendo catalogados, nem sequer conhecidos, passaram, em alguns anos, ao estatuto de *doenças muito comuns*¹²¹⁹, como o caso da “hiperactividade” (anos 70’), a “fobia social” e o “pânico” (anos 80’ e 90’): surgiram, mudaram de nome e começaram a ser medicados com fármacos¹²²⁰, até aí, desconhecidos. Elliott refere-se sobretudo à *força social que os lobbies da indústria da psicopatologia têm*¹²²¹:

- a) construíram grupos e comunidades fechadas à volta do sofrimento mental,
- b) criaram vocabulário próprio,
- c) *criaram elos emocionais de solidariedade*¹²²² entre pessoas que não se conheciam,
- d) reconceptualizaram¹²²³ as afectações dos membros pertencentes a cada grupo de pressão de modo a remover o estigma social

saudáveis estão a ser levadas a pensar que estão doentes. Mas, não se medica uma pessoa só porque a indústria farmacêutica o deseja. É necessário haver condições sociais que permitam que determinada desordem faça sentido. Além disso, a publicidade farmacêutica também não seria efectiva se esses fármacos não fizessem efeito. Quando a timidez é percebida como desordem de ansiedade e a distração na escola é percebida como Desordem de hiperactividade e défice de atenção é porque vivemos numa sociedade onde esses termos e as explicações que deles é dada parecem (“their explanations sound plausible”) fazer sentido. O sofrimento é moldado (“shaped”) e influenciado não só pelo que sentimos corporalmente, mas pelo contexto social que molda a nossa experiência no mundo. Desse contexto aprendemos vocabulário (um conjunto de estruturas teóricas) que nos ajuda a descrever, a expressar e a interpretar o nosso sofrimento psicológico e o comportamento que lhe é associado”.

Tal como estudámos com Galasinski, também aqui verificamos a ideia de que pertencendo a uma língua, pertencemos a um mundo, nas próprias palavras de Elliott: “(...) participando numa comunidade linguística aprendemos o significado de palavras como “fobia social” ou “anorexia nervosa” bem como o comportamento que lhes está associado. O significado das palavras muda consoante as experiências e os comportamentos das pessoas referidas. À medida que a linguagem e o aparelho teórico da biomedicina começa a dominar as instituições sociais, manuais de diagnóstico, códigos de facturação (seguros), anúncios de publicidade ou campanhas de sensibilização, é natural que mude a ‘forma de descrever a nossa vida mental’ “. As traduções são nossas.

¹²¹⁹ Ibidem, p. 429.

¹²²⁰ Fenelzina, paroxetina, alprazolam.

¹²²¹ Elliott, C., “Mental illness and its limits”, in Radden, J., *The Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 430.

¹²²² Ibidem.

¹²²³ Ibidem.

(exemplo: alcoolismo e toxicodependência) que lhes está associado, assim, condições como o *pânico* ou o *défice de atenção*, passaram a ser vistos como doenças orgânicas como a diabetes ou a laringite e acederem a vantagens sociais¹²²⁴ como seguros¹²²⁵ e regimes de excepção educativos.

2.2.2 Ronald Laing e Thomas Szasz.

Segundo Berthold–Bond, é preciso “chamar a atenção para uma ausência espantosa”¹²²⁶ na teoria da Loucura de Hegel: o facto desta *não fazer considerações sociais, políticas e históricas*¹²²⁷ sobre o fenómeno. A resposta a essa observação está no facto de que, apesar de podermos considerar que *a Antropologia é uma estação para o estádio fenomenológico, para a existência social, política e histórica*¹²²⁸, Hegel situa a eclosão da *Loucura* no estádio psíquico, na dialéctica do espírito consigo mesmo. No entanto, é possível concordar com a observação de que o debate sobre o tema ficou aberto, aliás, “vulnerável”, *a pensadores como Michel Foucault ou Thomas Szasz*¹²²⁹, em cuja mesa podemos sentar ainda, R. D. Laing. Para os dois primeiros a doença mental é um artefacto socio-político, enquanto que, para Laing, não se definindo esta desordem exclusivamente no metabolismo bioquímico, ela nasce do contexto vivido e percebido.

¹²²⁴ Ibidem.

¹²²⁵ Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, pp. 147-148.

¹²²⁶ Berthold-Bond, D., *Hegel's theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, p. 177: “Hegel's theory of madness (...) time has come to call attention to a glaring absence in this theory”.

¹²²⁷ Ibidem.

¹²²⁸ Ibidem, p. 192.

¹²²⁹ Ibidem, p. 178.

Tendo feito, atrás, referência a Foucault, apresentamos agora o essencial do pensamento de Ronald Laing e, seguidamente, a crítica mais radical e acutilante de toda a *Anti-psiquiatria*, a de Thomas Szasz, terminando, finalmente, com algumas das apreciações contemporâneas mais recentes, originárias sobretudo da comunidade filosófica anglo-saxônica.

2.2.2.1 – Ronald Laing: considerações fenomenológicas em Psiquiatria.

Começamos esta alínea sobre o trabalho crítico do psiquiatra Ronald Laing¹²³⁰, autor da emblemática obra “The divided self”¹²³¹ (*O si-mesmo dividido*), dando como mote, a concepção hegeliana de que *o espírito, em si dividido, fica doente*¹²³². Procurando estabelecer as “fundações existenciais-fenomenológicas para uma ciência das pessoas”¹²³³, Laing, resumiu, não apenas o *Leitmotiv* do seu texto, mas também, concentrando a tese hegeliana e merleau-pontyana, o nosso, do seguinte modo: “o termo esquizóide refere-se a um indivíduo cuja experiência, na sua totalidade, está dividida de duas formas principais: em primeiro lugar, a relação com o seu mundo está hipotecada e, em segundo, há uma ruptura da relação consigo mesmo. Uma pessoa assim não está apta a experimentar-se a si própria ‘conjuntamente’ com os outros, ou a sentir-se ‘em casa’ no

¹²³⁰ Psiquiatra escocês (1927-1989) que ficou associado à anti-psiquiatria porque insistiu na concepção de que as doenças psiquiátricas têm um componente existencial, quer dizer, que os problemas da vida mental estão enraizados no mundo, elemento da existência que não pode ser esquecido.

¹²³¹ Obra citada na nota 1072.

¹²³² Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “Die durch jene Trennung entstehende Seelenkrankheit ist (...) in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird”.

¹²³³ Laing, R. D., *The divided self*, 1960, p. 15: “The existential-phenomenological foundations for a science of persons”.

mundo mas, pelo contrário, experimenta-se no desespero do isolamento e da solidão”¹²³⁴.

Influenciado pela Filosofia existencial, este psiquiatra, considerou que os sentimentos e as queixas daqueles que nele procuram ajuda psicológica, não representam exclusivamente sintomas de doenças, antes, são *descrições de experiências emocionais situadas num contexto*¹²³⁵, assim, considera incorrecto avaliar a existência pessoal sofrida em termos de patologia fisiológica, julgando, por outro lado, que a compreensão da subjectividade requer apreender a dimensão e o contexto existencial vivido e percebido pelo indivíduo. Tal facto faz, da homologação do desequilíbrio existencial à bioquímica, falsa epistemologia, pois o homem não se explica exclusivamente como organismo, mas essencialmente “ser-no-seu-mundo”¹²³⁶. Desta concepção deduzimos que a existência esquizóide é mais uma condição pessoal do que mera *verificação fisiológica*¹²³⁷.

Como ponto de partida para uma melhor psiquiatria está a linguagem. Segundo Laing, a forma da comunicação pode separar o psiquiatra do seu paciente: “como é que eu me posso aproximar dos pacientes se a linguagem psiquiátrica ao meu dispôr, mantém o paciente distanciado?”¹²³⁸. Mais, “como podemos demonstrar o valor e o significado humano da condição do paciente se as palavras que usamos são especificamente designadas para isolar e circunscrever a sua significação pessoal

¹²³⁴ Ibidem, “The term schizoid refers to an individual the totality of whose experience is split in two main ways: in the first place, there is a rent in his relation with his world and, in the second, there is a disruption of his relation with himself. Such a person is not able to experience himself together with others or at home in the world but, on the contrary, he experiences himself in despairing aloneness and isolation”.

¹²³⁵ Ibidem.

¹²³⁶ Ibidem, p. 15.

¹²³⁷ Ibidem, p. 16.

¹²³⁸ Ibidem, p. 17.

numa entidade clínica?”¹²³⁹; trata-se, na verdade, de um confisco nosológico das experiências de sofrimento, e verifica-se, na tradução do existir sofrido para linguagem neurofisiológica, a falta de elementos existenciais-fenomenológicos, quando, na verdade, o paciente “não é um processo puramente intelectual”. Porque o *humano não é um organismo passivo, mas agir*¹²⁴⁰, tal facto obrigaria a uma *necessária cumplicidade afectiva*¹²⁴¹ entre ambos, algo mais do que uma síntese clínica objectivadora com solução farmacológica.

Laing, referindo-se à dinâmica do pensamento humano consigo mesmo, com a sua corporalidade, e com o mundo circundante, reproduz, introduzindo elementos fenomenológicos muito em voga na psiquiatria da sua época, muitas das ideias revolucionárias, e com impulso existencial, já aprofundadas por Hegel. Vejamos, por exemplo, esta reflexão de Laing: “só o pensamento existencial tentou apreender a experiência originária do si-próprio em relação com os outros no seu mundo através de um termo que reflecte adequadamente esta totalidade. Assim, existencialmente, o concretum é visto como a existência humana, o seu ser-no-mundo”¹²⁴². Neste sentido, continua, uma ciência médica, “começa a partir de uma relação com o outro como pessoa, e continua considerando-a ainda como pessoa”¹²⁴³.

Reside aqui, o ponto charneira desta tese. Tendo sustentado a argumentação da liberdade do espírito na filosofia de Hegel, reafirmado a crítica à causalidade na fenomenologia de Merleau-

¹²³⁹ Ibidem. Esta pergunta, de grande relevância, traz à discussão, na década de 1960, em plena expansão da psiquiatria, a ideia de que o significado das vivências de cada um não existe independentemente de um mundo vivido.

¹²⁴⁰ Ibidem, p. 93.

¹²⁴¹ Ibidem, p. 35.

¹²⁴² Ibidem, p. 18.

¹²⁴³ Ibidem, p. 20: “The science of persons is the study of human beings that begins from a relationship with the other as person and proceeds to an account of the other still as person”.

Ponty, Laing obriga a psiquiatria a repensar-se afirmando que “uma teoria das pessoas perde a sua forma se cair na concepção de homem como máquina”¹²⁴⁴ na qual o comportamento é explicado, despersonalizadamente, como *processo neuro-muscular*¹²⁴⁵, razão pela qual *não chegará a entender por que se desorganiza uma pessoa*¹²⁴⁶.

A concepção fenomenológica de “Psicose” e a fragilidade ontológica que lhe subjaz compreende o básico do conceito de *Loucura* hegeliano. Assim, para Laing, os psicóticos são aqueles “que parecem não possuir a percepção daquela unidade básica que resiste aos mais intensos conflitos consigo mesmo, mas parecem ter uma experiência de si mesmos primariamente dividida em mente e corpo”¹²⁴⁷. Neste sentido, a insegurança ontológica que os psicóticos experimentam, leva-os a “fugir” *da parte de si tangível* (o corpo), e a *identificar-se* com a parte de si *descorporalizada*¹²⁴⁸, que não está à vista e se pode esconder, a mente. Por este meio solucionam a *insegurança*¹²⁴⁹, embora, em

¹²⁴⁴ Ibidem, p. 21: “(...) the theorie of man as person loses its way if it falls into an account of man as a machine (...)”.

¹²⁴⁵ Ibidem. Este é o pensamento do ramo científico da psiquiatria.

¹²⁴⁶ Ibidem, p. 23

¹²⁴⁷ Ibidem, p. 67: “(...) such persons do not seem to have a sense of that basic unity wich can abide through the most intense conflicts with oneself (...)”.

¹²⁴⁸ Ibidem, p. 68. Essa descorporalização nunca é, segundo ele, total. Trata-se de uma questão didáctica; na verdade, todos nós, algures no dia-a-dia, experimentamos a sensação de alienação, e quem se sente descorporalizado também experimenta, momentaneamente, o corpo.

¹²⁴⁹ Ibidem. Fazemos uma crítica a Laing. O autor considera uma menina de doze anos, doente psiquiátrica (“a certain schizoid and schizophrenic conditions”) porque esta, no intuito de camuflar a ansiedade (o. c., p. 117) gerada sempre que atravessa, sozinha, um parque escuro, inventou um jogo consigo própria, falava sozinha, método, que lhe permitia alhear-se do contexto que a assustava (p. 118). Conclui desse facto, o autor e psiquiatra, que a menina tinha fundações ontológicas débeis (p. 119). No nosso entender, este, foi o modo, corajoso, que uma menina encontrou para superar o medo de ter de fazer algo que a assustava. Perante o mundo e o contexto vivido, adaptou-se. São sinais de doença? Não nos parece. A ansiedade revelada seria, na nossa opinião, uma reacção humana. O método encontrado para combater o medo – falar consigo própria – foi a forma que ela descobriu para se proteger a si mesma, a sua intimidade. Não vejo problema. Fundações ontológicas fracas (p. 119)? Não concordamos. Doença? No nosso entender também não. O autor acaba por dar alguma razão a T. Szasz porque cai no erro de colocar aquilo que são reacções humanas em categorias nosológicas. Convém, por isso, lembrar, o que ele próprio declarou acerca da susceptibilidade de cada pessoa à nosografia psiquiátrica: que “determinados interrogatórios psiquiátricos conseguem facilmente evocar reacções psicóticas nos seus pacientes” (o. c., p.

boa verdade, não se expondo, não se ligando, vivendo, o homem não existe, é ninguém (*no-body*). Para o psiquiatra escocês, dentro da perspectiva que vimos com Hegel acerca da importância do momento subjectivo do espírito e com Merleau-Ponty, ontologicamente subsequente, da conexão como mundo, o ponto decisivo para a edificação de um *Eu* forte e autónomo são as categorias subjectivas que cada um constrói, quer dizer, as estruturas da consciência, que permitem, em último caso, enfrentar *os conflitos existenciais*¹²⁵⁰ com que, mais tarde ou mais cedo, cada um se defronta.

Fenomenologicamente, o gesto de fuga de si próprio é uma abstracção – uma separação entre a intenção e a realização desta no mundo, ou entre essa intenção e o receio de que não se concretize¹²⁵¹ – por parte do sujeito relativamente ao seu acto e, portanto, para com o seu mundo, uma atitude, na verdade, auto-protectora – vimo-lo com Hegel na noção de que o sujeito regride

45); a este propósito podemos consultar o texto de Jenner, F. et all, “*Esquizofrenia*”, *uma doença ou alguns modos de se ser humano?*, Ed. Caminho, Lisboa, 1992, pp. 61 e 77..

¹²⁵⁰ Ibidem, p. 69. O autor revela também que são as relações que provocam comportamentos defensivos e que, sem interrelações, não haveria psicose (p. 77); parece querer dizer, com isso, que só há psicose porque há mundo. Ou antes, só há psicose porque há (outras) pessoas. Nesta perspectiva, Laing afirma que a razão que leva ao isolamento e à descorporalização que cada *paciente* inflige a si próprio se deve ao facto de querer preservar o seu ser (p. 77), mas deixa escapar outras razões: o sujeito *A* age com os outros como se eles fossem coisas, despersonalizando-os (segundo Laing, fá-lo porque tem receio de ser despersonalizado por eles); mas não é só, existe outra intenção: a de inibir a subjectividade dos outros (p. 79), ou seja, eliminar a possibilidade de confronto com outras vontades no caminho para a realização dos desejos próprios.

O diagnóstico de Psicose com a consequente terapia medicamentosa está, no entender de T. Szasz, errada, porque aquilo que falta ao sujeito *A* são valores (Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. 144), que promovem o inter-relacionamento, e não substâncias cerebrais. Laing continua o raciocínio, abrindo brechas na metodologia psiquiátrica, referindo que aquilo que o sujeito *A* pretende é, no fundo, manter a subjectividade (p. 80) intacta resguardando-se do mundo e inibindo-se de manter verdadeiras relações dialécticas (p. 80). O distanciamento em relação aos outros revela necessidade de controlar, ou seja, não sofrer oposição, o que, para o autor, significa a *ilusão da onipotência* (p. 88), a pretensão de viver na ilusão de que a realidade, além de não se lhe opor, se ajusta ao seu arbítrio (p. 88). A consequência lógica e natural deste modo de agir é a construção e estruturação frágil do seu Ser (p. 80). Concordamos com T. Szasz quando afirma que são as situações do quotidiano que geram laços de interdependência e fazem com que cada indivíduo aprenda a refrear alguns dos seus desejos de modo a poder realizar outros (Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. 144).

¹²⁵¹ Nem todos os projectos individuais se concretizam e o resultado são desequilíbrios existenciais aos quais o psiquiatra chama psicose (Laing, R. D., *The divided self*, 1960, p. 77).

para o estado de paz interior –, na qual, fugindo do mundo e dos outros – facto que, para Laing, é *uma escolha*¹²⁵², através da qual, o indivíduo, ultrapassa o que quer que bloqueie as suas intenções onnipotentes –, o sujeito acaba por não se preencher, isto é, foge também de si mesmo, fica vazio, como Hegel o constatou, e falseia o próprio acto humano (a acção com os outros) passando a viver um síndrome neurótico caracterizado pela ansiedade, o sinal típico da *ruptura da auto-consciência*¹²⁵³.

Assim, a sua conclusão parece-nos lógica: o segredo da consulta psiquiátrica e ponto de partida para o sucesso terapêutico, a catarse pessoal, reside, exactamente, no modo *como o psiquiatra concebe e se relaciona com o seu paciente*¹²⁵⁴, cuja natureza – a conexão entre o profissional, cuja tarefa consiste essencialmente em *interpretar*¹²⁵⁵, e o seu paciente – depende directamente do *comportamento de si mesmo, o psiquiatra*¹²⁵⁶, mais especificamente, do que este entende por “pessoa”.

¹²⁵² Ibidem, p. 95.

¹²⁵³ Ibidem, p. 115.

¹²⁵⁴ Ibidem, p. 35. O autor diz que aquilo que o esquizofrénico é para nós, determina o que somos para ele. Segundo Laing não se “apanha” esquizofrenia como quem apanha uma constipação, o paciente é como é, e deve ser compreendido como tal. Nós acrescentamos que isto é uma verdade universal, ou seja, vale para todas as pessoas. Pensamos o mesmo em relação a uma outra declaração do autor que nos parece um pouco ambígua: que “o núcleo do esquizofrénico deve permanecer incompreensível de modo a reconhecer-lhe privacidade” (no nosso entender, todas as pessoas merecem ter privacidade); segundo o autor, um dos problemas destas pessoas está no facto de que, sentindo-se sem privacidade, declaram ser personagens históricas (como Napoleão, por exemplo) que explica como a forma de fugir ao seu corpo (*body*), quer dizer, “sendo” outra personagem, este corpo que os outros estão a ver, não é do próprio e, fenomenologicamente falando, sem corpo (o. c., p. 39) não se é ninguém (*no-body*).

¹²⁵⁵ Ibidem, p. 32.

¹²⁵⁶ Ibidem, p. 28.

2.2.2.2 Thomas Szasz: a doença mental não existe, é um mito, uma metáfora.

De entre o elevado número de autores críticos do modelo psico-farmacológico da psiquiatria, além de R. D. Laing que estudámos por ter sido um psiquiatra renovador, apresentamos Thomas Szasz¹²⁵⁷, não por ter querido remodelar o sistema, mas por fazer tenção de o erradicar.

Enquanto que, para Laing, as “doenças mentais” referem-se ao sofrimento decorrente da relação tensa que cada pessoa estabelece consigo e com o que/quem o rodeia, para Szasz o que se designa por “doença mental” *não existe, é um mito*¹²⁵⁸, portanto, diz, “apesar de se dizer da doença mental que é uma doença ‘como qualquer outra’, e da psiquiatria, que é uma especialidade ‘como outra qualquer’, é óbvio que nenhuma destas afirmações é verdadeira”¹²⁵⁹, e vai mais longe defendendo que há entidades aceites pela comunidade como doenças que, na verdade, não o são; são exemplos, o *vício do jogo*¹²⁶⁰, *histeria*¹²⁶¹, “manifestações de loucura consequentes a neurosífilis”,

¹²⁵⁷ Professor de psiquiatria na Universidade de Syracuse, Nova Iorque, Thomas S. Szasz, nascido em Budapeste em 1920, licenciou-se em Medicina na Universidade de Cincinnati e fez o estágio de psiquiatria na Universidade de Chicago e de psicanálise no Instituto psicanalítico da mesma cidade. Critica a psiquiatria porque a considera uma área do conhecimento humano com acção directa, nefasta, sobre a conduta dos homens errando ao nível metodológico, biológico, antropológico, ético, social e político. Para nós, isto é uma abordagem interessante porque para além de ver o totalmente outro da psiquiatria dá-nos a possibilidade de mergulhar numa crítica que arrasa a psiquiatria ao ponto de nos fazer perceber que o Homem não pode simplesmente ser retirado do mundo que habita, ser “tratado” farmacologicamente à parte numa espécie de formatação bioquímica e mental, para depois ser reinserido no sítio onde, como novo.

¹²⁵⁸ Szasz, *The myth of the mental illness*, 2010, p. 1: “(...) there is no such thing as ‘mental illness’ ”.

¹²⁵⁹ Szasz, T., *The therapeutic state, Psychiatry in the mirror of current events*, Prometheus Books, Nova Iorque, 1984, p. 9: “Although mental illness is said to be an illness ‘like any other’, and although psychiatry is said to be a medical speciality ‘like any other’, it is obvious that neither assertion is true”.

¹²⁶⁰ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. x.

¹²⁶¹ *Ibidem*, p. 10.

*epilepsia*¹²⁶², homossexualidade, simulação de doença, complexo de Édipo ou problemas familiares (o *divórcio*¹²⁶³, por exemplo).

Para Szasz é fundamental *mudar de paradigma*¹²⁶⁴ começando por denunciar a linguagem e a estruturação discursiva usada pelos psiquiatras na abordagem que fazem ao sofrimento existencial/emocional, desconstrução do paradigma psiquiátrico que se inicia percebendo “o modo como os psiquiatras e os pacientes mentais usam a linguagem para impor a sua ‘realidade’ um ao outro e a todas as pessoas”¹²⁶⁵. Já se encontra em Nietzsche a perspectiva de que *a linguagem é o que mantém a crença de que a causalidade é a verdade única e absoluta*¹²⁶⁶. Assim, a análise à discursividade é o que facilita a compreensão da forma através da qual a psiquiatria, *colocando preconceitos*¹²⁶⁷, *foge às questões cruciais e impõe os seus princípios* e, tal como “a premissa da teologia é a existência de Deus”, para a psiquiatria “é a existência de doença mental”¹²⁶⁸. Este, julga Szasz, é o local da incapacidade da disciplina, pois, apesar de os psiquiatras não conseguirem definir ou demonstrar a doença mental, tanto para eles como para os seus seguidores, *consideram óbvia a existência de doença mental que, perante estes argumentos, não requer demonstração e aqueles que negam a sua existência estão errados, mal informados ou pior ainda, pelo que*

¹²⁶² Ibidem, p. xiii.

¹²⁶³ Ibidem, p. 41.

¹²⁶⁴ Ibidem, p. xxiv: “(...) a new paradigm – wich we call rhetorical paradigm (...)”.

¹²⁶⁵ Szasz, T., *The therapeutic state, Psychiatry in the mirror of current events*, 1984, p. 10: “(...) we must make ourselves aware of the ways in wich both psychiatrists and mental patients use language – to impose their ‘reality’ on teach other, and everyone else (...)”. Ver o texto de Jenner, F. et all, “*Esquizofrenia, uma doença ou alguns modos de se ser humano?*”, Ed. Caminho, Lisboa, 1992, pp. 62 e 75.

¹²⁶⁶ Frezzati Jr., “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”, 2003, p. 452.

¹²⁶⁷ Szasz, T., *The therapeutic state, Psychiatry in the mirror of current events*, 1984, p. 10.

¹²⁶⁸ Veja-se ainda a nota 1269.

*o ônus da prova fica do lado dos críticos que têm de provar a não-existência da doença mental*¹²⁶⁹.

Auto-intitulado *defensor das liberdades*¹²⁷⁰, Thomas Szasz afirma que a comunidade psiquiátrica devia estudar o homem introduzindo no seu vocabulário conceitos como “liberdade, escolha, responsabilidade”¹²⁷¹ ou *valor*¹²⁷², pois a sua deficiência reside no modo como o discurso oficial se refere ao seu objecto, o homem, e na forma como constrói toda uma argumentação que *abusa e força o léxico médico*¹²⁷³ a expressar a ideia de uma

¹²⁶⁹ Ibidem, p. 13: “(...) the premise underlying psychiatry is the existence of mental illness. Psychiatrists can neither define mental illness nor demonstrate its existence; for them and their followers the existence of mental illness is obvious, beyond need demonstration. Those who deny the existence of mental illness are mistaken, misguided or worse. The burden of proof is on the critic of psychiatry to prove the non-existence of mental illness”.

¹²⁷⁰ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. xxv. Para o autor, ser considerado doente mental e ficar coagido a tomar medicamentos psiquiátricos ou ser internado numa qualquer instituição psiquiátrica, é pior que estar preso. Szasz foi o fundador de um observatório para as liberdades individuais – que pode ser visitado em www.szasz.com – e pretende a *abolição da prática psiquiátrica, tal como ela é, pois, considera-a uma forma de escravidão e violação*.

¹²⁷¹ Ibidem, p. 6: “(...) reintroduce freedom, choice and responsibility into the conceptual framework and vocabulary of psychiatry”.

¹²⁷² Ibidem, p. 9: “(...) goals and values must remain indispensable (...)”.

¹²⁷³ Ibidem, p. 90, por exemplo. O autor deixa a ideia de que a argumentação psicanalítica possui uma dimensão falaciosa. Vejamos, como exemplo, o caso da construção do diagnóstico psiquiátrico: na entrevista, o “paciente” procura ajuda comunicando as suas queixas (p. 81) (os sintomas), permite que o psiquiatra observe sinais de possíveis doenças, donde, pode fazer testes (p. 81) com vista à verificação ou rejeição daquilo que é, na realidade, uma hipótese, isto é, inferências (p. 82). A relação científica entre uma observação e a consequente inferência é igual para a Medicina ou para um teste em Física: verifica-se ou não.

Entre o momento da recolha dos dados até que o psiquiatra declara a pessoa doente entra em jogo, segundo Szasz, a sua ferramenta mais importante, o discurso argumentativo, facto, que faz da psiquiatria, não uma disciplina médica que visa tratar pessoas, mas uma disciplina da comunicação (p. 47), tese, que Szasz sustenta porque para que o indivíduo aceite o novo estatuto, o de doente, concordando com o veredicto nosológico, o psiquiatra usa a categoria da *regularidade* (p. 82), uma relação de analogia que diz que determinados fenómenos da Natureza, possuindo determinada regularidade, podem deduzir-se (porque, sendo *regulares*, acontecerão de certeza) a partir de outros (*sinais*); trata-se, no fundo, do conceito de causalidade (p. 82) aplicado no século XX: vemos A, deduzimos B, sempre. Ora, a “comunicação” surge, exactamente, na criação de nexos entre as queixas, os acontecimentos biográficos e as categorias nosológicas (entre A e B). A argumentação discursiva do veredicto diagnóstico sublinha as linhas centrais que o “paciente” deve interiorizar: que a) há um desarranjo corporal físico-químico (p. 40) e que b) esse desarranjo (designado “descompensação” na linguagem psiquiátrica) é o responsável pelo sofrimento pessoal (p. 40). Szasz chama a este gesto, *significado metafórico* do conceito de doença (p. 40: “the metaphorical meaning of disease”) e significa, simplesmente, que o termo “doença mental” passa a substituir, no discurso, o de “sofrimento pessoal” (p. 41), donde, a convicção de que a expressão “doença mental” é uma *metáfora hidráulica* (p. 75), tese, que ilustra assim: um conhecido psicanalista, Fenichel,

relação de causalidade fisiológica que determina os comportamentos, supostamente doentes, facto que leva à construção de uma taxonomia nosológica que classifica *os homens em categorias que os retratam como portadores de doenças cerebrais, destituídos de auto-determinação*¹²⁷⁴. Tal agrupamento nosográfico comprime os sentimentos e as emoções em categorias

declara que uma criança, quando deixada só, se sente desamparada, situação, que a leva à ansiedade e a contrair uma doença, a *ansiedade histérica*. Na interpretação de Szasz, o termo ansiedade funciona (p. 95) como conexão para o patamar médico a partir donde o psicanalista já usa a noção de “fobia” (p. 96), quer dizer, sempre que alguém ouve a expressão “doença mental” opera intelectualmente uma passagem de nível ontológico (Kant chamar-lhe-ia *sofisma*) do nível do sofrimento emocional ou existencial para o patamar médico de doença, onde o psiquiatra argumenta (com linguagem científica) o sofrimento emocional e oferece ao analisado o conforto psicológico da estabilidade de um estatuto, o de *doente*. Já passou o tempo em que se ouvia dizer que determinada pessoa tinha “um princípio de esgotamento”. Nos dias que correm a expressão é: “princípio de depressão”. Qual é a diferença? Apenas uma (importantíssima): o esgotamento não é “considerado” doença enquanto a depressão é. Qual é a consequência desse juízo? No segundo caso passa a haver indicação para consultar um psiquiatra e, muito provavelmente, terapêutica farmacológica. Veja-se a concepção de *metáfora* em Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 7: “(...) elle consiste dans un déplacement et dans une extension du sens des mots (...)”. Veja-se por exemplo que a definição de doença mental – que o D.S.M. designa “desordem” –, citada na nossa nota 11, não diz que “uma doença mental é” ou que “há doença mental sempre que”, antes, que (1) “cada uma das desordens mentais é conceptualizada como” – situando imediatamente o leitor na certeza da doença, sem explicar o surgimento, mas apenas dizendo que é conceptualizada desta ou daquela maneira –, que (2) há um síndrome ou padrão “tipicamente associados com”, que (3) “há deterioração em uma ou mais áreas importantes”, que, finalmente, (4) “há uma inferência que” (as traduções são nossas).

Relativamente à função apotropaica do termo “doença mental” – *apotropaico*: o facto das pessoas retirarem conforto de objectos mágicos como amuletos ou de palavras como “abracadabra” –, no texto “*Psychiatry and the control of dangerousness: on the apotropaic function of the term “mental illness”*”, J. Med Ethics, nº 229, 2003, p. 227, Szasz afirma que os psiquiatras introduziram na comunidade um léxico apotropaico que apela à obrigação de vigiar aqueles a quem foi diagnosticada “doença mental”, nesse sentido, segundo ele, não é ético haver uma só instância (o estado) a fazer, simultaneamente, a protecção terapêutica e a social das mentalidades, neste caso, o “tratamento” da mente e do comportamento. A crítica do autor passa pelo facto dos psiquiatras se oferecem para livrar a pessoa deste tipo de fardo declarando-a “perigosa para si e para os outros” e, portanto, “doente”, assim, o termo “doente mental” passa a carregar um significado de “perigo” e dá às autoridades o poder para intervir à força para as internar compulsivamente, razão pela qual, afirma que “estar internado é pior que estar preso”, afirmação, consubstanciada, por exemplo, na denuncia que fez no seu “Centro de vigilância aos direitos humanos e à liberdade” (www.szasz.com), de que uma associação, a N.A.M.I. (National Alliance for the Mentally Ill) ensina aos seus associados (doentes mentais) os termos que deve usar (“violência” ou “suicídio”) quando chamam as autoridades às suas casas para levarem, de forma compulsiva, os familiares, supostamente doentes, para o hospital e ainda que, remexam a mobília da casa para que as autoridades fiquem convencidas da veracidade do telefonema. Para Thomas Szasz, a psiquiatria é quase uma mistura de Medicina com Direito onde os psiquiatras agem como agentes duplos: ajudam a sociedade a livrar-se dos indesejados através de justificações médicas.

¹²⁷⁴ Ibidem, p. xxv.

subordinadas ao modelo fisicista psico-farmacológico, uma espécie de *colete de forças semântico*¹²⁷⁵.

O núcleo teórico à volta do qual se organizou toda a argumentação nosológica da psiquiatria moderna está, segundo Szasz, no conceito de *Histeria*, proveniente dos trabalhos de Charcot, descrita na época como uma doença de causa mental¹²⁷⁶ que afectava o humor¹²⁷⁷ e manifestava-se, principalmente nas mulheres, através de queixas corporais como dores, paralisias, diarreia, falsa gravidez ou, inclusive asma. Esta compreensão tornou-se a base teórica da psiquiatria moderna: o modelo psicogénico¹²⁷⁸, paradigma neurocientífico que afirma que, por detrás dos comportamentos desviados (histéricos), estão causas psíquicas, numa espécie de reflexologia mecanicista que realiza o *salto epistemológico do psíquico para o físico*¹²⁷⁹. Na argumentação crítica que dedica a este tópico, Szasz abrange tanto o juízo sobre o modelo causal¹²⁸⁰ como a semântica da linguagem psiquiátrica pois, considera, o modelo psicogénico apoia-se numa

¹²⁷⁵ Ibidem, p. 73. Segundo Thomas Szasz, quando uma pessoa está num hospital psiquiátrico não sabe quando vai sair e é compelido a tomar fármacos que o fazem sentir pior. O autor chama às intervenções que visam regular pensamentos e emoções, pseudo-médicas porque não são tratamentos, mas sim, modos de repressão através de drogas químicas.

¹²⁷⁶ Ibidem, p. 86.

¹²⁷⁷ Ibidem, p. 22.

¹²⁷⁸ Ibidem, p. 88. O modelo referido, tal como o nome indica (*Psico+génese*), refere-se à hipótese de que um determinado acontecimento corporal (excitabilidade muscular ou diarreia, por exemplo) ter origem psíquica passando, por isso, a fazer parte do léxico da nosologia psiquiátrica.

¹²⁷⁹ Ibidem, p. 122. Ver por exemplo na página 75: para Freud, uma quota da dor mental transformava-se em dor física (p. 75, explicação freudiana do mecanismo da conversão histérica). Este tipo de argumentação foi, desde os trabalhos de Charcot, difundida nos meios académicos por autoridades como Freud, Breuer ou Kraepelin (p. 24). Fenichel, por exemplo, referindo-se a uma “paciente”, afirmou que a “dor abdominal” desta era a tradução (a *conversão*) da “necessidade de carinho” (p. 97).

¹²⁸⁰ Ver a crítica a Freud na página 5. Szasz diz que o psicanalista considera o homem um produto inexorável do inconsciente e critica-o por ter aderido ao discurso psicogénico: assumiu que a expressão física de um conflito psíquico é análoga ao processo de simbolização (p. 123): a existência de um símbolo verbal que expressa um referente, quer dizer, é como se uma dor física fosse a “palavra” de um conflito psíquico. Também se costuma usar, em psicanálise, a expressão “equivalente afectivo” e, se a analisarmos, verificamos que a operação “equivalência” é uma abstracção lógica: a assunção de que uma entidade (X) é, noutra dimensão (metafórica), análoga a outra (Y). Exemplo: o físico é análogo ao emocional ou, o orgânico é equivalente ao intelectual. Segundo Szasz, Freud assumiu estas “traduções” como factos (p. 123).

“linguagem neurologística”¹²⁸¹ cuja operatividade se percebe no modo como explica a engrenagem das três fases do fenómeno histórico:

1º) a afirmação de que há um *conflito emocional* que gera tensões nervosas que,

2º) não sendo aliviadas, causam descargas nervosas que transitam, (a) para mecanismos neuro-musculares¹²⁸² ou (b) ao longo de vias nervosas vegetativas¹²⁸³;

3º) as consequências desses fluxos “descontrolados” seriam:

I) *Histeria* (para *a*), traduzida por comportamento desajustado, explicada pelo conceito de “conversão histórica”, segundo o qual, a tensão emocional desgovernada se transforma (converte-se) em comportamento desadequado;

II) *Neurose*¹²⁸⁴ (para *b*), o mesmo fluxo eléctrico “sem controlo” provocaria, não um comportamento, mas *uma manifestação orgânica*¹²⁸⁵ (dor de estômago, por exemplo).

O molde do “salto epistemológico”, de que falámos, é o seguinte: *o emocional converte-se analogicamente em físico*¹²⁸⁶, ou como o julgou Charcot, que a “doença mental” é *a manifestação da conversão somática da energia psíquica*¹²⁸⁷, tese que,

¹²⁸¹ Ibidem, p. 89. A designação refere-se ao emprego abundante de conceitos bioquímicos e termos técnicos neurofisiológicos para explicar e conectar determinado síndrome ou doença ao sistema nervoso central.

¹²⁸² Na verdade, o argumento usado pela psiquiatria é muito vago porque, no ser humano, todas as acções fisiológicas atingem mecanismos neuro-musculares: desde o espirro ao reflexo de dor, da secreção glandular até à prática de desporto ou leitura.

¹²⁸³ Também é um argumento vago porque o sistema nervoso vegetativo ou periférico (constituído pelos S. N. Simpático e S. N. Parassimpático) é o que controla o funcionamento interno dos órgãos: mantém o ritmo do coração e promove o trabalho do rim, por exemplo. Dizer que há transmissão de tensão nervosa por estes *nervos* é, digamo-lo, uma verdade de La Palice que permite, em último lugar e *a posteriori*, explicar um problema orgânico cuja relação com o conflito emocional não está provada.

¹²⁸⁴ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. 88.

¹²⁸⁵ Ibidem, p. 88.

¹²⁸⁶ Ibidem, p. 86.

¹²⁸⁷ Ibidem, p. 91.

misturando o âmbito pessoal com o biológico, dá origem ao *pântano epistemológico*¹²⁸⁸ que caracteriza a psiquiatria.

Szasz não nega a evidência de um corpo fisiológico (não nos esqueçamos que é médico, psiquiatra e professor de psiquiatria), o que ele recusa, sim, é que as explicações mecanicistas do modelo neuro-científico sejam aceites como explicação cabal do sujeito humano e delas sejam inferidas conclusões acerca da liberdade individual.

Além da denúncia de que os conceitos nosológicos da psiquiatria forçam a natureza humana a encaixar em categorias estanques, Szasz alega que a co-habitação, na mesma teoria, de argumentos mutuamente exclusivos¹²⁸⁹ – os planos biológico e existencial – *transforma o edifício da psiquiatria numa organização conflituosa, mais parecido com um sistema político ou religioso incoerente*¹²⁹⁰ do que com um sistema médico, onde os psiquiatras¹²⁹¹ *chegam inclusivé a discordar entre si quanto à área de competência e acção*¹²⁹².

O conselho de Szasz é o de que a psiquiatria deve reconstruir as suas fundações numa teoria que *não insista em “entidades não existentes”*¹²⁹³ para evitar passar a *ser vista como uma pseudo-ciência*¹²⁹⁴ à imagem da Astrologia ou da Alquimia. Segundo ele, o raciocínio causalístico mistura planos existenciais diferentes, logo, passa por dificuldades ao nível do sucesso

¹²⁸⁸ Ibidem, p. 85. O autor refere, a propósito de outro psicanalista, o lugar comum da mistura de linguagem física e psicológica (p. 96).

¹²⁸⁹ Ibidem, p. 94.

¹²⁹⁰ Ibidem, p. 94.

¹²⁹¹ O que nos parece ambíguo visto ser uma área que pertence à Medicina. Além de haver discórdia entre psiquiatras também há diferentes perspectivas com relação aos médicos de clínica geral: “(...) do not speak the same language and do not have the same interests.” (p. 103). Também na página 117: “(...) medicine and psychiatry. Each of these disciplines takes a different interest in and attitude toward body signs”.

¹²⁹² Ibidem, p. 95.

¹²⁹³ Ibidem, p. 1: “(...) nonexistent entities (...)”.

¹²⁹⁴ Ibidem, p. 1.

terapêutico, precisamente porque despreza, na sua base, qualidades próprias do sujeito humano, como a escolha, a liberdade ou a responsabilidade¹²⁹⁵. Turva, assim, o entendimento sobre o conceito de pessoa e aceita a concepção de que a existência humana esteja pré-dada no nascimento. Por essa razão, o conceito de saúde compreende-se melhor nas categorias humanas da subjectividade, da preferência (opção¹²⁹⁶) ou da intencionalidade.

A sua crítica à explicação fatalista pretende, justamente, eliminar aquele *nexo determinista*¹²⁹⁷ que o discurso oficial nosológico introduz entre o comportamento e a doença, base que lhe permite *saltar*¹²⁹⁸ do fisiológico para o comportamental, a conexão semântica entre um comportamento desajustado e *uma causa psíquica imparável e inexorável que o determinou*¹²⁹⁹. Está em jogo, como o adiantámos, a aplicação do modelo médico pavloviano que homologa a vontade e o comportamento humano aos *fenómenos biológicos*¹³⁰⁰. Tal homologação é incorrecta, visto que o comportamento humano se refere a um *agente*¹³⁰¹ que, como diz o nome, age a partir da sua essência, a liberdade, para a realização do seu projecto íntimo, ao passo que o metabolismo biológico se reporta a fenómenos naturais que ocorrem segundo uma regularidade material pré-dada.

¹²⁹⁵ Ibidem, p. 5.

¹²⁹⁶ Ibidem, pp. 131-134. Segundo ele, as escolhas individuais não estão pré-definidas, são livres. Assim, a estruturação da consciência é, não um reflexo neuro-muscular, mas afectação íntima.

¹²⁹⁷ Ibidem, p. 7.

¹²⁹⁸ Ibidem, p. 91. É o fenómeno designado por “Conversão” da energia psíquica. De acordo com Tom Burns em *Psychiatry, a very short introduction*, 2006, p. 24, a expressão “histerismo” usa-se para dizer “excesso emocional”; relativamente à noção de conversão, Burns, afirma não haver certeza de que este mecanismo exista de facto.

¹²⁹⁹ Não nos referimos aqui às patologias neurológicas.

¹³⁰⁰ Ibidem, p. 82.

¹³⁰¹ Ibidem.

*Não havendo provas relativamente às chamadas doenças mentais, o autor diz que são “um mito”¹³⁰², cujo diagnóstico se baseia na interpretação (subjectiva) das queixas¹³⁰³. Para provar o discurso metafórico da psiquiatria, Szasz levou a sua análise até à profundidade semiótica. Assim, no seu entender, a ligação originária de cada pessoa ao mundo, é a experiência íntima onde reside o terreno propício para a atribuição de significados¹³⁰⁴, neste caso, nosológico, quer dizer, a porta de entrada para a linguagem e para a construção do discurso, momento decisivo para o nascimento da significação e para a atribuição de valor, tanto ao experimentador, como àquilo que, na experiência, é experimentado. Seguindo este ponto de vista, aquela experiência directa, porque está antes do juízo e da predicação, e não tendo ainda nenhum atributo qualificativo, designa-se *ante-predicativa* e constitui uma oportunidade para a psiquiatria construir as leis gerais da predicação¹³⁰⁵, à volta das quais elabora um discurso que qualifica a experiência humana e a partir donde se afirma como ciência provada. Assim, a psiquiatria atribuirá valor e significação (e causa¹³⁰⁶), a uma série de elementos: relações pessoais, experiência quotidiana, equilíbrio e desequilíbrio emocional, culpa e responsabilidade, importância e irrelevância, bem ou mal, ou, interessa-nos, saúde ou doença, e sugere uma longa cadeia nosológica unida mediante nexos sustentados na cientificidade biológica e exprimidos mediante as leis da predicação, na linguagem clínica. É neste ponto, exactamente que, para Szasz, acontece o salto de nível epistemológico que confere sentido e credibilidade ao diagnóstico: as emoções e as afecções*

¹³⁰² Ibidem, p. 1.

¹³⁰³ Ibidem, p. 84. Mais uma vez, a crítica à subjectividade das interpretações. Segundo Szasz, a definição de *diagnóstico* é “interpretação subjectiva de manifestações corporais” (p. 130).

¹³⁰⁴ Ibidem, p. 128.

¹³⁰⁵ Entendemos por “predicar” a atribuição de significado e valor.

¹³⁰⁶ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. 132.

ficam oficialmente *traduzidos* (predicados) *em linguagem simbólica convencional, técnica*, facto que aumenta a probabilidade das *falsas interpretações*¹³⁰⁷. É também por isto que o autor declara que *os diagnósticos e as interpretações psiquiátricas são como um idioma novo*¹³⁰⁸ (predicados novos): quem adere à psiquiatria *casa com o seu sistema de valores*¹³⁰⁹ e passa a falar aquela “língua”. Foi ganhando forma, assim, a ideia de *uma aproximação não médica*¹³¹⁰ aos desequilíbrios existenciais, reivindicando que o sofrimento pessoal se inscrevesse, não no discurso técnico, como também o defendeu Laing, mas na *linguagem familiar do quotidiano diário*¹³¹¹, precisamente, no local, onde começa o reequilíbrio.

A ingerência política nos assuntos das mentalidades tornou-se num dos pontos que motivou a luta de Thomas Szasz pois, não sendo a categorização nosográfica uma entidade *natural*¹³¹², as regras da nosografia acabam por ser autenticadas, em última instância, pelo “sistema social e político”¹³¹³, tendo, nesse sentido, constatado que o fenómeno das “doenças mentais” varia de acordo com o *contexto sócio-político vigente*¹³¹⁴, quer

¹³⁰⁷ Ibidem.

¹³⁰⁸ Ibidem, p. 147. Já o referimos atrás, de modo diferente, quando apresentámos o texto de Dariusz Galasinski “Men’s discourses of depression”.

¹³⁰⁹ Ibidem, p. 102.

¹³¹⁰ Ibidem, p. x. O autor declara que o médico de clínica geral e o psiquiatra parecem não falar a mesma língua nem ter os mesmos interesses (p. 103). Como exemplo contrário à conduta psiquiátrica, cita um diálogo da peça “*McBeth*” de Shakespeare (acto v, cena 1 a 3): “o remédio está no íntimo, não há tratamento para problemas afectivos” (diz o médico de *McBeth*) perante a insistência do marido para que o médico lhe prescrevesse remédio para os sentimentos.

¹³¹¹ Ibidem, p. 128. Daí podermos dizer, da análise crítica, que o autor é, não anti-psiquiatra, mas que o seu modelo é uma não-psiquiatria.

¹³¹² Ibidem, p. 38.

¹³¹³ Ibidem, p. 34: “(...) social and political system which authenticates the classification”.

¹³¹⁴ Ibidem, p. 48 e 49. Szasz compara 3 tipos sócio-políticos: o europeu do final do século XIX (E), o das democracias ocidentais (D) e o sistema da União Soviética (US) do século XX. Os médicos da E e da US eram agentes do estado e diagnosticaram um grande número de pessoas como “fingidores” (p. 60) que queriam “escapar às exigências do estado”. Na US, por exemplo, o juramento de Hipócrates foi abolido após a revolução Bolchevique por ser considerado um símbolo burguês, ou seja, o médico não podia ser um agente das pessoas, mas sim, do estado (p. 62). No caso das D, a situação terapêutica é privada porque

dizer, que há desordens que só aparecem em *determinados períodos históricos e culturais*¹³¹⁵. A mesma tese é também sustentada por Ian Hacking, que chega a afirmar que a Psicopatologia é *como um insecto num nicho ecológico*¹³¹⁶, desenvolve-se e multiplica-se consoante as condições contextuais.

O estatuto totalitário da actividade oficial da psiquiatria também foi visado, mais especificamente o facto desta açambarcar praticamente todas as actividades da sociedade, onde os psiquiatras surgem como teóricos ou terapeutas e *agem tomando o papel de médico, psicólogo, psicanalista, polícia, clérigo, historiador, crítico literário, amigo, conselheiro, professor*¹³¹⁷, etc. Os psiquiatras examinam fisicamente os doentes, prescrevem e administram fármacos e terapia electro-convulsiva, assinam documentos legais, examinam criminosos, requerem autorizações judiciais, testemunham em tribunal, especulam sobre acontecimentos e figuras históricas¹³¹⁸, participam na investigação bioquímica e em experiências em animais, etc, etc, *ad infinitum*¹³¹⁹. No dizer de Mortimer Adler, os psicanalistas “engolem

acontece, com carácter sigiloso e contratual (p. 57), entre 2 indivíduos: o médico e o paciente, uma relação que exige cumplicidade e respeito pelo pudor do “paciente”. Para Szasz, esta prática psicoterapêutica não é, em termos sociais, diferente do que se passa no negócio do tabaco, do álcool ou de qualquer outra actividade recreativa: oferece (vende) bem-estar (p. 59). Assim, o sistema social dos E.U.A. e o da antiga *US* controlam a sociedade promovendo a chamada “homeostase social” (p. 67), um equilíbrio que resulta da gestão, por parte do estado, da relação entre a benevolência e a violência dos elementos da sociedade, cujo problema, segundo o autor, está na obscuridade dos mecanismos de regulação social que limitam as liberdades individuais.

¹³¹⁵ Ibidem, p. 427.

¹³¹⁶ Elliott, C., “Mental illness and its limits”, in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 427.

¹³¹⁷ Ibidem, p. 1.

¹³¹⁸ Ibidem, p. 3. Devemos acrescentar que, nos dias de hoje, também encontramos psiquiatras residentes em canais televisivos onde opinam sobre todo o tipo de acontecimentos e condutas sociais.

¹³¹⁹ Ibidem. Podemos-nos referir a esta atitude totalizadora como sendo um *Big Brother* psiquiátrico: expressão feliz, usada pelo brilhante escritor George Orwell, na sua obra “Mil novecentos e oitenta e quatro” referindo-se ao olho omnipresente de um regime totalitário que vê tudo e todos e difunde o terror, como forma de controlo, elemento determinante em qualquer ideologia totalitária opressora. Vale a pena dizer, para terminar esta nota, que as regras de um *Big Brother* nunca são cabalmente conhecidas, o que possibilita a arbitrariedade, facto, que confere o carácter omnipotente à entidade omnipresente, o *Grande Irmão*. Nas sociedades modernas, muitas vezes, é através do humor que tomamos consciência da gravidade de alguns assuntos, por isso devo acrescentar que num programa

tudo, classificam entidades que não são doenças e governam praticamente todas as dimensões da vida humana, *umentando simultaneamente o prestígio e o poder*¹³²⁰. Szasz mostra-se incrédulo e pergunta: *devemos nós permitir este “expansionismo”?*¹³²¹ Segundo Carl Elliott, ainda sob esta perspectiva, se seguirmos com zelo todas as publicações da psiquiatria e da Psicologia damos conta de que nos *encontramos no centro de uma epidemia de Psicopatologia*¹³²².

Hanna Pickard¹³²³ apresenta uma solução conciliadora. Embora não haja provas que coloquem os desequilíbrios mentais em categorias nosológicas cientificamente provadas, sustém, no entanto, que o sofrimento evidenciado e os comportamentos observados *podem ser objecto de exploração científica*¹³²⁴. Apesar

radiofónico (TSF-Março 2010) um famoso humorista, Ricardo A. Pereira, brincava com o novo relatório da psiquiatria americana desta forma: “quem achar que não é doente pode ir ao D.S.M. para fica a saber que tem, afinal, muitas doenças mentais”.

¹³²⁰ Ibidem.

¹³²¹ Ibidem: “(...) psychiatric expansionism (...)”.

¹³²² Ibidem, p. 426. Carl Elliott é professor de Bioética e Filosofia na faculdade de Medicina da universidade de Minesota, E.U.A..

¹³²³ Pickard, H., “Mental illness is indeed a myth”, in *Psychiatry as Cognitive Science: Philosophical perspectives*, Oxford University Press, 2009, p. 97. Filósofa e investigadora em neurociência. Acompanha terapias multidisciplinares das quais fazem parte actividades quotidianas como cozinhar ou algumas tarefas de carácter comunitário, portanto, promovendo o reequilíbrio em contexto, razão pela qual, dá credibilidade à ideia szasziana de que aquilo a que se chama doença mental tem (além de algumas, naturais, características fisiológicas) uma componente mundana.

¹³²⁴ Já nos pronunciámos em relação a estas situações, declarando que qualquer estado pessoal pode ser estudado cientificamente sem que isso signifique uma alteração do seu estatuto, facto, que é ainda mais evidente neste tema porque é impossível traçar diagramas fisiológicos da existência. Referimo-nos ao seguinte: é possível determinar a concentração exacta de qualquer neurotransmissor a actuar no cérebro, tal como medir a quantidade gasta por dia, mas o que não é possível saber é a totalidade das reacções, o ritmo de cada via metabólica, o efeito que produzem nas estruturas anatómicas adjacentes e o modo e intensidade com que afectam o todo em determinado momento, de modo a poderem ser “corrigidos”. Vejamos um exemplo: aponta-se a zona anterior do córtex cerebral como a responsável pelo controlo das emoções, mas as especificidades próprias ainda não são conhecidas (Pickard, H., “Mental illness is indeed a myth”, 2009, p. 96). Para isso teriam que ser integradas muitas disciplinas: neurociência, ciências sociais, genética, psicologia por exemplo. Mesmo assim, o sujeito estudado, pode, a qualquer momento, mudar de projecto de vida ou experimentar um acontecimento inesperado que lhe altere a composição bioquímica geral; neste caso, a quantidades de fármacos que estivesse porventura a ingerir (a “compensar”) alterar-se-ia e o corpo não estaria preparado para fazer o reequilíbrio porque, tendo estado sujeito ao aporte externo de substâncias, aconteceu “habituação” fisiológica e conseqüente inibição da

desta constatação, a investigadora não deixa de afirmar que os conceitos de *saúde* e *doença*¹³²⁵ se encontram na interface entre ciência/senso comum ou facto/valor¹³²⁶ e, por isso, estão eivados de “variações culturais e históricas”¹³²⁷, fora do âmbito bioquímico. *Não há*, continua Pickard, *provas genéticas ou neurológicas que validem*¹³²⁸, como exemplo, a esquizofrenia; segundo a investigadora, as “doenças mentais” compreendem-se melhor como *categorias contínuas no espectro ontológico*¹³²⁹, do que propriamente como entidades naturais estanques. Realçamos, nesta concepção, a importância das relações interpessoais. Deste modo, como a mente é uma estrutura dinâmica em contínua

produção de algumas substâncias e activação de outras, assim, perante descontrolo fisiológico, o sujeito “habitado” a psicotrópicos, teria de fazer o reequilíbrio artificialmente, tomando uma dose extra.

¹³²⁵ Segundo Szasz, só podemos considerar que há doença quando há desvio anatómico e/ou fisiológico. Para Pickard, *illness* refere-se à experiência subjectiva de saúde, enquanto que *disease* aponta para disfunção com carácter evolutivo. Para os teóricos da biologia, C. Boorse e R. Kendel, a doença é apenas da dimensão biológica, para o segundo, por exemplo, doença é aquilo que reduz o tempo de vida e a expectativa de reprodução (Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, p. 12), enquanto que, para Fullford tem de ocorrer inibição do agir, isto é, impedimento à realização de acções quotidianas (Fullford, K.W.M., *Moral theory and medical practice*, 1989, pp. 35, 109 e seguintes)

¹³²⁶ A ideia de que as doenças mentais são desvios sociais, ético-morais, legais ou apenas comportamentos não expectáveis, não são apenas exclusivos de Szasz. Para Louis Charland (*in* Pickard, H., “Mental illness is indeed a myth”, p. 99), as “Desordens da personalidade” do grupo B (também conhecidos pelo grupo dos “Bad” (maus)), o Narcisismo, Histrionismo, Anti-sociais e os chamados “borderline” (casos limite), não são doenças, são conceitos que descrevem regularidades (categorias empiricamente válidas) de um determinado tipo de pessoas com desvios ético-morais; a falta de empatia, o comportamento sexual fora do padrão de normalidade ou a agressividade são condições morais (o.c., p. 93), falhas de virtude e carácter. Segundo a autora, que não concorda completamente com esta hipótese porque privilegia a formação de carácter, a Psicologia nunca desenvolveu a questão do desenvolvimento das virtudes ou da formação de carácter, tópico que nasceu com Aristóteles, segundo o qual, uma pessoa torna-se boa ao longo do tempo; numa primeira fase é a educação infantil e a familiaridade com situações boas que criam hábitos (num mundo) de virtude, donde resulta a criação de padrões de comportamento que passam a constituir uma segunda natureza; mais tarde (na segunda fase), a criança verificará, por si, sentindo alegria e prazer, que esses hábitos são bons para, numa fase madura, a terceira, adulto, reflectindo acerca das virtudes que pratica e adquiriu, são boas. Exemplo disto é o hábito da partilha. Desta ética resultam inter-relações saudáveis e um mundo melhor.

¹³²⁷ Pickard, H., “Mental illness is indeed a myth”, 2009, p. 88: “Our concepts of illness, disease, well-being, and health – whether mental or physical – lie at the interface of science and common sense, of fact and value, as well as exhibiting a large degree of cultural and historical development and variation”.

¹³²⁸ *Ibidem*, p. 91. Cerca de 60% dos indivíduos inquiridos preenchem *critérios de duas doenças*.

¹³²⁹ *Ibidem*. Na nossa perspectiva esta abordagem é naturalmente lógica e consideramos que em relação aos delírios se passa o mesmo, diferem por grau.

*formação*¹³³⁰, a criação e implementação de *programas terapêuticos que integrem actividades quotidianas*¹³³¹ é essencial para a reestruturação emocional, ou seja, para a reorganização ontológica, como também o explicou Hegel¹³³².

2.3 Efeitos negativos dos psicofármacos sobre o existir pessoal.

No texto *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*¹³³³, já citado, Carlos Pires apresenta uma reflexão tão rica quanto corajosa – tendo em conta que é dos primeiros textos portugueses a pôr em causa os conceitos psiquiátricos – acerca da desestruturação pessoal, focando-se, principalmente, no conceito de *depressão*. Assim, segundo ele, *apenas cerca de quinze por cento das pessoas que se apresentam deprimidas, desenvolverão realmente um síndrome depressivo clínico*¹³³⁴, dúvidas que encontramos também, com outros autores, relativamente à “doença sagrada” da psiquiatria, a “esquizofrenia”¹³³⁵. *Não há*

¹³³⁰ Pickard, H., “Schizophrenia and the epistemology of self-knowledge”, in *Oxford centre for neuroethics*, EuJAP, vol. 6, nº 1, Oxford, 2010, p. 65. A mente forma-se através da decisão e da reflexão.

¹³³¹ Pickard, H., “Mental illness is indeed a myth”, 2009, p. 97.

¹³³² Berthold-Bond, D., *Hegel’s theory of Madness*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 1995, pp. 201-203.

¹³³³ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, Ed. Diferença, Leiria, 2002.

¹³³⁴ *Ibidem*, p. 34.

¹³³⁵ Breggin, P.R., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 10: o autor R. D. Laing é um dos que considera que a esquizofrenia é uma fase de adaptação ao quotidiano e que as causas do sofrimento não devem ser procuradas no organismo, mas fora dele, no contexto vivido. Ver ainda Jenner, F. et al, *“Esquizofrenia”, uma doença ou alguns modos de se ser humano?*, Ed. Caminho, Lisboa, 1992.

O nome “esquizofrenia” foi inventado por Bleuler entre 1911 e 1913 e veio substituir o termo anterior “demência precoce”. A palavra em si possui uma sonoridade de tal modo apelativa que alguns autores consideram ser determinante no sucesso que tem tido neste último século em termos de aceitação

*provas científicas*¹³³⁶, diz Carlos Pires, que algumas das entidades consideradas “doenças mentais” realmente existam¹³³⁷ pois, no seu

pública, razão pela qual, nunca terá sido mudado. O seu conceito teve 3 principais fundadores, Kraepelin, Bleuler e Schneider, entre outros, menos relevantes, que foram acrescentando e retirando sinais, sintomas, conceitos, prazos de duração, etc. Kraepelin, em 1893, referiu-se à “Demencia Precoce” como um *enfraquecimento psíquico de jovens que “não originava necessariamente” demência*; e Bleuler, entre 1911 e 1913, fala de um “grupo” de esquizofrenias; a diferença entre várias interpretações residiu no prazo da “doença” e na valorização que cada um dos psiquiatras dava a alguns dos sintomas. Para Bleuler havia alterações cerebrais (hoje defende-se por alguns autores como Fulford ou Gerrans que isso não corresponde à verdade).

O autor Hélio Elkis em *A evolução do conceito de Esquizofrenia neste século*, Revista Brasileira de psiquiatria, nº 22, S. Paulo, 2000, referindo-se ao elevado número de características, chama à esquizofrenia, “conceito politético, heterogéneo que alberga outros conceitos, conflituosos entre si” (p. 25): distúrbio das associações, avolição, complexos afectivamente carregados, sentimento precoce, sintomas de primeira ordem, roubo do pensamento, psicose esquizoaffectiva, deterioração a partir de um nível prévio, critério A, critério B, tipo I, tipo II, forma esquizofreniforme. Por exemplo, dizer que alguém tem “desordem esquizoaffectiva” pode querer significar que ela tem *quase* todos os atributos presentes na tabela oficial da psiquiatria relativamente à esquizofrenia, ou seja, “o senhor José não é bem esquizofrénico, é esquizóide” (não esqueçamos que no vocabulário da psiquiatria há um termo designado por “sub-depressão”, portanto, não é descabido falar de sub-esquizofrenia). Outrora considerada “não orgânica”, a esquizofrenia é hoje apresentada, no discurso oficial da psiquiatria, como biológica, sendo objecto de inúmeros estudos, inconclusivos, feitos na área da genética.

O seu diagnóstico depende, numa primeira fase, da tabela da classificação de doenças psiquiátricas e, numa segunda fase, do juízo subjectivo do psiquiatra; de referir que a introdução extra de conceitos e descrições (como a de “esquizofrenia pseudo-neurótica”, na década de 1960-1970) por parte de autores como Meyer, Sullivan, Hoch ou Polatin, veio tornar ainda mais evidente a falta de clareza conceptual, cujo resultado, mais nefasto, podemos afirmá-lo, é a atribuições errada (troca) de diagnósticos (Elkis, H., *A evolução do conceito de Esquizofrenia neste século*, 2000, p. 24) psiquiátricos. Está em causa, precisamente, a *verdade da Psiquiatria* (Berrios, G. E., *The history of mental symptoms, Descriptive psychopathology since the nineteenth century*, 1996, p. 10): a capacidade para descrever, construir o diagnóstico e prever o resultado da sua intervenção clínica.

Eric Matthews, no seu texto, *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 7, referindo-se a Laing, reafirma a ideia de que aquilo a que se chama esquizofrenia não resulta de uma doença, mas é uma reacção humana às contradições da sociedade (“the outcome (...) in dealing with the contradictions of conventional society”). A sebenta de apoio didáctico à disciplina de psiquiatria, da Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra (2007) é clara: “(...) à volta da palavra *esquizofrenia* distribuem-se as atitudes mais contraditórias e as opiniões mais desencontradas e não é fácil encontrar dois psiquiatras que definam o conceito do mesmo modo”. Stevens, L., “Schizophrenia a non-existent disease”, 2009: “Schizophrenia is one of the great myths of our time”.

¹³³⁶ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 47.

¹³³⁷ *Ibidem*, p. 28 e seguintes: o autor refere-se à criação de desordens por parte do júri oficial da psiquiatria e dá o exemplo da denominada *Disfunção Disfórica Pré-Menstrual*, a qual não tem bases de sustentação científica que a comprove como doença. De referir que, criando uma categoria de diagnóstico, passa a haver uma psicopatologização, ficando, desde logo, legitimado também, o tratamento e os benefícios sociais. Este pseudo-síndrome foi incluído num capítulo designado “Distúrbios a confirmar” do livro D.S.M.-IV. Ver o texto de Paula Caplan, *They say you’re crazy: how the world’s most powerful psychiatrists decide who’s normal*, Addison-Wesley, Reading, E.U.A., 1995.

entender, a classificação nosológica psiquiátrica usa *teorias*¹³³⁸ biológicas e genéticas que *nunca se provaram*¹³³⁹ e acaba por ficar dependente de *provas explicativas*¹³⁴⁰ que não apareceram, facto que faz com que a psiquiatria construa discursos pouco esclarecidos¹³⁴¹ mediante expressões¹³⁴² como “não há provas, mas os dados apontam para”, “o estudo *é consistente* com a teoria”,

¹³³⁸ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, cap. V.

¹³³⁹ Ross, A. e Pam, A., “Pseudoscience in Biological Psychiatry”, in www.antipsychiatry.org/br-pibp.htm. Ver ainda Weitz, D., “25 good reasons why Psychiatry must be abolished”, www.antipsychiatry.org/25reason.htm Podemos ainda ver o assunto em Jackson, D., “Myths of Madness”, in www.antipsychiatry.org/br-mom.htm, p. 1, ou ainda em Stevens, L., “Does mental illness exist?”, in www.antipsychiatry.org, p. 7, em Stevens, L., in “Schizophrenia: a nonexistent disease”, p. 2 ou ainda em Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 22. Ver ainda Menand, L., “Can Psychiatry be a Science?”, 2010. Relativamente à depressão, em “Manufacturing depression”, o autor afirma que a depressão não é uma doença, é uma resposta a um mundo louco (a tradução é nossa). Ver ainda Pires, C., *A Depressão e o seu tratamento psicológico*, Ed. Diferença, Leiria, 2004, pp. 19-20

¹³⁴⁰ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 106.

¹³⁴¹ *Ibidem*, p. 72.

¹³⁴² Acerca do tópico de expressões menos esclarecidas, referimos um artigo que saiu na revista *Nature* (08186) em 6 de Agosto de 2009 acerca da esquizofrenia, cujo título é “Variáveis comuns que conferem risco de esquizofrenia”. Trata-se de um artigo que apresenta o tipo de argumentação a que nos referimos. Os estudiosos afirmam, por exemplo, que “os nossos achados acerca de regiões genéticas *são consistentes* com um determinado componente *relacionado com o risco* de esquizofrenia” ou, por exemplo, que “determinadas associações da doença com bases genéticas *não se conformam necessariamente* com o género clássico de doença”. Não nos parecem conclusões determinadas, mas sim, hipóteses de trabalho. O que nós pretendemos com estes exemplos não é deitar por terra o trabalho científico feito, mas sim, demonstrar que, perante resultados inconclusivos, a introdução daquele género de expressões, cria a ilusão da causalidade – a “possibilidade de que” – entre sofrimento e desequilíbrio emocional, entre aquilo que é uma constelação de características reactivas humanas e a sua transmissão genética. Está provado que há genes, e que estes transmitem informação anatómica potencialmente funcional. No limite também se pode pesquisar a transmissão genética da eloquência ou da intuição política, todas elas, características humanas. O problema reside na definição de doença e no afinco desmesurado – relembremos, por exemplo, que a pesquisa laboratorial mede quantidades de material proteico na ordem do nanograma: uma parte de mil milhões do grama – empregue pela indústria que pesquisa os desequilíbrios afectivos. Ninguém pode provar que o pai do Einstein era bom matemático, se tinha intuição para a Física, ou dizer se o filho de um músico é bom porque recebeu os genes do pai ou porque ensaia muito.

O ser humano e a sua forma de se proteger dos problemas do quotidiano e o modo como resguarda as suas emoções provar-se-iam a partir de um nanograma de proteínas genéticas? O *Journal of Human Genetics* (artigo “Analysis of a t(18;21)(p11.1;p11.1) translocation in a family with schizophrenia”, nº 54, 386-391, 2009) diz que é difícil identificar os genes responsáveis por algum presumível factor hereditário existente nalguma “doença” mental.

De sublinhar, ainda, o facto de que, ao longo dos anos, os genes e os cromossomas, alvo da pesquisa relacionada com os problemas mentais têm mudado: Florez (Florez, J., *Farmacologia humana*, 1992, p. 459) fala do cromossoma 5 (para a esquizofrenia) enquanto estes artigos falam dos cromossomas 6, do 18 e do 21.

ainda, “os dados *apontam* para”, “é um vector para”, ou ainda, por exemplo, “pode estar associado a”.

Um dos elementos que despoletou mais críticas foi, como adiantámos, a constatação dos efeitos nefastos – colaterais e secundários, relativamente ao objectivo terapêutico – sobre o existir pessoal da maioria dos psicofármacos (a curto, médio e longo prazo), alguns, na verdade, *devastadores*¹³⁴³, tese sustentada na constatação de que, quando alguém se sujeita a terapêuticas psicotrópicas prolongadas, perde o vínculo a si mesmo, desestrutura-se. Esta noção, da perda de intimidade relativamente a si mesmo, podemos vê-la, justamente, em sentido inverso, no percurso dialéctico antropológico de Hegel, isto é, que a relação a si mesmo do espírito é, exactamente, o que faz nascer a consciência autónoma.

Se a natureza das relações entre a pessoa e o mundo fosse orgânica, a resolução dos problemas dependeria apenas de uma

¹³⁴³ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 67. O autor refere-se ainda ao facto de que, após meses ou anos de ingestão de psicotrópicos, é comunicado ao paciente que ele tem ainda outra patologia “mascarada”. Carlos Pires refere-se «às situações em que a pessoa sofre coo fármaco, ou cocktail (o. c., p. 20) de fármacos, prescritos, mostrando-se excitada ou angustiosa. A crítica dirige-se ao facto dessas reacções (normais no nosso entender, porque resultam da acção de fármacos com efeito, potente e directo, no cérebro), também poderem ser consideradas, pelo psiquiatra, como doença; acontece, por exemplo, quando alguém começa a desenvolver comportamentos maníacos e “o médico por norma não acredita que tal resulte da medicação antidepressiva, mas de uma doença bipolar que estava ‘escondida’ que o antidepressivo teve o mérito de ‘destapar’.” (o.c., p. 94). Para conhecer a fundo os efeitos secundários dos psicotrópicos aconselhamos a leitura dos capítulos correspondentes dos livros de Carlos Pires e P. Breggin. Ver ainda, por exemplo, a) que os laboratórios escondem dados (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 6), b) que os anti-depressivos destroem tecido cerebral (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 36) e prejudicam carreiras profissionais (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 46), c) originam disfunções mentais de modo global (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 57), e d) prejudicam a intimidade emocional das pessoas (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 74). Para o confirmar, também se pode consultar a bula de qualquer fármaco psicotrópico. Pergunta Carlos Pires, a este propósito: *que tratamento é este que não melhora o que é essencial?* (Pires, C., *Saiba porque a depressão não é uma doença*, 2002, p. 75). Segundo Hans Eysenck (1952), in Menand, L., “Can Psychiatry be a Science?”, in *www.newyorker.com*, 2010, referindo-se ao efeito nefasto dos fármacos, quanto menos psicoterapia maior é a probabilidade de recuperação de cada um de nós, relativamente ao problema que nos afecta.

troca de peças ou de indução bioquímica, mas *não é*¹³⁴⁴. Assim, quando o retorno (a resposta) que o mundo dá ao sujeito que o vive, não corresponde àquilo que ele espera (ao projecto), estão reunidas as condições existenciais para o desacerto existencial, acontecimento que estudámos, com Hegel, como condição para a regressão do espírito a uma conformação ontológica vazia. Assim, constatando que as condições fenomenológico–existencias variam de pessoa para pessoa – porque variando o contexto, varia a plasticidade dialéctica (a capacidade compreensiva e racional do homem) e, conseqüentemente, fenomenológica e psicológica – parece–nos evidente que a ideia de uma terapia psicofarmacológica universal está condenada ao fracasso.

Recusamos, deste jeito, sustentados no que mostrámos, que a desorganização pessoal e a desestruturação afectiva se resolvam totalmente – repondo a essência singular do indivíduo –, com farmacoterapia de alta afinidade para os tecidos cerebrais, como por exemplo, modificadores do humor, produtos que, afectando os centros nervosos onde há triliões de sinapses e biliões de circuitos neuronais vitais ao equilíbrio homeostático, possuem, *per si*, capacidade iatrogénica elevada¹³⁴⁵. Estes fármacos neurotrópicos, lembremo–lo, são agentes químicos sintetizados cujo mecanismo de acção altera o metabolismo de várias vias neurofisiológicas e inibem ou activam outras, e têm, como efeitos colaterais, a destruição de feixes e/ou circuitos neuronais que relacionam, por sua vez, entre si, várias outras vias neurológicas, comprometendo toda a comunicação neurofisiológica¹³⁴⁶, afectando,

¹³⁴⁴ Ibidem, p. 71. É falaciosa a ideia de que há um valor constante de substâncias cerebrais que possa servir de padrão comparativo, senão, bastava medir a concentração de uma molécula qualquer e dizer: “*este valor está aumentado ou diminuído, tem que o repôr, está aqui a receita*”. Outra falácia prende-se com o suicídio que, segundo o autor, não se deve a alterações neurofisiológicas (p. 89).

¹³⁴⁵ Ibidem, p. 71. Foi o que a comunidade concluiu acerca do medicamento *Prozac*®.

¹³⁴⁶ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 34. Pires, *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 91.

não só a relação das pessoas umas com as outras, mas o existir autónomo.

Vejamos a título especial, porque grave, a suposta doença pediátrica intitulada “Perturbação da hiperactividade e défice de atenção” (P.H.D.A.), categoria nosológica que congrega as crianças que supostamente estão doentes de “excesso de actividade” (hiper-activas), e que, defende, são instáveis ao nível da concentração, por exemplo, nas salas de aula. O artigo denominado “Perturbação da hiperactividade e défice da atenção”¹³⁴⁷ considera-a a perturbação neuro-comportamental “mais frequente nas crianças”¹³⁴⁸ cuja “causa se desconhece” e diz, “pensa-se que resulta das interações entre os factores genéticos, biológicos e do meio ambiente”¹³⁴⁹, declarando ainda, revelando inconsistência científica, que o diagnóstico se baseia apenas em “critérios comportamentais”¹³⁵⁰, preocupação que fez disparar o consumo do fármaco que lhe está associado como cura, o metilfenidato¹³⁵¹. Leon Eisenberg, o “descobridor” da PHDA – líder mundial da pediatria durante cerca de quatro décadas e vencedor de vários galardões científicos (à custa desta descoberta) –, disse, na última entrevista que concedeu, que “a

¹³⁴⁷ Revista portuguesa de clínica geral, nº 20, 2004, pp. 451-454.

¹³⁴⁸ Ibidem, p. 451.

¹³⁴⁹ Ibidem, l.c..

¹³⁵⁰ Ibidem, p. 452.

¹³⁵¹ Fármaco produzido para tratar a P.H.D.A.. Em Portugal, o consumo deste fármaco passou de 35845 embalagens em 2004 para 140424 em 2009 (Diário de Notícias, 10/11/2010), isto é, quadruplicou. Ver também o texto Breggin, P., *Vital information about Ritalin, and the ADHD movement*, www.antipsychiatry.org/ritalin.htm, que refere, a propósito desta categoria psiquiátrica pediátrica, que o metilfenidato provoca efeitos idênticos aos das anfetaminas (mania, psicose e alterações comportamentais), agressividade, letargia, atraso no crescimento, delírio, confusão mental, sofrimento emocional, redução da actividade criativa. Tendo em consideração que possui efeitos semelhantes aos da cocaína, podemos deduzir que a terapia com esta droga (regulada pelo departamento do narcotráfico nos E.U.A, o D.E.A.), não só não melhora nenhum aspecto na vida da criança, como piora. Mais, introduz as crianças na ideia de que os problemas comportamentais e emocionais se resolvem, isto é, “tratam”, com fármacos. Ver, a este respeito, Pires, C., *E quando o rei vai nu. Os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*, Ed. Diferença, Leiria, 2003, pp. 30-33.

PHDA é o típico exemplo de uma doença fictícia”¹³⁵². Cabe referir ainda, relativamente ao especial interesse da Psiquiatria na Pediatria, que pela primeira vez em cem anos, se pôde diagnosticar às crianças o síndrome maníaco–depressivo, agora rebaptizado, *doença bipolar*¹³⁵³. Este facto é criticado por Breggin, pois introduz as gerações infantis no léxico psiquiátrico¹³⁵⁴. Assim, julga Breggin, aquilo que ajuda as crianças a ultrapassar o sofrimento emocional são os valores e a cumplicidade emocional com as pessoas próximas, familiares ou não, solução difícil de executar, mas que, na realidade, é preciso estimular: apelar ao esforço e à *inspiração*¹³⁵⁵ *para amar a vida e tomar opções consistentes com a ética de um projecto de felicidade*¹³⁵⁶. Portanto, sendo a *depressão* uma *reacção emocional a um conjunto de circunstâncias contextualizadas*¹³⁵⁷, podemos abordá-la (em termos terapêuticos) de modo compreensivo, apelando à *motivação*¹³⁵⁸, fora, portanto, do modelo neuro–científico. A mesma tese é defendida por Carlos Pires, segundo o qual, a *crença na cura*¹³⁵⁹, aliada à *vontade do paciente*¹³⁶⁰, ou seja, ao *empenho*

¹³⁵² Ver em <http://www.wnd.com/2013/05/father-of-adhd-calls-himself-a-liar/>, citado na revista “Mídia sem máscara”, 02/02/2014, ano ix, 227. Este artigo refere, entre outras, que “o director assistente da Unidade de Psicofarmacologia pediátrica do Hospital Geral de Massachusetts (...) recebeu um milhão de dólares em rendimentos de empresas farmacêuticas entre 2000 e 2007”. Podemos ver esta notícia também em <http://naturalsociety.com/adhd-fictitious-disease-says-creator-leon-eisenberg/>.

¹³⁵³ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 112.

¹³⁵⁴ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 93. Ver ainda: Breggin, *Vital information about Ritalin, and the ADHD movement*, www.antipsychiatry.org/ritalin.htm. Le Breton, *L’adieu au corps*, 1999, p. 54: “(...) l’enfant transformé en terminal biologique (...)”.

¹³⁵⁵ Ibidem, pp. 55-56: segundo Seligman e Aaron Beck a depressão instala-se nas pessoas porque estas acreditam não ser capazes de se reequilibrar e porque formam esquemas de interpretação do quotidiano cujo resultado é sempre mau, isto é, têm uma perspectiva negativa sobre o que os rodeia.

¹³⁵⁶ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, pp. 182 e 183.

¹³⁵⁷ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 26.

¹³⁵⁸ Ibidem, p. 108.

¹³⁵⁹ Ibidem, pp. 65, 113, 115. O placebo é o exemplo típico. Muitas vezes acontece a chamada *falácia pos-hoc* que consiste na coincidência da pessoa estar a tomar um fármaco e melhorar do problema pessoal porque resolveu o problema social ou económico de que sofria. A falácia dá-se quando alguém faz

*peçoal*¹³⁶¹, são determinantes para a recuperação emocional e existencial.

A *anarquia prescritiva*¹³⁶², quanto ao fármaco, quanto à dose a usar e quanto à associação de fármacos (“cocktail”¹³⁶³), com vista a eliminar, “tratar”, o humor despradonizado, produzem precisamente o efeito contrário à terapêutica compreensiva a que nos referimos.

É este estado de coisas que reclama, a nosso ver, uma abordagem filosófica sobre a problemática do existir sofrido, sobre o que significa tristeza, desilusão ou desespero, cujo intuito é não apenas desvendar a raiz da humanidade mas, principalmente, reconhecer e estimular a auto-realização e com esta, a autonomia.

uma associação causal entre o fármaco e a melhoria de sintomas negativos quando, na verdade, foi aquele outro problema quotidiano que se desfez.

¹³⁶⁰ Ibidem, p. 108. O autor dá o exemplo de um estudo que concluiu que 30% dos *pacientes* melhora com placebos e fala ainda da força da vontade e da mentalização, que ilustrou da seguinte forma: foi dito a dois participantes num estudo experimental que iriam tomar medicamentos anti-eméticos (contra o vómito); no entanto, administraram-lhes fármacos que estimulavam o vómito. Resultado: ninguém vomitou, nem se sentiu mal. Deu ainda, o autor, outro exemplo sobre o poder da vontade: disseram a 2 sujeitos, numa experiência, que iriam tomar LSD, mas só um tomou. Os dois tiveram reacções de êxtase psicótico. Depois, contaram-lhes que um deles tinha tomado placebo, numa segunda fase desta experiência, repetiram o processo, neste caso, sabendo que só um tomaria LSD; o resultado foi que nenhum teve reacções de êxtase. A razão apontada foi a motivação de não ser o bobo da experiência, vontade, que superou o efeito da droga naquele que a tomou, pois, um deles tomou-a. Para ver o que acontece com o uso de placebo em pesquisa vale a pena ver o capítulo 7 do citado livro de Carlos Pires.

¹³⁶¹ Canguilhem, G., “Le normal et le pathologique”, Quadrages, Presses universitaires de France, 1966, citado em *La recherche*, hores série, 12, Le corps humain, Juillet 2003, p. 25. O esforço é auto-reparador. Ver ainda Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 66. Eric Matthews lança neste texto uma hipótese com a qual nos identificamos, que a relação entre a fisiologia e a organização ontológica é bi-unívoca: também as relações e as atitudes provocam alterações fisiológicas e anatómicas ao nível das redes neurológicas do sistema nervoso central. O *Journal of Science and Medicine in Sport*, volume 12, de Novembro de 2009, diz, entre as páginas 688 e 690 que, em experiências animais, o exercício físico, o planeamento e a execução de movimentos complexos, estão associados a reestruturas neurológicas. O mesmo estudo comparou a massa cinzenta (encéfalo) de judocas com um grupo de controlo e concluiu que os primeiros apresentavam uma maior densidade de substância cinzenta. Porquê? Devido à exigência da decisão no momento de atacar.

¹³⁶² Swain, G., *Dialogue avec l’insensé*, 1994, p. 267.

¹³⁶³ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 94: anti-depressivo + estabilizador de humor + anti-psicótico + benzodiazepina + anti-parkinsoniano. Se consultarmos a bula de alguns destes fármacos constatamos que entre os seus efeitos secundários se encontram, ironicamente, as *doenças* que se propõem tratar.

Ilustremos o que dissemos atrás sobre os psicotrópicos, apresentando trinta dos seus efeitos secundários e colaterais¹³⁶⁴ e valorizemos a mensagem de Peter Breggin quando refere que a *vitalidade da consciência fica posta em causa*¹³⁶⁵:

- 1) afectação da atenção,
- 2) deficiências ao nível da memória,
- 3) ansiedade,
- 4) pânico,
- 5) fobia,
- 6) humor depressivo,
- 7) falsas memórias,
- 8) perda de desejo sexual,
- 9) atraso psicomotor,
- 10) redução da consciência,
- 11) dano cerebral¹³⁶⁶,
- 12) disquinésia tardia¹³⁶⁷,
- 13) acatísia¹³⁶⁸,
- 14) despersonalização,
- 15) distúrbios sensoriais¹³⁶⁹,
- 16) mania psicótica¹³⁷⁰ (que os psicofármacos se propõem tratar),
- 17) vertigens,

¹³⁶⁴ Ibidem, p. 59. Ver também, relativamente a efeitos nefastos, entre outras, as páginas 61, 68, 74, 78, 88.

¹³⁶⁵ Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 200.

¹³⁶⁶ Ibidem, p. 34: após a acção dos antidepressivos sobre o sistema da serotonina, o cérebro reage, "(...) the brain wants to return to its natural balance or homeostasis. The drug effect is, after all, a gross disruption of normal brain function (...)". Segundo Pires, "a química cerebral fica alterada" (Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 93).

¹³⁶⁷ Ibidem, p. 98: espasmos musculares dolorosos.

¹³⁶⁸ Trata-se de uma situação gravíssima de agitação constante e insuportável que obriga a pessoa a estar sempre em movimento.

¹³⁶⁹ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 64.

¹³⁷⁰ Breggin, P., p. 45: "(...) all antidepressants can cause mania (...)"; "(...) a doctor who became manic while taking Prozac. His career was completely ruined (...)". (Breggin, *The antidepressant fact book*, 2001, p. 46).

- 18)suicídio¹³⁷¹,
- 19)alterações sanguíneas e cardíacas,
- 20)confusão e perda da identidade,
- 21)anorgâsmia¹³⁷²,
- 22)*dano severo para com o amor e vida familiar*¹³⁷³,
- 23)ambliopia¹³⁷⁴,
- 24)alteração ou desaparecimento da menstruação,
- 25)imunossupressão¹³⁷⁵,
- 26)indução de morte celular em linhagens de células neuronais,
- 27)síndrome de abstinência¹³⁷⁶(derivado da habituação tóxica),
- 28)fragmentação do DNA¹³⁷⁷,
- 29)enxaqueca¹³⁷⁸,
- 30)toxicidade química geral para o organismo.

¹³⁷¹ Ibidem, pp. 78 e 83.

¹³⁷² Impossibilidade de ter orgasmo.

¹³⁷³ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 72: "Antidepressants can ruin love and familiar life".

¹³⁷⁴ Visão imprecisa.

¹³⁷⁵ Diminuição da capacidade imunitária, ou, o que é o mesmo, há aumento da possibilidade de ser infectado. A mortalidade provocada pelo S.I.D.A. deve-se a isto: as principais células do sistema imunitário – linfócitos e macrófagos – são colonizadas e destruídas pelo vírus HIV. Resultado: o organismo fica sem defesas isto é, fica imunodeprimido ou imunossuprimido.

¹³⁷⁶ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 90 e seguintes. As empresas farmacêuticas dizem que não. Também o suicídio está directamente ligado ao fármaco. Como um dos efeitos dos psicotrópicos é o síndrome de abstinência, podemos afirmar que, quem toma estes produtos fica inexoravelmente dependente deles. A expressão, popularmente conhecida, que o psiquiatra usa para se referir à desintoxicação e à desabitação ao fármaco é: "fazer o desmame". Veja-se o que nos diz Carlos Pires: "estar triste é suficiente para que a pessoa seja rotulada como estando deprimida (...) esta prática afasta-se perigosamente em direcção a uma prática típica do consumo de estupefacientes". Ver também a página 33.

¹³⁷⁷ Ibidem, p. 97. D.N.A. é a sigla usada para designar o Ácido desoxirribonucleico, ou seja, o material de que são constituídos os genes.

¹³⁷⁸ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 65.

2.4 Desenvolvimentos críticos contemporâneos da nosologia psiquiátrica.

Considerando toda uma série de malogros da prática psiquiátrica ao longo da sua história, não apenas na base teórica – por exemplo, o caso do *reducionismo psico-físico*¹³⁷⁹, já estudado, as teorias explicativas da depressão, bem como a inconsistência científica da categoria de “desordem da múltipla personalidade” –, mas também a sua aplicação clínica, como o internamento asilar, a psicocirurgia do século XX ou a terapêutica anti-psicótica – para as quais, antes, *não havia dúvidas*¹³⁸⁰ – revelam que *o estudo filosófico da Psiquiatria é útil*¹³⁸¹ precisamente porque quer esclarecer o *paradigma bioquímico-farmacológico*¹³⁸² ainda dominante.

Segundo Louis Charland¹³⁸³, uma das coisas que não contribuiu para esse esclarecimento, mas antes o complicou, obscurecendo a compreensão da classificação nosológica da Psiquiatria, foi o facto das duas primeiras edições do seu texto oficial, o D.S.M., se apoiarem num só eixo taxonómico, quando, na mudança para a terceira edição, o sistema se tornou multi-axial¹³⁸⁴ de modo a conseguir encaixar, na nosologia, todo o tipo

¹³⁷⁹ Thornton, T., “Reductionism/antireductionism”, in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 191. Já o vimos em Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 51.

¹³⁸⁰ Caplan, P., J. McCurdy-Myers, M. Gans, *Should ‘Pre-menstrual syndrome’ be called a psychiatric abnormality?*, *Feminism & Psychology*, 2 (1), 1992, pp. 27-44.

¹³⁸¹ Appelbaum, P., in Radden, J., *The Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. viii: “(...) philosophers analyses can contribute to clarity of thought (...) may have practical implications for diagnosis and treatment (...) to make real contributions to the welfare of a society (...)”.

¹³⁸² *Ibidem*.

¹³⁸³ Professor no departamento de Filosofia, faculdade de estudos sobre saúde e departamento de psiquiatria da Universidade de Ontário, Canadá.

¹³⁸⁴ Charland, L., “Moral treatment and the personality disorders”, in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 65. Esta foi a grande novidade da 3ª edição do DSM. Veja-se, como exemplo, no texto de Alan Soble, “Paraphilia and distress in DSM-IV”, in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 54 e

de características e condutas humanas em diferentes graus e níveis. Formalmente, a classificação das edições I e II dizia que um determinado sujeito A encaixava no diagnóstico B. Depois da alteração, a mesma pessoa, A, encaixa no diagnóstico B4 (doença B, variação 4), por exemplo, mas apresenta características do diagnóstico C16 e alguns traços do D8, ou seja, o mesmo diagnóstico podia passar a ter vários graus e, dentro de cada grau, nuances clínicas e critérios nosológicos diferenciados. Trata-se de uma funcionalidade que permitiu inserir um muitíssimo maior número de modificações da intimidade pessoal dentro das classificações médicas, facto que aumentou drasticamente o número de tipologias nosográficas. No seguimento, diz Charland, há entidades, como as “Desordens da personalidade” que *estão mais próximo de “compromissos políticos”*¹³⁸⁵ do que de categorias médicas, pois ter-se-ão tornado *permeáveis*¹³⁸⁶ a lobbies de interesse que pressionam as comissões de avaliação e os grupos de trabalho que decidem o que é, e o que não é, doença. Há *dúvidas*¹³⁸⁷, assim, que esse grupo, o das “desordens da personalidade”, constitua, de facto um problema médico.

seguintes, a confusão conceptual e gráfica acerca das chamadas parafilias. *Para*=desvio, *philia*=amar, gostar: comportamento sexual desviado, atípico, gosto desviado do que é normal (desviado de quê? Daquilo que é considerado o lugar natural/normal do, e para o, prazer: órgãos genitais). O DSM-IV lista as seguintes parafilias: exibicionismo, fetichismo, froteurismo, pedofilia, masoquismo sexual, sadismo sexual, travestismo e voyeurismo. A lista de desvios sexuais expande-se para uma outra categoria designada “Parafilias não especificadas”: parcialismo, necrofilia, zoofilia, coprofilia, urofilia, klismafilia, atracção por mulheres fumadoras, atracção por mulheres obesas, anorécticas ou amputadas, interesse por mulheres peludas, muito cosmetizadas, vestidas com calças, atracção sexual por líquido ejaculatório, cuspo, vómito ou ranho. A homossexualidade aparece sob a forma de “Homossexualidade angustiante” (distress homosexuality) num agrupamento nosológico maior, chamado “Angústia marcada e persistente acerca da orientação sexual”, que está, por sua vez, no grupo “Desordem sexual não especificada” (Soble, A., “Paraphilia and distress in DSM-IV”, 2004, p. 55).

¹³⁸⁵ Ibidem: “(...) the classification of personality disorders proposed in DSM-II was just as much a political compromise as was their classification in DSM-I and DSM-II”.

¹³⁸⁶ Ibidem: “(...) it is no secret that the official classification of personality disorders (...) embodied in the DSM’s represents a compromise among the often competing interests of clinicians, researchers, educators...the classification is more a political or philosophical statement than a scientific classification”. Ou: “(...) based on committee consensus and not scientific merit”.

¹³⁸⁷ Ibidem, p. 69: “(...) the medical status of personality disorders is doubtful”.

*Como é que se explica que cada vez menos se atribua o diagnóstico de esquizofrenia*¹³⁸⁸, pergunta Rom Harré¹³⁸⁹. Segundo este filósofo, para quem *os parâmetros nosológicos não são incontestáveis*¹³⁹⁰, a sua validação precisa, além dos critérios científicos, de *base de suporte social*¹³⁹¹. Segundo B. Gert e C. Culver, a subjectividade da nosologia psiquiátrica é evidente pois, *não tendo limites conceptuais claros, a definição de doença mental deixa de ser aceite unanimemente por todos os psiquiatras*¹³⁹².

Tendo em consideração o que temos estudado, a evidência de factores extra-anatómicos, nomeadamente, a inalienável dimensão mundana, no cerne do desequilíbrio mental, que vimos com Gert e Culver, com Harré e com Elliott, diz-nos ainda Carel que *a fenomenologia é o melhor método para contra-argumentar o naturalismo da medicina porque descreve o fenómeno da experiência vivida na primeira pessoa*¹³⁹³, revelando-se, desse modo, como a melhor abordagem compreensiva acerca das *alterações, físicas e pessoais, sofridas no decorrer de uma*

¹³⁸⁸ Harré, R., "Setting benchmarks for psychiatric concepts", in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 410.

¹³⁸⁹ Rom Harré, filósofo e psicólogo, doutor pela Universidade de Oxford, lecionou na Universidade de Georgetown e é, actualmente, professor no centro de Filosofia da Ciência Social (Londres).

¹³⁹⁰ Ibidem, p. 410.

¹³⁹¹ Ibidem: "(...) social relations and bodily states from some valid benchmarks. This principle is grammatical in Wittgenstein sense". O que o autor nos pretende dizer é que a ideia de "estar doente" tem uma dimensão de aceitação social que fixa os termos e as frases num sentido que é próprio para aquela comunidade.

¹³⁹² Gert, B., e Culver, C., "Defining mental disorder", in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, pp. 413-416: "(...) no definition adequately specifies precise boundaries for the concept of mental disorder (...)". De referir o caso obscuro do "Síndrome da Fadiga Crónica" (Harré, R., "Setting benchmarks for psychiatric concepts", 2004, p. 410) . Ver ainda Elliott, C., "Mental illness and its limits", 2004, pp. 428-429 onde o autor nos diz que *não é possível distinguir claramente* tristeza, de sofrimento psíquico, ou, ansiedade de timidez, ou ainda, depressão de mágoa ou solidão.

¹³⁹³ Carel, H., *Illness*, Ed. Acumen, 2008, p. 8. O texto de Carel refere-se a uma doença "orgânica", pulmonar, mas chama a atenção para o facto do sofrimento humano se estender ao modo de estar no mundo e à relação entre as pessoas, ou seja, o estado doente (illness) é apreendido de modo evidente pela fenomenologia porque descreve a alteração das interrelações, a situação contextual e o projecto pessoal de cada indivíduo.

*doença*¹³⁹⁴. Refere especificamente alterações como dificuldade para andar, comer, conduzir, vestir-se, etc, perspectiva, conforme ao que temos vindo a defender: “na explicação fenomenológica, a doença não se reduz a uma disfunção biológica pronta para ser corrigida por especialistas. Como a fenomenologia se foca na experiência subjectiva da experiência doente de alguém, vê-a como um modo de viver”¹³⁹⁵. Portanto, no seu entender, e de acordo com o que estudámos com Laing e Szasz, “a linguagem e os conceitos usados para descrever doença são inapropriados, incompletos e enganadores. Fiquei cada vez mais consciente da pobreza de linguagem usada pelo mundo médico”¹³⁹⁶.

O facto de possuímos um corpo não significa que tudo o que somos se explica organicamente, *somos corpos, mas também sujeitos*¹³⁹⁷, quer dizer, a vivência dos nossos corpos e a nossa subjectividade molda-se de acordo com os nossos interesses e valores¹³⁹⁸, de modo que ter um mundo implica relacionarmo-nos com ele, *experimentá-lo e atribuir-lhe significado pessoal*¹³⁹⁹. A mesma perspectiva é partilhada por Kay Toombs¹⁴⁰⁰, para quem o *núcleo conceptual da definição de doença*¹⁴⁰¹ reside na desestruturação existencial que se segue à perda de vínculo com o mundo à nossa volta, “desorganização do si-próprio do paciente

¹³⁹⁴ Ibidem: “(...) the description of lived experience – to be the most helpful approach to augmenting the naturalistic account of illness (...)”.

¹³⁹⁵ Ibidem, p. 8: “On the phenomenological account, illness is no longer seen merely as biological dysfunction to be corrected by medical experts. Because of phenomenology’s focus on the subjective experience of the ill person, it sees illness as a way of living, experiencing the world (...)”

¹³⁹⁶ Ibidem, pp. 7-8: “(...) I found that the language and concepts routinely used to describe illness are inappropriate, incomplete and often misleading. I became increasingly aware of the impoverished language used in the medical world”.

¹³⁹⁷ Matthews, E., *Compreender Merleau-Ponty*, 2010, p. 70: “(...) sujeitos com corpo (...)”.

¹³⁹⁸ Ibidem, p. 71: “(...) viver nossos corpos como veículos de nossa experiência subjectiva do mundo, que é moldado por nossos interesses e valores.”.

¹³⁹⁹ Ibidem, p. 74.

¹⁴⁰⁰ Professora de Filosofia na universidade de Baylor, Texas. Dedicou-se preferencialmente às relações entre a fenomenologia, os desequilíbrios existenciais e o tratamento médico.

¹⁴⁰¹ Toombs, S., “Illness and the paradigm of the lived body”, in *Theoretical Medicine*, 9, E.U.A., 1988, p. 201.

e do seu mundo”¹⁴⁰², razão pela qual, julga William Fulford, a abordagem médica de cariz fenomenológico ao conceito de “doença” é mais adequada porquanto se centra na noção pessoal da “experiência de doença”¹⁴⁰³. Segundo Fulford, *não há separação completa entre os conceitos de saúde, aqueles mais objectivos, relacionados com a funcionalidade corporal, e as concepções sociais, mais subjectivas, de saúde, mas antes uma interdependência estrutural que, segundo o autor, se concretiza na abordagem fenomenológica*¹⁴⁰⁴. Assim, estar doente adquire um significado existencial, pessoal, isto é, uma afectação da estrutura intencional, dos *ritmos da* existência quotidiana (porque depende da relação corporal no mundo) e da capacidade de agir pois, na doença, a relação com os outros corrompe-se e com ela fragiliza-se a autonomia do si-próprio. É o que se passa, por exemplo com o fenómeno depressivo, o qual não se reduzindo a uma sequência causal fisiológica, manifesta ser uma desorganização ou ruptura existencial ao nível das *vivências subjectivas*¹⁴⁰⁵, ritmos, crenças, expectativas e desenlaces próprios do enredo mundano.

Matthews, a propósito dessa interdependência entre a subjectividade e o mundo, e sustentando a nossa tese de que as desordens mentais não se circunscrevem ao cérebro, pensa que um fenómeno depressivo tanto pode resultar de uma alteração na

¹⁴⁰² Ibidem: “(...) a concurrent disorganization of the patient’s self and the world (...)”. Trata-se de uma tese que vimos com Hegel e em inúmeras citações ao longo do trabalho.

¹⁴⁰³ Fulford, K. W. M., “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health”, in *Theoretical Medicine*, 14, 1993, p. 315: “The emphasis in a bridge theory on the importance of the experience of illness (...)”.

¹⁴⁰⁴ Ibidem, p. 305. O autor é professor de Filosofia e Saúde mental em Inglaterra (Warwick e Oxford) e organizador dos congressos mundiais de Filosofia e psiquiatria (I.N.P.P.).

¹⁴⁰⁵ Carel, H., *Illness*, 2008, p. 9. Cem por cem dos seres humanos têm variações sanguíneas ao longo do dia, ao longo do mês, ao longo do ano. Todas as alterações no quotidiano vivencial modificam a qualidade sanguínea. Para a autora, está demonstrado que “uma descrição puramente fisiológica de um estado doente é insuficiente”. A tradução é nossa. Já estudámos a mesma posição com os autores Peter Breggin e Carlos Pires.

concentração dos neurotransmissores no cérebro, como o oposto, ou seja, que “o estado mental causou o déficit em neurotransmissores”¹⁴⁰⁶, tratando-se, nesta segunda hipótese, de uma conformação dos processos fisiológicos do sistema nervoso central à subjectividade, isto é, à vida mental, aos valores, ao desejo, no fundo, ao espírito. Dizendo-o de outro modo, a vontade e o agir do indivíduo, o seu estado mental e, por exemplo, a sua consciência prática, participam, afinal, na reconfiguração anatomo-fisiológica do cérebro: *sujeito e mundo interagem e conformam-se entre si*¹⁴⁰⁷. É o que nos diz, por exemplo, Fulford, no artigo “Praxis makes perfect”¹⁴⁰⁸, onde apresenta não só uma nova concepção de *saúde e doença*, mas uma reformulação do modelo médico tradicional, principalmente ao nível da construção do diagnóstico de doença mental, para o qual contribui não apenas o empirismo e os elementos fisiológicos, como também o valor contextual, isto é, os juízos provenientes do quotidiano vivido, apontando o discernimento clínico, além de tudo, *para o interrelacionamento que conduz as estruturas ontológicas que regem a acção*¹⁴⁰⁹. Trata-se de uma posição que não se dirige unicamente às noções de saúde e doença, mas atinge a própria *organização da Medicina, no sentido em que traz para o seio da metodologia clínica, simultaneamente, teorias biológicas e*

¹⁴⁰⁶ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, pp. 65-66.

¹⁴⁰⁷ Um outro estudo (Arida, Cavalheiro, Vieira, Scorza, *Judo: Ippon scored against epilepsy*, in “Epilepsy & Behaviour”, volume 17, issue 1, January 2010, p. 136), referindo-se aos praticantes de judo, afirma que a atitude do judoca estimula mecanismos internos de reparação e participa na regressão da epilepsia, não só devido à acção física, mas também porque exige capacidade decisiva. Pelo facto de reproduzir acções humanas de modo completo, o judo, pode regular e influenciar a fisiologia das áreas do córtex cerebral. Tal como perspectivávamos, a atitude ajuda na determinação da anatomia do cérebro (ver o artigo de Mikheev, Mohr, Afanasiev, Landis, Thut, “Motor control and cerebral hemispheric specialization in highly qualified judo wrestlers”, 2001, elsevier.com/locate/neuropsychologia). Ver também, a propósito deste tema, Swain, *Dialogue avec l'insensé*, 1994, p. 250.

¹⁴⁰⁸ Fulford, K. W. M., “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health”, in *Theoretical Medicine*, 1993.

¹⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 315-316.

*sociais*¹⁴¹⁰. Tal facto “põe à prova não só a filosofia da medicina, mas a filosofia em geral”¹⁴¹¹. Para Fulford, o factor conciliador, que estabelece a ponte entre todos os elementos desta teoria que prima pela conciliação, é a Filosofia¹⁴¹² pois a natureza da sua reflexão integra num todo de sentido médico – prática clínica, ensino e investigação –, *a experiência subjectiva do estado doente*, a sua análise valorativa e a reflexão sobre a estrutura da acção humana, provocando uma ponte (*Bridge*), uma conexão lógica, entre o domínio biológico e o plano do quotidiano vivido, quer dizer, os elementos subjectivos e os objectivos, conciliados pela ética¹⁴¹³ e pelas estruturas do agir¹⁴¹⁴, estimulando com essa concepção, uma abordagem mais completa à *experiência de estar doente*¹⁴¹⁵: falha da capacidade para agir. Desta tese, pode

¹⁴¹⁰ Ibidem.

¹⁴¹¹ Ibidem: “(...) a test of theory not only in the philosophy of medicine but also in general philosophy (...)”.

¹⁴¹² Fulford, K. W. M., “The potential of medicine as a resource for philosophy”, in *Theoretical Medicine*, vol. 12, University of Oxford, 1991, p. 83: “(...) the validity of the very concept of mental illness is (...) debate in ethical theory (...) in medicine (...) our concepts are often highly problematic. This is why philosophy is relevant to medicine”.

¹⁴¹³ Fullford, K.W.M., *Moral theory and medical practice*, 1989, p. 262: “(...) ethics based (...)”. O médico e filósofo islâmico Rhazes (860-932) considerava a Ética como medicina psíquica ou psicologia clínica (ver Santiago, M., *Falsafa*, Ed. Ariadne, Coimbra, 2006, p. 69), achava que o Homem deve crer em si e libertar-se dos preconceitos incorrectos através do esforço (*ijtihad*) filosófico. Só assim passa a ter mais conhecimento, logo, mais autonomia. Segundo Nussbaum, os filósofos helenistas desenvolveram conceitos relacionados com a ideia de que a filosofia trata (in Nausbaum, *The therapy of desire, theory and practice in hellenistic ethics*, 1994, p. 40) as emoções mediante o poder da argumentação que penetra de modo poderoso na alma (se dissermos “dialéctica”, na vez de “argumentação”, estamos no cerne da nossa argumentação hegeliana). A ética residia, para eles, na experiência humana e tinha como objectivo descrever a vida boa tal que um ser humano a pudesse viver (in Nausbaum, p. 61). É com o propósito de atingir os desejos e as necessidades humanas na sua vida quotidiana (Nausbaum, *The therapy of desire, theory and practice in hellenistic ethics*, 1994, p. 22) que a Filosofia helenista relaciona ética com medicina e é para com as pessoas reais que a primeira se responsabiliza de modo a encaminhá-las para a felicidade. Porquê? Porque as doenças que a Filosofia traz à luz são, diz a autora, doenças de juízos e crenças (Nausbaum, *The therapy of desire, theory and practice in hellenistic ethics*, 1994, p. 34). Também Viktor Frankl apresenta um capítulo chamado “O livro como tratamento terapêutico” (Frankl, V., *La psicoterapia al alcance de todos*, 1985, p. 180).

¹⁴¹⁴ Fulford, K. W. M., “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health”, 1993, p. 308. Podemos chamar-lhe *perda da capacidade de agenciamento*.

¹⁴¹⁵ As disputas pela formulação dos conceitos de saúde e doença entre teorias de cariz científico, mais objectivo, e as de carácter mais valorativo, subjectivo, remontam aos serviços hospitalares. Vejamos: o

resultar uma orientação para construir um modelo novo para os cuidados de saúde¹⁴¹⁶, o modelo da *medicina baseada em valores* (MBV), razão pela qual dizemos, *a filosofia tem uma importância decisiva para o desenvolvimento do sistema de saúde moderno*¹⁴¹⁷. Só ela traz para o núcleo da prática clínica a *experiência do sofrimento na primeira pessoa*, evento, que supera o método tradicional da objectividade orgânica e passa a valorizar a importância decisiva dos *valores individuais*¹⁴¹⁸ e o próprio projecto pessoal de felicidade. Esta perspectiva rejeita a tese determinista, psiquiátrica, do *agir humano*¹⁴¹⁹ que defende que um processo biológico determina tudo, isto é, que o sujeito fica numa posição tal que não pode agir de outra forma senão aquela programada, desresponsabilizando (desligando) os sujeitos pelos seus actos, oposto do conceito de *escolha e autonomia*.

estatuto de cientificidade conquistado pela prática médica, relegou para um plano menor, todos aqueles cuidados de saúde com maior dimensão subjectiva como, por exemplo, a psiquiatria ou os cuidados primários. As teorias mais científicas, nota-se, pretendem eliminar qualquer elemento subjectivo dos diagnósticos, das terapêuticas e dos conceitos de doença, donde, pensa Fulford, é preciso valorizar o significado cultural dos conceitos médicos, pois, a comunidade expressa a verdade e a concordância quanto ao que é *bom* ou *mau*; *assim*, para Fulford o estado doente (aquilo que cada um percebe acerca da própria saúde) devia passar a ter, em termos sociais, primazia sobre a ideia objectiva de doença (*disease*).

Aquilo que faz com que uma teoria de carácter mecanicista ganhe primazia é, como já vimos com outros autores, a colagem epistemológica entre planos diferentes, operada pelo discurso (Fulford, K. W. M., "Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health", 1993, p. 311): algo como uma dor ou um sofrimento é tratado semanticamente, de tal modo que, no discurso, surge conectado a categorias científicas e passa a ser associado mentalmente a categorias causais. Ou seja, quando determinado termo (por exemplo "ansiedade") aparece no discurso, quem o ouve, associa-o a doença. Falando de outro modo, algo que primeiro "parece ser", ganha estatuto ontológico e passa a existir (numa frase, colado a uma causa ou sintoma); se for um profissional de saúde a fazer a referência, o termo usado ganha validade médica, prioridade social e científica.

Segundo a *Bridge theory*, o mais correcto não é o estatuto científico, mas a experiência subjectiva de sofrimento e os cuidados primários que apoiem e dêem valor a essas queixas.

¹⁴¹⁶ Fulford, K. W. M., "Facts/values, ten principles of Values-Based Medicine", in Radden, J., *Philosophy of Psychiatry*, 2004, p. 205.

¹⁴¹⁷ Ibidem: "(...) modern health care (...)".

¹⁴¹⁸ Ibidem, p. 213.

¹⁴¹⁹ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 153.

Para Eric Matthews, *não há causas independentes à escolha individual*¹⁴²⁰ (a não ser em caso de doenças neurológicas profundas), mas antes *um significado pessoal* implicado nas intenções, nos pensamentos, nos desejos e *no modo como cada um se cultiva a si próprio na experiência do mundo*¹⁴²¹.

Queremos dizer com isto que a escolha e a designada racionalidade, afinal, se baseiam em valores que o próprio foi edificando, justamente, no que aprendeu consigo, no mundo, e consigo no mundo, uma vez mais, insistimos, é uma tese manifestada já na *Antropologia* de Hegel. Podemos testemunhá-lo na concepção de *psicose*¹⁴²²: um psicótico não possui nenhuma disfunção cognitiva ou alterações anatomo-fisiológicas, antes, exhibe um desequilíbrio ao nível do agir, um problema da “razão prática”¹⁴²³. O problema da desestruturação de si-próprio está ao nível das relações interpessoais. Outro exemplo do que temos vindo a defender está na explicação do fenómeno dos delírios¹⁴²⁴. Segundo Fulford a sua explicação assenta no mundo das relações e na afecção pessoal daí decorrente. Para Larry Davidson, os delírios compreendem-se ao nível dos *aspectos subjectivos da experiência pessoal*¹⁴²⁵. Philip Gerrans, por seu turno, considera que são falhas ao nível da *racionalidade prática*¹⁴²⁶, factos ontológicos inerentes à razão prática, quer dizer, problemas da

¹⁴²⁰ Ibidem, p. 160.

¹⁴²¹ Ibidem, p. 155.

¹⁴²² Categoria psiquiátrica que serve de modelo nos casos jurídicos que tratam o fenómeno da responsabilização, crimes, casos laborais, etc.

¹⁴²³ Fulford, K. W. M., “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health”, 1993, p. 315.

¹⁴²⁴ Fulford, K. W. M., “Mental illness and the mind-brain problem: delusion, belief, and Searle’s theory of intentionality”, in *Theoretical Medicine*, nº 14, Oxford, 1993, p. 181.

¹⁴²⁵ Davidson, L., “Intentionality, identity and delusions of control in Schizophrenia: a husserlian perspective”, in *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 33, nº 1, 2002. Davidson é professor de psiquiatria, faculdade de medicina da universidade de Yale, New Haven, E.U.A..

¹⁴²⁶ Gerrans, P., “Delusions as performance failures”, in *Cognitive neuropsychiatry*, vol. 6, University of Adelaide, Austrália, 2001, p. 161: “(...) delusions are failures of pragmatic rationality”. Gerrans pertence ao departamento de Filosofia da Universidade de Adelaide, na Austrália.

performance pragmática¹⁴²⁷, isto é, da dimensão da opção. Brendhan Maher diz ainda sobre o delírio, que *não há diferenças entre sujeitos iludidos e “normais”*¹⁴²⁸ quanto ao processo racional da crença. Para Hanna Pickard, na mesma perspectiva, a formação dos delírios não se explica como disfunção neurobiológica¹⁴²⁹, mas resulta do que o sujeito viveu, da sua *experiência no mundo*¹⁴³⁰, facto ainda testemunhado por Stangellini na ideia de que os fenómenos delirantes são crenças sobre as quais houve opção por parte do sujeito *de acordo com os seus valores e experiência de vida*¹⁴³¹.

Para Viktor Frankl, em jeito de remate, “a Medicina enfrenta a tarefa de ampliar a sua função. Num período de crise como aquele que enfrentamos, os médicos devem cultivar a Filosofia. A grande doença do nosso tempo é a carência de objectivos, o aborrecimento, a falta de sentido e de propósito”¹⁴³². É preciso reintroduzir *o conceito de espiritualidade*¹⁴³³ (precisamente o que procurámos fazer neste trabalho com Hegel) pois, assim, “ninguém tem mais motivos que o médico para reconhecer a caducidade da matéria e a força do espírito. E, se não chega a convencer-se

¹⁴²⁷ Ibidem, p. 163.

¹⁴²⁸ Maher, B., *Anomalous experience in everyday life: its significance for psychopathology*, 1999, citado em *Delusions as performance failures*, 2001, p. 169. Parece-nos uma conclusão extremamente corajosa. Alguns autores afirmam que aquilo que dá estatuto de *anormalidade* à descrição de uma experiência, é a linguagem usada. Segundo o autor, a diferença entre pessoas iludidas e não-iludidas reside na “natureza e intensidade da experiência fenomenológica” e no modo como esta está a ser racionalizada. A tradução é nossa.

¹⁴²⁹ Pickard, H., “Schizophrenia and the epistemology of self-knowledge”, Oxford, 2010, p. 58: a autora considera haver, em relação aos delírios, uma dimensão de fé, ou seja, não orgânica, “(...) belief formation (...)”.

¹⁴³⁰ Ibidem.

¹⁴³¹ Stangellini, G., “Schizophrenic delusions, embodiment, and the background”, in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, vol. 15, 2008, p. 311-314. Também em Pickard, *Schizophrenia and the epistemology of self-knowledge*, Oxford, 2010, p. 59: o pensamento mágico não é doença. Stangellini é professor no departamento de psiquiatria da Universidade de Florença, Itália.

¹⁴³² Frankl, V., *La psicoterapia al alcance de todos*, 1985, Herder Editorial, Barcelona, 1985, p. 25.

¹⁴³³ Frankl, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder Editorial, Barcelona, 1985, p. 21.

disto, a culpa não é da ciência, mas dele mesmo, pois não aprendeu o suficiente”¹⁴³⁴.

2.5 Variações do conceito de doença.

Tendo-nos proposto estudar o conceito de doença mental, parece-nos lógico dirigir uma reflexão à semântica que subjaz à sua definição. Assim, de um modo geral, duas concepções que fomos estudar na língua inglesa dão conta do que seja “doença”: *illness* e *disease*. O primeiro refere-se a uma condição, ou estado, em que a pessoa se encontra devido a uma causa (*disease*). Por exemplo, uma falha cardíaca (*disease*) provoca um estado de fraqueza e sofrimento (*illness*), no qual, o indivíduo tem dificuldade em fazer uma vida, dita, *normal*. No entanto, uma terceira palavra, desordem (*disorder*), vem colocar problemas semânticos à clarificação uma vez que apresenta simultaneamente os dois sentidos, falha (causalidade) e estado.

O termo *disease*, usado na qualificação das doenças orgânicas (somáticas), é neutro, quer dizer, ao contrário do vocábulo *estado* (*illness*), *não faz juízos de valor*¹⁴³⁵, pois, trata de avaliações objectivas e, quer a comunidade considere que uma determinada condição pessoal, patologia ou outra situação, seja *boa*¹⁴³⁶, ou *mã*, não altera cientificamente a situação real: o rim funciona ou não, há hemorragia ou não; trata-se de um facto

¹⁴³⁴ Frankl, V., *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder Editorial, Barcelona, 1985, p. 173.

¹⁴³⁵ Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 26.

¹⁴³⁶ Por exemplo, a comunidade considera ser *bom* que as meninas contraíam a doença rubéola na fase inicial das suas vidas porque ficam imunes ao vírus, facto importante porque, caso um dia fiquem grávidas, já estão imunizadas contra um microorganismo altamente nocivo para o feto.

objectivo; não se diz de um rim disfuncional: “é incorrecto” ou “é imoral”.

Se considerarmos o conceito de *depressão* como sendo doença (*disease*), assumimos a existência de uma causa, uma falha orgânica inexorável¹⁴³⁷ e se, pelo contrário, convencionarmos que quando dizemos “doença” nos referirmos a um estado (*illness*), teremos que integrar como doentes todas as pessoas psicologicamente debilitadas, tristes, sem forças ou desiludidas. O termo *desordem*, por seu lado, sendo ambíguo, tanto pode ser interpretado do lado da doença orgânica (*disease*), da perspectiva do estado ou misturando ambos os sentidos.

Em Portugal, para definir “doença”, prevalece o sentido objectivo que traduz a existência de uma causa, uma disfunção quantificável, assim, o discurso construído à volta de cada uma dessas palavras pode acrescentar, ainda, valor semântico ao que esteja em discussão. É possível, desse modo, construir um discurso acerca do desequilíbrio *mental* sem que nos comprometamos com uma causa orgânica – e, simultaneamente, não a rejeitando –, usando para esse efeito, o termo “desordem”. Nessa perspectiva, um especialista, descrevendo uma desordem mental, pode referir a possibilidade de existirem desarranjos no cérebro que provocam a diminuição de substâncias, sem se comprometer, de modo explícito, com a *concepção de que existe ali uma doença mental provocada pelo défice numa substância específica*¹⁴³⁸.

¹⁴³⁷ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 51: “Veja-se o ridículo que seria, para compreender o comportamento de um carro em estrada, considerar apenas uma das suas peças, ignorando, além disso, o piso da estrada, as suas curvas e inclinações, o clima, o tipo de combustível e, sobretudo, o condutor (...)”.

¹⁴³⁸ *Ibidem*, p. 43-53.

O sofrimento surge, assim, no discurso do psiquiatra, “colado”¹⁴³⁹ à ideia de uma causa fisiológica cientificamente provada e é o interlocutor (neste caso, o paciente) que opera essa “colagem”; visando a aceitação do diagnóstico e a respectiva terapêutica, o discurso argumentativo do profissional fará, na consulta mais importante – a primeira, porque é onde se estabelece o diagnóstico –, um discurso subtil que (1)edifica a ponte entre a narrativa do sofrimento e a linguagem médica – numa fórmula que bem pode ser: “estes dados levam-nos a crer que a ansiedade que a pessoa X sente, se pode dever à patologia Y à qual está, muitas vezes, associada à falha fisiológica Z” – e (2)transforma, finalmente, o desespero existencial numa *crença*¹⁴⁴⁰ caracterizada pelo abandono do paciente ao *diagnóstico* proposto, no fundo, a um novo mundo, o mundo da psiquiatria, composto por um novo estatuto, novos hábitos, novo corpo, que vai começar a agir e reagir de forma diferente, novos conceitos, nova linguagem, novas relações e novas perspectivas, no fundo, uma nova consciência, quer dizer, um novo *Eu* (outro).

¹⁴³⁹ Ibidem, p. 32: o autor revela que o manual da psiquiatria americano faz essa colagem de modo quase imperceptível. Ver ainda, no mesmo texto, o capítulo 7: “O que são as drogas antidepressivas: factos e mitos de uma grande confusão”. Deixo ainda outras páginas relacionadas: pp. 57, 71, 90, 193. Ver também: Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 8.

¹⁴⁴⁰ Ibidem, p. 65: “(...) a pessoa presa à convicção que tem uma doença (...)”. Ver Galasinsky, D., *Men’s discourse of depression*, Ed. Palgrave, 2008, p. 15: “(...) a structure of faith (...)”. Matthews, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, 2007, p. 54: “We expect science to give us an objective view (...)”.

2.6 A consulta psiquiátrica: o psiquiatra, o paciente e a narrativa do sofrimento.

De acordo com Justyna Ziólkowska, acompanhando a problemática entre a subjectividade discursiva e a objectividade científica, a consulta médica é uma entrevista técnica que serve para escolher, de acordo com a subjectividade do psiquiatra, os elementos que *servem determinado critério nosológico*¹⁴⁴¹ para, então, estabelecer o diagnóstico psiquiátrico. É, pois, uma operação objectiva, conduzida – o acto de seleccionar aquilo que conta como critério válido – pela subjectividade (valores) do psiquiatra, que procura os critérios da oficialidade patognomónica com os quais constrói o diagnóstico e prescreve uma terapêutica.

O psiquiatra vive, assim, uma tensão que oscila entre aqueles dois polos: (a) a pressão para entrar nas vivências do paciente e (b) a necessidade de encontrar os critérios (técnicos e objetivos) que sirvam determinada categoria nosológica (não se deixando afectar pelo sofrimento do paciente, o seu *outro*).

No artigo “As posições adoptadas durante a consulta psiquiátrica perante as questões do médico”¹⁴⁴², tendo gravado inúmeras entrevistas em consulta psiquiátrica, Ziólkowska, fazendo

¹⁴⁴¹ Ziólkowska, J., *Positions in doctor's questions during psychiatric interviews*, Sage publications, Poland, 2009, p. 1622: a consulta é uma técnica que serve para escolher os elementos que servem determinado critério (“a technique designed to elicit signs and symptoms that allow a diagnosis”). Ver a este propósito o texto de Jenner, F. et al, “*Esquizofrenia, uma doença ou alguns modos de se ser humano?*”, Ed. Caminho, Lisboa, 1992, pp. 60, 62, 64.

¹⁴⁴² Tradução nossa: *Position's in doctor's questions during psychiatric interviews* (Sage pub, Polónia, 2009). Salientamos a riqueza deste texto porque analisa as raras entrevistas dadas pelos psiquiatras (normalmente recusam-se a participar neste tipo de iniciativas). O artigo baseou-se numa série de entrevistas feitas a psiquiatras estagiários e têm um elemento muito importante: era o primeiro contacto com um psiquiatra que cada indivíduo tinha depois de ser admitido pelo estabelecimento hospitalar psiquiátrico. A autora analisou, não as formas gramaticais empregues durante a entrevista, mas o tipo de posição que os analisados são forçados a adoptar por força das perguntas feitas (ver página 1627 do artigo) acerca de temas da vida quotidiana (o. c., p. 1623).

uso do conceito de “posicionamento”¹⁴⁴³, concluiu que (1) o tipo de questionamento feito pelos profissionais influencia as respostas, portanto, a informação obtida, logo, o próprio diagnóstico, e (2) que os profissionais preferem usar um tipo de questionamento que impõe aos pacientes posições que os afastam das próprias vivências e dos sentimentos experimentados na primeira pessoa.

Com estas cogitações mostramos, não só que (1) a falta de objectividade é originária na entrevista psiquiátrica¹⁴⁴⁴, que (2) a nosografia psiquiátrica não é infalível mas, sobretudo, que (3) a verdadeira catarse – a razão da existência da consulta – nasce na narrativa sobre si-próprio (o paciente) e na consequente auto-compreensão acerca do que quer que o afectou.

Para a investigadora, relativamente ao primeiro tópico – que também pode ser lido como “influência dos valores subjectivos do profissional na selecção dos sinais de diagnóstico”, a presença da

¹⁴⁴³ Ziolkowska, *Positions in doctor's questions during psychiatric interviews*, 2009, p. 1625. As pessoas sofrem uma pressão da parte do próprio diálogo que as obriga a uma determinada posição: “(...) imposed positions manifested in patient's answers to the psychiatric questions”.

¹⁴⁴⁴ A crítica que fazemos neste tópico não visa a objectividade do psiquiatra nem a subjectividade do indivíduo que veste a profissão, mas somente mostrar que o diagnóstico (de doença mental), na recolha dos elementos fundamentais, está trespassado pela dúvida.

Não existe, nesta observação, qualquer contradição porque, uma coisa (1º problema) é a objectivação das vivências por parte da comunidade científica, isto é, a convenção e identificação de sinais objectivos de doença/desordem, outra coisa (2º problema) é o que, neste ponto específico, criticamos: o facto de não haver um procedimento objectivo por parte dos psiquiatras, isto é, a escolha dos critérios de diagnóstico revela ser impregnada dos valores subjectivos do psiquiatra, facto, que pode conduzir à elaboração de dois diagnósticos diferentes para o mesmo sujeito queixoso. O artigo de Adembipe e Cohen, “Schizophrenia and affective disorder in black and white patients”, já citado, refere-se, justamente, à situação em que, perante os mesmos problemas afectivos, a percentagem de indivíduos de raça negra diagnosticados como esquizofrénicos foi diferente dos de raça branca, facto, que permitiu concluir que a origem dessa disparidade terão sido os valores subjectivos dos psiquiatras envolvidos na atribuição dos diagnósticos. Caso a escolha dos sinais e sintomas (na construção do diagnóstico) tivesse sido objectiva, a percentagem de diagnósticos de esquizofrenia teria sido muito semelhante. De referir ainda uma terceira problemática (já abordada), que conduz a uma aporia: o facto de que, se o profissional se embrenhar na subjectividade da narrativa do sujeito – saindo, assim, da objectividade que caracteriza a procura pelos sinais patognomónicos –, perde objectividade médica; donde vem, como possível saída desta problemática, que a resolução do desequilíbrio existencial começa no próprio sujeito em sofrimento, no acto mesmo da auto-coompreensão gerada (acerca de si, no seu mundo), quando se coloca na posição de narrador de si-próprio (III), narrador compreensivo de si mesmo. Podemos ver um estudo semelhante em Neighbors, H.W., Jackson, J.S., Campbell, L., Williams, D., “The influence of racial factors on psychiatry diagnosis: a review and suggestions for research”, in *Community mental health journal*, 25 (4): pp. 301-311, University of Michigan School of Public Health, E.U.A., 1989.

subjectividade na construção do diagnóstico significa que “as questões colocadas pelos psiquiatras influenciam directamente a informação obtida”¹⁴⁴⁵, observação importante, porque, no nosso entender, e de acordo com a conclusão da investigadora, este deslize originário afasta-se da identificação da origem do sofrimento e, conseqüentemente, da possibilidade da cura.

Um dos factores pesquisados nessa investigação foi o tempo concedido pelo psiquiatra, em cada consulta, à *narrativa das experiências pessoais dos pacientes*, facto que permitiria captar o “tipo de relação” *que se estabelecia entre os dois*¹⁴⁴⁶. Assim, para Ziólkowska, e na nossa perspectiva, as entrevistas, porque *encorajam a construção de significação específica e desencorajam outra*¹⁴⁴⁷, deixam estabelecer uma relação de empatia entre médico e paciente, podem ser usadas para aceder à raiz do sofrimento e iniciar a recuperação ou catarse.

O que dissemos, que o reequilíbrio do sofrimento existencial pode começar a partir do momento em que o paciente se compreende nas próprias narrativas quando apreende a origem do transtorno, pode realmente acontecer porque, segundo ao estudo, *aquilo que cada paciente negocia durante a entrevista médica (o seu posicionamento) é, no fundo, a representação ou a renovada representação de si próprio*¹⁴⁴⁸, donde, concluímos, está efectivamente a negociar-se a si mesmo.

¹⁴⁴⁵ Ibidem, p. 1621: “(...) questions posed by psychiatrists have direct influence on information obtained, and thus the diagnosis”. “People negotiate meanings about their lives and social worlds by positioning themselves and others throughout conversation” (o. c., p. 1622). Segundo a autora, limitar o diálogo e o discurso é limitar a representação que cada pessoa faz de si própria. Isso significa, parece-nos, limitar o outro.

¹⁴⁴⁶ Ibidem, pp. 1622-1623.

¹⁴⁴⁷ Foucault, M., *Power/knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)*, Ed. C. Gordon, Nova Iorque: Pantheon, 1980, citado em Ziólkowska, J., *Positions in doctor's questions during psychiatric interviews*, 2009, p. 1623. Com o termo “desencorajar” queremos sublinhar que a entrevista, como qualquer diálogo, influencia os interlocutores entre si.

¹⁴⁴⁸ Ibidem, pp. 1622-1623.

Dizendo-o de outro modo, a consulta pode ter um efeito terapêutico imediato a partir do momento que não imponha ao paciente *posições* afastadas de si mesmo ou da possibilidade do re-encontro consigo mesmo, verdadeiramente, a tese hegeliana de que o espírito escapa à *Loucura* re-encontrando-se, concebendo-se na relação consigo mesmo. Assim, apelando ainda à filosofia de Hegel, o questionamento, constituindo um obstáculo ou uma forma de negação, estimula a capacidade racional do sujeito, a força auto-conceptiva, portanto, a possibilidade da eclosão da (renovada, porque regressada) consciência.

Que queremos dizer com “representação de si” quando nos referimos à “posição” tomada durante o diálogo? A “posição” é o “conjunto de direitos e deveres que providenciam significado ao agir humano”¹⁴⁴⁹, quer dizer, a adesão e pertença a uma comunidade, a um mundo, acontecimento que demonstra o vínculo dialéctico imanente à relação consigo mesmo no mundo e a possibilidade da (re)edificação ontológica, ou seja, da cura.

Assim, focalizando-nos na entrevista propriamente dita, segundo este estudo, as perguntas feitas na primeira consulta induzem no paciente três tipos diferentes de posicionamento ontológico. Segundo Ziólkowska, as duas formas mais utilizadas, tendo um carácter essencialmente objectivo¹⁴⁵⁰, *compelem o*

¹⁴⁴⁹ Ibidem: “A position is thus a cluster of rights and duties that supply meaning to one’s act”.

¹⁴⁵⁰ Ibidem, p. 1625. De referir que esta observação não entra em contradição com o que dissemos acerca da necessidade de uma metodologia objectiva. Aqui, uma vez mais, objectivam-se as vivências e obriga-se o paciente a objectivar-se, desconsiderando, de modo evidente, a relação afectiva do paciente no seu mundo (o lugar donde o sujeito retira o significado que lhe permite edificar as estruturas conscientes): “Her experiences and feelings about it were not relevant”. Ver ainda a página 1628: a conceptualização daquilo que se considera ser doença mental está dominada pelo essencialismo, internalismo e objectivismo. Significa que o modelo médico dominante autoriza uma prática que consiste em extrair sinais e sintomas, identificar síndromes, fazer diagnósticos e tratar, enquanto que, chegar às vivências dos pacientes se tornou secundário porque as narrativas do sofrimento subjectivo dificultam o acesso dos psiquiatras (que também saíam da sua zona de conforto) aos elementos objetivos de diagnóstico. A tradução é nossa. É na acção de “procurar” (quando dissemos: “os profissionais procuram”) que entra em jogo a subjectividade do psiquiatra na construção do diagnóstico, facto, que equivale a dizer “procuram de acordo com os seus valores”.

paciente (e inclusive o próprio psiquiatra) a *afastar-se das experiências íntimas*¹⁴⁵¹: são elas, as de (I)“espectador avaliador” e a de (II)“testemunha de si”. A terceira posição, e a menos usada pelos psiquiatras (em média 3% do tempo da consulta¹⁴⁵²), é a de (III)“narrador de si próprio”.

Ziolkowska observou que o psiquiatra (de uma forma geral em todas as entrevistas) estava treinado, não para prestar atenção *ao que o paciente faz no quotidiano, mas se algo mudara*¹⁴⁵³, veja-se, focando a atenção num momento específico de mudança (como que marcando um possível sinal diagnóstico) e questionando ainda o paciente sobre se se tinha apercebido de alguma variação; para a investigadora, o que o psiquiatra fez foi objectivar a experiência quotidiana do paciente, “construindo mais um nível de abstracção”¹⁴⁵⁴, desligado ainda mais da subjectividade, portanto, da auto-compreensão. Este tipo de questionamento, que obriga o paciente a tornar-se observador de si próprio, chama-se “perspectiva do pássaro”¹⁴⁵⁵, justamente, porque ele é obrigado (pela pressão das perguntas) a observar-se e a avaliar-se a si próprio, longe do lugar onde experimentou o sofrimento como se se *sobrevoasse* a si próprio abstraindo-se, exactamente, de experiências específicas (onde se apercebeu haver alguma mudança), lugar, a que a autora chama “meta-nível”¹⁴⁵⁶, a partir do qual se vê compelido a se avaliar e

¹⁴⁵¹ Ibidem, p. 1624: “The way of questions that refers to the patient’s mental processes, i. e., noticing, feeling, thinking, builds yet another level of abstraction, as the questions do not ask about the patient’s experiences (basic level) nor about an assessment of them (meta level), but they ask about the perception of feeling about the assessment (meta meta level), and in consequence alienate the residents even more from information about the patients life experiences”.

¹⁴⁵² Ibidem, p. 1625. A consulta normal dura, em média, 32 minutos. O tempo usado pelo *paciente* contar as experiências usando a posição de “narrador de si próprio” foi, em média, 1 minuto,(1/32=3,2%).

¹⁴⁵³ Ibidem, p. 1624.

¹⁴⁵⁴ Ibidem, p.1623.

¹⁴⁵⁵ Ibidem.

¹⁴⁵⁶ Ibidem.

classificar, como se, por momentos, fosse o psiquiatra de si próprio: lembra-se, objectiva e julga-se (sem compreender).

Um outro género de perguntas, ainda, *forçam o indivíduo a testemunhar as próprias experiências como se lá não estivesse estado*¹⁴⁵⁷, despojando-se, portanto, do juízo avaliador, submetendo-o a um tipo de posição diferente da primeira: a posição de “testemunha informadora”¹⁴⁵⁸. Trata-se de um género de questionamento que retira, também, à narrativa do analisado, os elementos subjectivos.

De acordo com Galasinski, relativamente à objectivação das vivências subjectivas, a *incondicionalidade do diagnóstico*¹⁴⁵⁹ é directamente proporcional à selecção de dados objectivos e realiza-se, por um lado, à custa da limitação, compartimentação e comparação das vivências do paciente, por outro, através de critérios nosológicos pré-definidos, de forma que, segundo Stanghellini, há dois modos de objectivar a entrevista médica¹⁴⁶⁰:

a) o médico foca a sua capacidade objectivadora no comportamento observado,

b) delega a objectivação para o seu paciente, impondo-lhe um tipo de questões que o levam, afastando-se das suas experiências (assumindo a posição tipo I e II), a objectivar-se a si mesmo.

Segundo vários *especialistas*¹⁴⁶¹, só a entrevista que permite a narração das experiências na primeira pessoa “dá ao médico

¹⁴⁵⁷ Ibidem, p. 1625. Ver também a página 1627: “In the assessor position the patient is made to strip his or her own problems of the lifeworld context and make an assessment of them in terms of psychiatric categories”.

¹⁴⁵⁸ Ibidem, p. 1624.

¹⁴⁵⁹ Galasinski, D., *Diagnostic criteria and psychiatrists' accounts of clinical significance*, 2009.

¹⁴⁶⁰ Stanghellini, G., “The puzzle of the psychiatric interview”, in *Journal of Phenomenological Psychology*, 35(2), pp. 173-195, 2004, citado em Ziolkowska, J., *Positions in doctor's questions during psychiatric interviews*, 2009, p. 1627.

¹⁴⁶¹ Ziolkowska, *Position's in doctor's questions during psychiatric interviews*, 2009, p. 1627 e 1628.

informação diagnóstica com valor”¹⁴⁶², pois as duas primeiras formas *não permitem que os médicos acedam à vida interior do paciente e, realmente, a informação que retiram das respostas é negativa*¹⁴⁶³.

Ziólkowska considera, numa postura equilibrada, que os atitudes de questionamento dominantes, I e II, objectivadoras, não devem ser eliminadas do interrogatório em consulta, mas que a posição de narrador de si¹⁴⁶⁴(III), a que dá conta do sofrimento na primeira pessoa, é que deve, *proporcionalmente, ocupar mais espaço*¹⁴⁶⁵ (tempo) durante a consulta.

Na verdade, quando o sujeito descreve na primeira pessoa o que sentiu, o que passou, que reacções teve ou quis ter e de que modo as compreendeu perante o que lhe sucedeu, dá conta das dúvidas, testemunha o sofrimento, o desespero, e encaminha-se para o conhecimento de si, aproximando-se, afirmemo-lo sem dúvidas, da catarse.

A crítica que apresentámos serviu o propósito de fazer ver que o diagnóstico de “doente mental” é falível. Num estudo conduzido na Polónia e apresentado no 12º Congresso Internacional de Filosofia e Psiquiatria (Lisboa 2009), Galasinski perguntou a um psiquiatra: “quando é que uma pessoa começa a ficar com depressão?”, tendo recebido a seguinte resposta: “uma pessoa começa a ficar com depressão quando o médico assim o decidir”¹⁴⁶⁶. Rom Harré, reflectindo sobre esta dimensão clínica, a

¹⁴⁶² Ibidem, p. 1627.

¹⁴⁶³ Ibidem, p. 1627: “Thus, the value of questions positioning the patients as assessors is questionable, because not only do the doctors get insight into today’s perspective of how the patient’s life looked in the past, but significantly, the perspective is likely to be negative. Second, the literature about psychiatric interviews discourages asking questions about facts. Such questions are limited to recognizing the patient’s problems and, moreover, they impede contact between the doctor and the patient”.

¹⁴⁶⁴ Ibidem, p. 1627. O melhor método é que deixa o paciente narrar a sua experiência: “(...) recommended on the basis of psychiatric interview guidebooks (Mackinnon et al., 2006)”.

¹⁴⁶⁵ Ibidem, p. 1628.

¹⁴⁶⁶ Galasinsky, D., *Diagnostic criteria and psychiatrist’s accounts of clinical significance*, 2009.

da subjectividade no diagnóstico psiquiátrico, apontou que é o médico especialista quem estipula o que pode, ou não pode servir para o diagnóstico e *iniciar todo o processo*¹⁴⁶⁷. Assim, e no contexto deste tópico da falibilidade da objectividade, não podemos deixar de observar um estudo que verificou que o conceito de *depressão não está circunscrito aos dados metabólicos do organismo, mas possui, na sua conceptualização, factores subjectivos, juízos de valor*¹⁴⁶⁸. Para o demonstrar, o autor comparou o fenómeno depressivo em homens e em mulheres e constatou haver uma depressão ligada à *masculinidade* e uma depressão ligada ao *feminino*, tendo concluído que não se trata de fenómeno quantificável, cientificamente estanque, mas que está dependente de como cada um vive e interpreta o mundo circunjacente, estado que o homem e a mulher relatam de *modo diferente*¹⁴⁶⁹. Concluiu Galasinski que as identidades, masculina e feminina, têm uma dimensão contextual, quotidiana, enraizada em redes de significação que se concretizam como condutas *socialmente situadas*¹⁴⁷⁰, que possuem não apenas *uma expectativa social, uma conduta apropriada, mas também um discurso associado*¹⁴⁷¹. Tais elementos estão presentes na atitude de cada qual e *habitam a sua consciência*¹⁴⁷². Assim, nessa perspectiva, pôde constatar, há no fenómeno depressivo uma dimensão “lexico-gramatical”¹⁴⁷³ associada ao discurso do psiquiatra, no fundo, da linguagem oficial da psiquiatria: o sujeito depressivo vai

¹⁴⁶⁷ Harré, R., “Setting benchmarks for psychiatric concepts”, 2004, p. 409.

¹⁴⁶⁸ Ibidem, pp. 4 e 5: “ (...) a mental disorder is partly a value judgement (...) grounded in the wider beliefs (...) towards emotions (...) happens in the social context (...) depression is nowhere near a medical condition but a social condition underpinned by a variety of discourses (...)”.

¹⁴⁶⁹ Ibidem, p. 3.

¹⁴⁷⁰ Ibidem, p. 9.

¹⁴⁷¹ Ibidem, p. 6. Não significa que alguém se torna depressivo, simplesmente, porque usa linguagem relacionada com o fenómeno depressivo, trata-se, antes, de um elemento adicional com potencial para a estruturação ontológica.

¹⁴⁷² Ibidem, p. 13.

¹⁴⁷³ Ibidem, p. 13: “ (...) an important aspect of depression narratives: its lexico-grammatical form”.

construindo a sua identidade *pintando a realidade com os elementos que o discurso nosológico lhe vai fornecendo*¹⁴⁷⁴, discursividade que funciona como um sistema de opções que autorizam o *sujeito a vincular-se a um papel dentro do mundo que vive*¹⁴⁷⁵ e a *aglutinar uma rede de valores e significados*¹⁴⁷⁶, uma identidade (e) um mundo. Segundo ele, sublinhe-se, as próprias categorias psiquiátricas, *esquizofrenia e anorexia*, consolidaram *a sua verdade nosológica precisamente nos discursos dominantes da psiquiatria moderna*¹⁴⁷⁷.

Lembremos, então, que o juízo feito pelo clínico é que determina se aquilo que o sujeito lhe conta é, ou não, clinicamente significativa, se é, ou não, objectivamente válido, e se se conforma a esta ou àquela categoria médica¹⁴⁷⁸. Daí se retira a constatação da força do discurso médico dominante: a capacidade para propor um *acordo sobre a identidade depressiva*¹⁴⁷⁹, quer dizer, a renovação identitária num renovado esquema de realidade, esta mesma apresentada aliás a partir de uma posição dialogal privilegiada, a posição (subjectiva) do psiquiatra.

¹⁴⁷⁴ Ibidem, p. 15.

¹⁴⁷⁵ Devemos acentuar a ideia de que o discurso possui uma dimensão fenomenológica que não podemos desconsiderar. Veja-se: mundo sem linguagem é nada, e a linguagem só existe e faz sentido se se referir a um mundo.

¹⁴⁷⁶ Ibidem, p. 14.

¹⁴⁷⁷ Ibidem, p. 15: "(...) diseases as schizophrenia or anorexia came to existence only after they were created by the dominant discourses of modern psychiatry (...)".

¹⁴⁷⁸ Pires, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem anti-depressivos*, 2002, p. 31: as categorias de diagnóstico servem para arrumar as queixas e para delinear tratamentos; há, de acordo com o autor, uma relação subtil entre o manual DSM, as categorias de diagnóstico e a psicofarmacologia, como vimos na nota 1181.

¹⁴⁷⁹ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 17: "(...) imposing illness identities (...)".

CONCLUSÃO

Do tema que trouxemos a debate, a Loucura, e da reflexão para a qual fomos necessariamente atraídos, reavivámos uma conexão que vale a pena clarear, a ligação íntima entre a Medicina e a Filosofia, especialmente, o *interesse dos filósofos pelos problemas médicos*¹⁴⁸⁰. A descrição do corpo humano e a sua organização anatomo-fisiológica, feita por um filósofo, Descartes, abriu a modernidade medico-filosófica e o homem passou a ser explicado como sendo constituído por uma alma, pensante, localizada no cérebro, e por um corpo, material, organizado como uma máquina, um conjunto de órgãos, que inclui o cérebro, razão pela qual a desordem mental foi compreendida, desde então, como quebra da ordem e do funcionamento dos mecanismos cerebrais, quer dizer, disfunção orgânica.

Não sendo visível e manuseável, aquela *substância, a pensante*, e tendo crescido, de forma abrupta, o conhecimento anatomo-fisiológico, o corpo ganhou consistência científica e relevância terapêutica, facto que, adicionado à literatura medico-filosófica e “às experimentações com ópio, no século XVIII, deram um contributo vital para o desenvolvimento do pensamento fisiológico e farmacológico”¹⁴⁸¹ e, no que nos concerne, à instalação do raciocínio de carácter causal, mecanicista, neurofisiológico¹⁴⁸²,

¹⁴⁸⁰ Fullford, K.W.M., *Moral theory and medical practice*, 1989, p. 274.

¹⁴⁸¹ Porter, R. e Teich, M., *Drugs and narcotics in history*, C.U.P., Nova Iorque, 1995, p. 2: “(...) it was experimentation with opium, in the eighteenth century, that contributed vitally to the development of pharmacological and physiological thought”.

¹⁴⁸² *Ibidem*, p. 52: “In the course of the eighteenth century the therapeutic use of opium became increasingly popular in western medicine (...) prescribed in numerous preparations not only as an analgesic and narcotic, but also as a diaphoretic and as a remedy against diarrhoea, vomiting and cough (...) considered to be helpful in various nervous and mental disorders”.

base da psiquiatria do século XX, aceite quase sem questionamento até à década de 1960. Este raciocínio defendia que o sofrimento existencial e a desordem/doença mental se resumiam, basicamente, a fisiologia.

Por esta altura faziam-se ouvir, não apenas as filosofias da existência, como a heidggeriana que, perguntando pelo sentido da existência humana, respondia que o ser do homem, o *Dasein*, “é determinado pelo modo de ser que se empenha no mundo”¹⁴⁸³, mas também a fenomenologia que, no caso específico de Merleau-Ponty, contém elementos filosóficos, tanto de Heidegger, como de Hegel¹⁴⁸⁴, e nos ajuda a consolidar a crítica ao modelo anatomo-fisiológico da psiquiatria, afirmando que as estruturas do contexto vivido devem ser tidas em conta quando analisamos o sofrimento/desordem mental, precisamente, porque o mundo vivido participa da consciência subjectiva. Esta não é, afinal, um resultado orgânico, mas co-participação mundana, ser-no-mundo.

Deste debate, emergiu um movimento que ficou conhecido como anti-psiquiatria, constituído por diferentes impulsos: a crítica, por parte de M. Foucault, de que a loucura terá servido para criar uma moralidade e um mecanismo de controlo social por parte da emergência das sociedades burguesas e industrializadas, a crítica ao edifício da psiquiatria por parte de Laing, que afirma que o desequilíbrio existencial é da relação que cada um estabelece com o mundo vivido e da forma como

¹⁴⁸³ Heidegger, M., *Ser e tempo*, 2001, p. 164: “(...) quem é a presença na quotidianidade? - é determinado pelo modo de ser que se empenha no mundo (...)”. O tradutor utilizou o termo “presença” como tradução do termo *Dasein*, o que é aí, ser aí, o existente que tem a capacidade de se questionar, o ser do homem. Diz ainda mais à frente, Heidegger que, uma das estruturas originárias do homem, é ser-no-mundo, tese que vemos claramente explanada nos textos de Merleau-Ponty; veja-se o que nos diz Heidegger, na página 152 deste texto: “A pre-sença, no entanto, está e é ‘no mundo’, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”.

¹⁴⁸⁴ Apesar de ser um registro distinto, a recepção, por parte de Heidegger, de alguns traços da filosofia de Hegel, é clara, veja-se em Heidegger, *Ser e tempo*, 2001, p. 77: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos (...) A essência deste ente está em ter de ser”. O espírito hegeliano tem como essência, justamente, a liberdade, a necessidade de se conceber, quer dizer, é auto-concepção.

interpreta e é afectado por ele, ou, finalmente, a afirmação de que a doença mental é uma metáfora, uma invenção, não existe, mas apenas serve propósitos de poder. A comunidade, melhor informada, compreendeu que vivia *dominada por uma estrutura simbólica*¹⁴⁸⁵ que fornecia as regras do existir – bom/mau, saúde/doença, por exemplo –, entre elas, a noção de que o *eu* e o desequilíbrio emocional e existencial, considerados bioquímica neurológica, se podia “tratar” em caso de *avaría* como se se tratasse de um termostato, mais, compreenderam que os psicofármacos usados para consertar esse “termostato” possuem efeitos secundários e colaterais prejudiciais para a saúde, facto que despertou em toda a organização social, indignação¹⁴⁸⁶ e protesto, consubstanciados nas críticas do chamado movimento anti-psiquiátrico que, repugnando “tratamentos” como a cirurgia cerebral, o electrochoque ou a consequência neurológica daqueles medicamentos, clamaram por esclarecimento quanto à etiologia e pediram terapêuticas inócuas para a saúde psíquica que consideraram não estar restringida à caixa craniana, mas tratar-se, afinal, de *um problema da existência*¹⁴⁸⁷.

¹⁴⁸⁵ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 336. Žižek parece ironizar, chamando a esse *outro* que prescreve as regras e que fala por cada um de nós, o “Big Other” (a “Substância social” que determina o agir e explica os efeitos das acções dos indivíduos, tendo como fundo filosófico, a demonstração da incapacidade do auto-domínio e a falácia da liberdade individual) em analogia com o “Big brother”, de George Orwell, que tudo controla.

¹⁴⁸⁶ Szasz, T., *The myth of the mental illness*, 2010, p. 78: o autor considera que a insistência no modelo médico-psicanalítico é errado porque, apesar de todas as dúvidas suscitadas, a ideia de que fenómenos orgânicos se convertem em fenómenos pessoais, passou de principal argumento a símbolo da Psiquiatria. Daí que o autor exija a retirada do estatuto médico destes estados de sofrimento humano em favor de uma abordagem ética, política, psicológica e social.

¹⁴⁸⁷ Lefevre, M., *Merleau-Ponty, au dela de la Phénoménologie du corps, de l'être et du langage*, 1977, p. 256: “(...) une névrose ou à une psychose, c'est toujours le recours à l'existence qui donne la clé de l'explication”. Ver também a página 337 onde o autor declara que a explicação para o que se designa “esquizofrenia” reside na insegurança existencial, ou seja, que se trata de um problema de relacionamento. Veja-se ainda Cooper, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 2005, p. 148: “(...) I conclude that it is unlikely that D.S.M. categories will describe natural kinds of disorder”.

Deixámos uma nota especial de atenção relativamente à designada *doença da hiperactividade e défice de atenção*, não apenas devido à agressão e repercussões nefastas ao nível do foro neurológico, que provoca nas crianças, mas também porque deixa perceber uma nova abordagem estratégica por parte da psiquiatria, a saber, o diagnóstico pedo-psiquiátrico precoce¹⁴⁸⁸: detectar, estudar e *tratar* (“seguir”) psiquiatricamente, desde a infância, comportamentos “suspeitos”, prevenindo que supostas “doenças” se instalem no futuro, por exemplo, na adolescência, acção, que passa por informar os familiares e, provavelmente, iniciar uma logó-psico-terapia farmacológica “preventiva”.

Foram estes levantamentos sócio-culturais e histórico-filosóficos que nos levaram até ao filósofo “herdeiro dos românticos, de Fichte e Schelling”¹⁴⁸⁹ que, tendo vivido uma época plena de oposições – sociais, políticas, religiosas, filosóficas –, mas acometido pela *força da necessidade de conhecer*¹⁴⁹⁰, pela coragem de atingir a *verdade* e “promover o ‘esclarecimento’ dos povos”¹⁴⁹¹, fez brilhar “a estrela interior do espírito”¹⁴⁹² e concebeu a comunhão do seu tempo, a *res cogitans* com a *res extensa*, o espírito com a natureza, a arte, a religião e a filosofia, com o

¹⁴⁸⁸ Breggin, P., *The antidepressant fact book*, 2001, p. 112. Estudo com crianças para identificar potenciais “doentes” depressivos, esquizofrénicos ou bipolares. Imagine-se o que será dizer a alguém que “a partir dos 15 anos é importante vigiar o seu filho porque ele, a qualquer altura, pode começar a desenvolver doença bipolar”.

¹⁴⁸⁹ Kroner, R., “Introduction: hegel’s philosophical developments”, in Hegel, G. W. F., *Early theological writings*, University of Pennsylvania Press, Filadélfia, 1996, p. 20: “He is the heir of the Romantics, of Fichte and of Schelling (...)”.

¹⁴⁹⁰ Ferreira, M., “Discurso inaugural da docência de Filosofia na universidade de Berlim”, in *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 161: “(...) a seriedade mais sólida é em si e para si mesma a seriedade da verdade, de conhecer. Esta necessidade, mediante a qual a natureza espiritual se diferencia da (natureza) (...)”.

¹⁴⁹¹ Hegel, G. W. F., *Introdução às lições sobre História da Filosofia*, tradução de José Barata-Moura, Porto Editora, Porto, 1995, P. 37, nota de rodapé: “A coragem de promover o ‘esclarecimento’ dos povos (...)”, relativa ao texto que, referindo-se ao discurso inaugural de Hegel na universidade de Berlim, diz: “A coragem da verdade, a fé no poder do espírito, é a condição primeira da filosofia”.

¹⁴⁹² Ferreira, M., “Discurso inaugural da docência de Filosofia na universidade de Berlim”, in *Prefácios*, I.N.C.M., 1990, p. 169: “Só uma estrela brilha, a estrela interior do espírito; ela é a estrela polar”.

homem, e neste, a consciência com a inconsciência, o ser com o não-ser, enfim e especialmente, o encontro efectivo do espírito com as camadas arqueológicas do seu próprio devir, quer dizer, do espírito consigo mesmo: Georg W. F. Hegel.

Das oposições a que nos referimos acima, interessam-nos sobretudo as que participam activamente no caminho antropológico onde o homem experimenta a loucura e donde, ironicamente, emerge a consciência: a natureza e o espírito que, na verdade, não constituem uma oposição insolúvel, antes, experimentam uma mistura dialéctica originária. O espírito está contido na natureza, a sua exterioridade, e nela, porque a matéria não tem verdade, é finita e, assim, inadequada à sua essência, *nega-a*¹⁴⁹³, acto reflexivo que tem como fim assimilá-la, compreendê-la no todo espírito-corporal, modo através do qual se auto-possui totalmente, *dá existência à liberdade que ele, espírito, é essencialmente, obrigando a natureza a moldar-se, conformar-se e a agir a partir do interior, evento donde se apreende, quer dizer, reconhece-se, como possibilidade infinita para se auto-conceber livremente*¹⁴⁹⁴.

A ideia de uma pulsão formadora interior e livre já estava inscrita na filosofia da natureza de Schelling, que “a Natureza não é um processo mecânico onde um poder divino e criador empurra átomos mortos uns contra os outros, mas uma corrente de vida, que se organiza a si mesma e dá vida a todas as coisas”¹⁴⁹⁵. A diferença entre o sistema dos dois amigos, Friedrich Wilhelm e Georg Wilhelm, é a de que, para o primeiro, “a unidade da natureza e do espírito tem de ser concebida nos termos de

¹⁴⁹³ Hegel, W. G. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389.

¹⁴⁹⁴ *Ibidem*, § 376-Z.

¹⁴⁹⁵ Kroner, R., “Introduction: Hegel’s philosophical developments”, 1996, p. 20: “(...) Nature is not a mechanical process in which dead atoms are pushing and pushed but creative and divine power, a stream of life, organizing itself and enlivening all things”. Ver também, Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, 2004, pp. 65-66.

uma filosofia universal da natureza, e não nos de uma filosofia universal do espírito”¹⁴⁹⁶, como a pensa Hegel.

Para Hegel, não acontece uma “passagem” pura, mas uma transição dialéctica, por parte do espírito implícito, que preserva a esfera natural: “sendo que toda a materialidade é superada e preservada através do espírito implícito e operativo na natureza, e que esta preservação superadora se acaba como substância da alma, a alma surge como a idealidade de tudo o que é material”¹⁴⁹⁷, quer dizer, *não é uma entidade imaterial separada do seu corpo natural*¹⁴⁹⁸, ela é “a imaterialidade universal da natureza, a sua vida ideal. É a substância, a base absoluta da particularização e individualização do espírito”¹⁴⁹⁹, a base da vida que emerge, sublinhemos, na natureza.

É justamente neste ponto da ontologia do espírito, quando o inconsciente e o consciente disputam o espaço psíquico, que reside a loucura (*Verrücktheit*), justamente, na passagem determinante para a edificação da consciência, preservando a memória da natureza pulsional, o inconsciente, presente, por conseguinte, nas operações normais da racionalidade e nas formas extremas da contradição intra-psíquica, isto é, na desordem/doença mental: “as enfermidades psíquicas têm que ver com o conflito entre a consciência e a inconsciência”¹⁵⁰⁰. Trata-se

¹⁴⁹⁶ Ibidem, p. 22: “(...) the unity of nature and of mind had to be conceived in terms of a universal philosophy of natures and not in those of a universal philosophy of mind”.

¹⁴⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 389-Z: “Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an sich seienden Geist aufgehoben wird und diese Aufhebung in der Substanz der Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen (...)”.

¹⁴⁹⁸ Ibidem, § 389: “(...) nicht nur für sich (...)”.

¹⁴⁹⁹ Ibidem: “Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideeles Leben. Sie ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat (...)”. Na *Ideia de Vida*, a exterioridade corporal persiste: “In der Tat ist in der Idee des Lebens schon an sich das Außersichsein der Natur aufgehoben (...)”.

¹⁵⁰⁰ Alvarez, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, 2007, p. 267: “Las enfermedades psíquicas tienen que ver con el conflicto entre consciencia e inconsciencia (...)”. Para a mesma tese, em Merleau-Ponty, ver Liebsch, B., “Arqueological Questioning: Merleau-Ponty and Ricoeur”, in *Merleau-Ponty in*

da base da psicanálise, que Freud quis resolver com a “técnica da associação livre”¹⁵⁰¹ que, numa impremeditável similitude, encontramos na dialéctica antropológica de Hegel: o homem, quer dizer, o espírito, escapa da loucura mediante a autonomia conceptiva, ou seja, por meio da livre associação da subjectividade que se procura objectivar com o elemento pulsional, inconsciente, que bloqueia a fluidez psíquica, portanto, a emergência do *Eu*. Respondemos pois a Paul Ricoeur que não foi *depois de Freud que a consciência passou a ser vista como tarefa*¹⁵⁰², afinal, foi com Hegel. Estudámo-lo também com Laing, e na profundidade que salientámos na terceira parte do nosso trabalho, que a ontologia da dialéctica psíquica é primeira relativamente ao estágio fenomenológico, quer dizer, que a relação do espírito-natural consigo mesmo procura a conciliação íntima antes mesmo de se projectar no mundo: o “divórcio do si mesmo, do seu corpo, destrói a participação directa do si mesmo descorporalizado em qualquer aspecto da vida do mundo”¹⁵⁰³.

A comunhão íntima corpo-mente está, sem dúvida, presente em Hegel e vale a pena deixar uma citação mais, do filósofo: “diz, Platão, no ‘Timeu’, que Deus criou o fígado e dotou-o com a *manteia*, a faculdade da adivinhação, de modo que a parte irracional da alma pudesse participar em certa medida na verdade. E acrescenta que esta doação de predicatividade à irracionalidade, por Deus, é prova suficiente de que nenhuma

contemporary perspective, 1993, p. 17: “(...) Merleau-Ponty refers to psychoanalysis as implying an archeological conception of the individual’s prehistory of conflicts with, in their unconscious, body dynamics, seem to bring us outside ourselves to existence”.

¹⁵⁰¹ Ibidem, p. 265: “(...) terapéutica (...) Para ello se servirá de la técnica de la asociación libre, gracias a una terapia basada en el lenguaje”.

¹⁵⁰² Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Éditions Seuil, Paris, 1969, p. 110.

¹⁵⁰³ Laing, R. D., *The divided self*, 1960, p. 71: “Such a divorce of self from body deprives the unembodied self from direct participation in any aspect of the life of the world (...)”. Ver também Hegel, *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtsein hervortritt (...)”.

pessoa totalmente auto-possuída toma parte na adivinhação pura, pois o entendimento fica aprisionado no sono ou é transportado para fora de si através da doença ou do entusiasmo”¹⁵⁰⁴. A compreensão, ao estilo hegeliano de concepção (*begreifen*), do todo espiritual-pulsional do homem, deve ser não apenas entendido, mas sobretudo efectivado, ele é o gesto da comunhão interior, da autonomia individual, base da força do mundo que vimos fragmentada a partir da modernidade, de modo que, “a ‘crise’ em que vivemos, e que pouco a pouco tornámos habitável, tentando domar e até narcotizar o seu lado trágico e inquietante, é uma ‘transformação ou metamorfose’ do espírito que transita para a história e que está encarnada no conjunto da humanidade”¹⁵⁰⁵.

E a alma é não apenas uma figura estanque, mas relação com os outros, já que o espírito, no seu momento subjectivo, experimenta existir relacionando-se com a sua natureza corpórea, esta *também, conectada ao mundo*¹⁵⁰⁶. Daí o espírito ser, desde a origem, misturado. Onde, a “narcotização”, no nosso caso, a medicalização, neurologicamente dirigida, não apenas produz efeitos secundários conhecidos, como paralisa a capacidade dialéctica íntima da vida da alma, facto, que nos permite, finalmente, rejeitar as concepções mecanicistas da Psicologia clássica que, *subordinando o espírito às leis naturais da causa-*

¹⁵⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406-Z: “Platon sagt im Timaios (Steph. 71 f.), damit auch der unvernünftige Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen und ihr die Manteia, das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der menschlichen Unvernunft dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes teilhaftig wird, sondern es sei, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist”.

¹⁵⁰⁵ Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, 2004, p. 19: “La ‘crisis’ en la que vivimos, y que poco a poco hemos hecho habitable, intentando domar y hasta narcotizar su lado trágico e inquietante, es una ‘transformación o metamorfosis’ del espíritu que transita la historia, y que está encarnado en el conjunto de la Humanidad. Esta ‘crisis’ que nos llena de inquietud, que aletea y se vertebrata en mil formas y modos, determinando la percepción de nuestro propio cuerpo, nuestras relaciones sociales y familiares, nuestro modo de entender y vivir el amor humano y el divino, es el ‘tema de nuestro tiempo’”.

¹⁵⁰⁶ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie*, 2012, § 406.

*efeito, portanto, a factores exteriores a si mesmo, esquece que o espírito se efectiva a partir de si mesmo necessariamente, do seu próprio germen, o seu conceito*¹⁵⁰⁷, na sua liberdade, facto, que sustenta que as desordens mentais – que não de causa neurológica – possam ser *abordadas terapêuticamente pela psicologia contemporânea*¹⁵⁰⁸.

Imune aos constrangimentos da sua época, Georg Wilhelm, mostra que a loucura não é extra-humana, antes, habita o seio da própria razão¹⁵⁰⁹, e mais, que ela é a constatação da presença do não-ser no homem, *a possibilidade (a liberdade) da não realização*¹⁵¹⁰, quer dizer, a efectivação antropológica da negatividade, o dialéctico mesmo, o motor do espírito, por isso, o *privilégio (Vorrecht)* do homem e, sendo constitutiva das próprias estruturas da racionalidade – cuja maturação assistimos ao longo da *Antropologia* –, também significa que o homem tem em si, a possibilidade da cura, isto é, se as forças da racionalidade têm primazia, a terapia principal da desordem mental passa, não pelas técnicas físicas, químicas ou mecânicas – em voga na época –, mas principalmente, pela abordagem psíquica, defendida por Philippe Pinel, a estimulação da liberdade da dialéctica do espírito que desbloqueia o fluxo da consciência e a conceba num todo espírito-corporal que escapa à desagregação interior, tal como o preconizará R. D. Laing, um século depois.

¹⁵⁰⁷ Ibidem, § 379-Z.

¹⁵⁰⁸ Eysenck, H, *Handbook of abnormal psychology: an experimental approach*, Pitman medical publishing, Londres, 1960, p. 3.

¹⁵⁰⁹ Žižek, S., “Cogito in the History of Madness”, in *Less than nothing, Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013, p. 333. A pergunta de Žižek representa, de um modo geral, a grande questão: se a Loucura é uma exterioridade da razão ou uma hipérbole do núcleo racional. Para Foucault, *o cogito cartesiano funda-se excluindo a loucura*, para Derrida, *a razão cartesiana controla o seu estiramento*, os seus excessos; para Lacan, *o cogito está na passagem da realidade à simbolização da realidade*; para Hegel é *interior à razão* (pp. 332-335).

¹⁵¹⁰ Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, 2013, p. 14: “El ser libre consiste en un haberse acerca de esse No, consiste en la negatividade”.

Em jeito hegeliano, terminamos, voltando ao início, aos primeiros escritos para, assim, envolver o todo, aos textos onde revela a influência do amigo *Friedrich Schelling, que via no Amor a finalidade da razão encarnada e da liberdade*¹⁵¹¹, assim, também “a filosofia original de Hegel pode ser chamada de ‘Panteísmo do Amor’”¹⁵¹² na medida em que deseja curar “os conflitos do íntimo do homem, entre homem e homem, entre homem e natureza”¹⁵¹³. Por conseguinte, afirmamos, a *Antropologia*, trilha ontológico e metafísico privilegiado, é o estádio onde o espírito, não apenas se conhece sentindo e sente conhecer-se, como, desde aí, e numa autonomia infinita, se projecta para o mundo e para a história, mas sobretudo porque constitui a fundação da personalidade humana, a consciência, ironicamente, no caminho da loucura e do amor, a verdade do espírito.

¹⁵¹¹ Trias, E., (Prólogo), in Álvarez, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, 2004, p. 17. Ver ainda, na página 36, que o Amor é, para Schelling, “a base que explica todo o processo do nascimento do mundo, do desenvolvimento da Natureza e do avatar da História” (a tradução é nossa).

¹⁵¹² Kroner, R., “Introduction: Hegel’s philosophical developments”, 1996, p. 11: “Hegel’s first original philosophy might be called a ‘Pantheism of Love’”.

¹⁵¹³ Ibidem, 302: “Hegel seems to have been thinking (...) the oppositions within man, between man and man, between man and nature (...)” (referência ao “Fragmento do amor” 1797-1798). Ver ainda na pág. 305, a tradução deste artigo de Hegel, a noção de que “no amor, os separados mantêm-se, já não como coisas separadas, mas unidos”. A tradução é nossa. Ver acima a alínea 3.3.3.1.

COMPREHENSIVE ABSTRACT

The main objective of this thesis is, through critic, reform the perception of madness and the consequent concept of mental illness/disorder dominant in the XXth century supported upon the mechanistic, cartesian idea, that stands that the human body works like a machine. A perspective, transposed to mental life, understand conscience as a thing and behavior as an automatic reflex, both explained within biological laws, crucial to the pharmacological therapeutic model that dominates psychiatry grounded in a classical causality paradigm.

The first part of the thesis focus the philosophical source of the medical model underlying psychiatry, the naturalist conception, whose germ, is grounded on the Greek theory of the humors, first, and on the anatomic and physiologic developments in the medicine of the XVII, XVIII e XIXth centuries. It gave birth to the philosophical conception of Descartes, that human can be divided in two different substances, mind and mater, and that the human organism, the material, is an assemblage of organs. In this sense, presuming that the human thought comes from the brain, the post-cartesian tradition assumed that mental disorder could be explained as a brain disease, a physiological dysfunction that could be treated with the right drug within the arising pharmacological environment that is taking the first steps before its climax in the XXth century. The main point of this perspective is the abolition of the individual subjectivity by scientific objectivity. It is a point of view that favors the mechanical and biological elements of man, whose laws, within causality perspective, allowed theories like Physiognomy or Phrenology.

These theories supposed to know human intellectual and moral abilities through physical aspects such as face expressions or the shape of the brain skull. We can verify this causality paradigm in the works of I. Pavlov with dogs, the conclusion of a direct, automatic, pre-determined connection, between a stimulus and a behavior.

One fact that helped to assemble the building of Psychiatry was the social perception of madness. Specifically, the asylum structure of the XVII and XVIII centuries, the incarceration model that understood madness, first, as a lack of reason, and later, as a clinical condition, brain disease. Madness became, then, object of therapeutic care by a new kind of specialists, alienists or psychiatrists, who look after the madman, the alienated part of the society. A complex web of events took place, these new doctors, the social perception of mental disorder and the new drugs, the works of clinics like Philippe Pinel and Esquirol, the psychopathological descriptions and the new lexic, prepared, in the XIXth century, the psychiatric movement of all the XXth century grounded, precisely, on the atomic, causal model, whose operativity, sustains the psychic mechanism that we intend to reject: the full explanation of the human condition based in the biologic systems.

The philosopher that sustains our reasoning is Georg W. F. Hegel. According to him, spirit is, in essence, freedom. In this perspective, madness (*Verrücktheit*) cannot be seen as an exclusively physiological dysfunction, rather, it is a moment, or phase, within spirit's reasonable dialectic activity, interior to his subjectivity's motor. The section of Hegel's "Philosophy of Spirit" where he, simultaneously, solves the classic body-mind dualism, presents conscience formation within which lies the possibility of madness, giving birth to man, is his *Anthropology*. The conscience

formation is the psychic path that the spirit, bodily dependent and still unconscious, must cross in order to conceive itself, revealing its freedom. At the end of this path, having solved the internal conflict (madness) between natural pulsions and the primitive rationality, it becomes conscience (*Bewußtsein*), *I* (ego). Precisely, the point where we can find Pinel's conception of madness: the notion that the madman is not completely mad, a fraction of rationality is maintained, perspective, according to which, the cure is possible. How? Encouraging that dimension.

The "Encyclopedia of the philosophical sciences" is the structured philosophical manual where Hegel explains the self-development of spirit from his Logic to the accomplishment of the Idea in the Absolute spirit. In sum, it expresses the auto-conception of reason itself, a pathway fed by freedom; a self-conceiving process that Hegel proves to be concrete, real, and interior to human spirit. That is, in fact, Hegel's philosophy: a system based on the empiric material, a realism that starts with the natural feelings and advances to subjectivity. From this standpoint, the task of Philosophy must show this carrying out of Spirit's Concept (*Begriff*), an ontological event made possible by its intrinsic and necessary dialectic activity.

Hegel's refusal of the empirical and rational psychology is based in the fact that both failed in understanding spirit necessity and freedom that grounds its Concept (*Begriff*), spirit's eagerness or personality, explaining it as a thing. According to him, Philosophy should not seek spirit outside our own self, but in our innermost self, the inwardness of being, the only way to fulfill the Greek culture commandment "Know thyself". In *Anthropology* we acknowledge ourselves, not as organism, but as an infinite bodied spirit gifted with subjectivity; a subject, not yet aware, still unconscious, but wanting to come true, to proceed

forward from what implicitly he is, to conceive himself. Knowing oneself, anthropologically, means grasping and *in*-corporating this inner process of becoming self-conscious, I (ego), man ($\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$), Philosophy of Spirit's embryo. On this route, spirit experiences himself immediately: he is and experiences himself mixed with his body that he wants to idealize, comprehend, reason why, during this psychic conformation, he is soul (*Seele*), the modern equivalent to sub-conscious, a not full self-awareness state, so, unconscious, from whose shape, spirit, wants to become conscience.

Soul, in Hegel's philosophy, doesn't have the same meaning as with Aristotle *psyche*, a principle of animation, otherwise, it is an ontological conformation where both body and spirit are mixed together as one individual, a bodily-spirit, where spirit experiencing his life within nature, is not yet free because the latter is finite, there, it (or *he*) is soul or natural-spirit (*Naturgeist*).

Subjectivity begins when spirit identifies itself with one or several sensations of the indeterminate natural feeling soul (*fühlende Seele*), the natural-spirit that feels. At the same time, spirit begins an opposition (*Gegensatz*) towards the remaining universal bodily substance; an opposition that becomes active, a contradiction (*Widerspruch*), precisely, in madness, say, a struggle between incipient rationality and natural bodily impulses, a dualism that, according to Hegel, should be overcome, just as any other within his philosophy. If that contradiction persists, the intra-psychic conflict becomes mental disorder/illness. It is exactly the finding of the ontological root of every madness shape that constitutes the goal of Hegel's philosophical study of this anthropologic configuration: dialectic's ankylosis, we mean, rationality's flux (*Flüssigkeit*) blockage. Consequently, spirit's

endurance within an immature state, inhibiting spirit's freedom, is possibility of self-conceiving, subjectivity's fulfillment.

The main forms of this disordered state, that is, the different manifestations emerging from that dialectic's imprisonment, corresponds to Hegel's nosography and contains the same forms, with different order, of mental disorder classification of the french psychiatrist Philippe Pinel, for whom, the main character is not philosophical, but clinical. The multiplicity of the disordered manifestations are subsumed in three main forms: Idiocy (*Blödsinn*), Madness or folly proper (*Narrheit*) and Mania or frenzy (*Tollheit oder der Wahnsinn*). The first match corresponds to the modern mental retardation, organic syndromes. The second is the modern obsessed neurosis. Finally, the third, is the equivalent to schizophrenia, bipolar disorders and other maniac disorders, all studied in the chapter 408 of the *Encyclopedia*.

Rational activity or spirit dialectic's self-fulfillment is the inner-self necessity, freedom grounded, of ourselves. It does not correspond to the causality model founded in classical Psychology's theories and modern neuro-physiologic Psychiatry, precisely, what we meant to reject.

In this sense, mental disorder/illness is not exclusively bodily-caused or spirit-based, but the manifestation of both of them, natural-spiritual grounded, psychic. Although there can be used some physical therapies, for Hegel, the primary therapy should be psychic based, a dialectic method like Freud's in the XXth century. It is a therapeutic approach similar to Pinel's: the stimulation of the remaining residue of reason. A kind of procedure based on the observation that spirit is first in regard to matter. In this point, too, inhabits Hegel's therapeutic: dialectic stimulation starts up, frees, spirit self-conceiving activity, its autonomic ability, restoring noetic unity.

According to Hegel, so, madness becomes understood not as something arriving from outside, but interior to reason, an overcoming dialectic moment within psychic life. Evil (*das Böse*) is evident in madness as the opposite of true and expresses concept's impotence, self-fulfillment ability, so, spirit misery, foreseeing XXth psychoanalysis, theory, occupied with psychic conflicts, rational-irrational tackling, specifically, those where an impulse takes control over conscience, exactly, what Hegel describes in his theory of madness.

In the second part of this thesis we sustain, within Merleau-Ponty's XXth century phenomenological approach, heir to Heidegger existentialism, the conception that neither conscience or behavior - not an automatic reflex but the mode of relation - are confined to brain circuits and so, cannot be fully explained through causality models like the neurobiological one. According to this French philosopher, conscience is shaped through our relationship within the world, specifically, through our body attachment, by perception, reason why we are body-subjects, subjects with a body that enables us to experience the world, which in turn, is there to be lived by the subject's body, Merleau-Ponty's subject. So, although different from Hegel's philosophy, shares several philosophic points such as the inability of the causality models in explaining our mental life, as well as, too, sustaining that mental disorder is not confined to brain.

Finally, in the third part of our text, we will evoke the critics made by a tradition of authors dedicated to the topic of Philosophy and Psychiatry claiming many points that we focus before, naming one example, the insufficiency of the psychopharmacological model to explain and treat our mental life.

During the 60's of the XXth century, a movement called Anti-psychiatry emerged with the critics of certain therapies used by

Psychiatry such as electro shock, some anti-psychotic drugs or brain surgery. Connected and sustaining that movement were personalities like D. Cooper, M. Foucault, T. Szasz or R. Laing, to whom, the concept of mental disorder/illness should be clear; Thomas Szasz, as example, adds that mental illness is not a disease but a myth, a metaphoric concept forged by psychiatrists in order to consolidate power over society. According to Ronald Laing, closer to Hegel, XXth century psychoanalysis or Merleau-Ponty, psychic disorders are disorganizations between our inner self and the world, a conclusion which help us do defend once more our assumptions, that mental disorders are not physiological dysfunctions. Other contemporary authors like W. Fulford, I. Hacking, L. Menand, L. Charland, C. Pires, P. Breggin, I. Kirsch, C. Elliott. L. Stevens or T. Thornton, upholds our position: biological psychiatry is insufficient to clarify the concept of mental disorder/illness and, consequently, to give proper and definitive care to existential or emotional imbalances. Taking the example of A.D.H.D. (Attention Deficit and Hiperactivity Disorder), we can say, based on several evidences studied, that it is probably a false disease, a myth. Therefore, our critical approach extends to every other nosologic entity, like depression, schizophrenia or bipolar disorder, whose purpose is, of course, not to destruct scientific work, but precisely, encourage its discussion to minimize personal damaging or, as Hegel could put it, to foment freedom and individual autonomy.

One of our main concerns, within this field, is the neurotoxicity inherent to most psychiatric drugs. At the same we display a role of damaging effects, like neurobiological disability, produce by psychiatric drugs, some of them not reversible, we hope to strength our thesis, sustained by Hegel's philosophy, that the main therapeutic approach to every form of so-called

“madness” must have at one’s disposal the psychic method based on the dialectic stimulation, a form of a strong individual autonomy.

We finish our work with a text by Justyna Ziółkowska who, similar to the self-conceiving hegelian idea, show us that the best way to help a patient during a psychiatric interview is adopting a position that allows him to express his own experiences, in the end, what Hegel foresaw, stimulating psychic dialectic takes us to conscience, to ourselves, to *I* (ego), an *I* with others.

BIBLIOGRAFIA

Conteúdos gerais da Filosofia

- ADAMSON, P. e RICHARD, R., *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2005.
- ALVES, P., *Os princípios da metafísica de Descartes, exposição e comentário da metafísica cartesiana*, Ed. Colibri, 2002.
- AUSTIN, J. L., *A plea for excuses*, Oxford University Press, 1968.
- BELL, D. e KENNEDY, B., *The cybercultures reader*, Ed. Routledge, Nova Iorque, 2000.
- CARVALHO, M., *Falsafa*, Editora Ariadne, Coimbra, 2006.
- CARVALHO, M., *A novidade do mundo: Henrique de Gand e a metafísica da temporalidade no sec. XIII*, Fund. C. Gulbenkian, 2001.
- COURTINE, J. e HAROCHE, C., *História do rosto*, Ed. Teorema, Lisboa, 1995.
- DESCARTES, R., *L'Homme et un traité de la formation du foetus*, Edição bilingue, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1987.
- DESCARTES, R., *Princípios da Filosofia*, Porto Editora, 1995.

- DIXON, J. e CASSIDY, E., *Virtual futures*, Ed. Routledge, Nova Iorque, 1998.
- ELIADE, M., *Ferreiros e alquimistas*, Relógio d'água editores Lda., Lisboa, 1987.
- ELIADE, M., *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Livros do Brasil, Lisboa, 2002.
- ELIADE, M., *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, Ed. Martins Fontes, S. Paulo, 2002.
- ELIAS, N., *O processo civilizacional*, Publicações Dom Quixote, Lisboa , 2006.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade ou a conduta humana para a saúde do espírito*, Padrões culturais editora, Lisboa, 2008.
- FREZZATI Jr., W., “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”, in *Scientiae studia*, vol. 1, n°4, 2003, pp. 435–461.
- FONTENROSE, J., *Python: a study of delphic myth and its origins*, University of California, 1980.
- GIL, J., *A imagem-nua e as pequenas percepções*, Relógio d'água editores Lda., 2005.
- GIL, J., *Metamorfoses do corpo*, Relógio d'água editores Lda., 1997.

- GIL, J., *Monstros*, Relógio d'água editores Lda., 2006.
- GOMARASCA, A., *Poupées, robots, la culture pop japonaise*, Ed. Autrement, Coll. Mutations, Paris, 2002.
- GRIMAL, P., *Dicionário da mitologia grega e romana*, Ed. Difel, Lisboa, 1999.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Parte 1 e 2, Ed. Vozes, Petrópolis, 2001.
- HALDANE, J., *Practical Philosophy*, University of St. Andrews, Imprint Academic, Exeter, 2009.
- HELMREICH, S., *Silicon Second Nature, culturing artificial life in a digital world*, California University, 1998.
- HENRIQUES, F., *A Filosofia de Paul Ricoeur* (Temas e percursos), Ed. Ariadne, Coimbra, 2006.
- JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Ed. 70, 2003.
- KIRK, G., RAVEN, J. e SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, Fundação C. Gulbenkian Lisboa, 1994.
- LE BRETON, D. *L'adieu au corps*, Ed. Métailié, Paris, 1999.
- LEVY, S., *Vida artificial*, Ed. D. Quixote, Lisboa, 1993.
- LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, London, T.W. e Edm. Parker, 6ª edição, 1726.

- RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
- SOLOMON, R. e HIGGINS, K., *A short history of Philosophy*, Oxford University Press, 1996.
- STRAUSS, E., *Du sens des sens*, Ed. J. Millon, Grenoble, 1989.
- WEBER, M., *Sociologia das religiões*, Relógio d'água editores Lda., 2006.
- VIRILIO, P., *Velocidade de libertação*, Ed. Relógio d'Água, Lisboa, 2000.
- *Vocabulaire européen des philosophes*, Ed. Seuil, Paris, 2004.

Conteúdos da Filosofia alemã

- AESCH, A., *El Romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947.
- ÁLVAREZ, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, Herder Editorial, Barcelona, 2004.
- ÁLVAREZ, F., *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Herder Editorial, Barcelona, 2007.
- AMERIKS, K., *The Cambridge companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2000.
- BALSEMÃO, E., “Liberdade, força e individuação: a partir dos fragmentos sobre as ‘Épocas do mundo’ de Schelling”, in *Revista filosófica de Coimbra*, Coimbra, n.º39, F.L.U.C., 2011, pp. 57–100.
- BEISER, F., *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993.
- BERTHOLD–BOND, D., *Hegel’s theory of madness*, State University of New York Press (S.U.N.I. Press)S.U.N.I., Nova Iorque, 1995.
- BERTHOLD–BOND, D., “Hegel, Nietzsche and Freud on madness and the unconscious”, in *The journal of speculative Philosophy*, n.º3 (1991): pp. 193–213.

- BOURGEOIS, B., *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1979.

- BOURGEOIS, B., *Hegel, les actes de l'esprit*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.

- BURBIDGE, J., *The logic of Hegel's Logic: an introduction*, Broadviews Press, Canadá, 2006.

- BUTLER, C. e SEILER, C., *Hegel: the letters*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

- CHRISTENSEN, D., “Hegel’s phenomenological analysis and Freud’s Psychoanalysis”, in *International philosophical quarterly*, 8, n° 3, 1968.

- De VRIES, W., *Hegel's theory of mental activity: an introduction to theoretical spirit*, Cornell University Press, E.U.A., 1992.

- ELLIS, R., *An ontology of consciousness*, Martinus Nijhoff Pub., Dordrecht, Holanda, 1986.

- FERRARINI, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 2004.

- FERREIRA, M., *Hegel e a justificação da Filosofia*, I.N.C.M., Lisboa, 1992

- FERREIRA, M., *Prefácios*, I.N.C.M., Lisboa, 1990.

- FERRER, D., *Lógica e realidade em Hegel, a ciência da Lógica e o problema da fundamentação do Sistema*, Centro de Filosofia, Lisboa, 2006.

- FERRER, D., “Hegel e as patologias da ideia”, *in* Revista Filosófica de Coimbra, 27, F.L.U.C., Coimbra, 2005.

- FERRER, D., *Metafísica e crítica em Fichte: a doutrina da Ciência de 1805*, Lisboa, 1992.

- FIALKO, N., “Hegel’s view on mental derangement”, *in* *Journal of abnormal and social psychology*, Manhattan State Hospital, Nova Iorque, 1930.

- FINDLAY, J., *Hegel: a re-examination*, G. Allen and Unwin, London, 1958.

- FRANK, M., *The philosophical foundations of early german romanticism*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 2004.

- GADAMER, H. G., *La dialectica de Hegel*, Ed. Catedra, Madrid, 1988.

- GREENE, M., *Hegel on the soul, a speculative Anthropology*, Martinus Nijhoff, The Hague, Holanda, 1972.

- GRIER, P., *Identity and Difference: studies in Hegel’s Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 2007.

- HARRIS, E., “Hegel’s Anthropology”, *in* *Owl of Minerva*, 25, n° 1, 1993, pp. 5–14.

- HARRIS, E., *Nature, mind and modern science*, Allen and Unwin, London, 1954.

- HARRIS, H. S., *Toward the sunlight, 1770–1801*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1972.

- HARTMANN, N., *A filosofia do idealismo alemão*, 2ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.

- HEGEL, G. W. F., *Early theological writings*, University of Pennsylvania Press, 1988.

- HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, III, Werke 10, Suhrkamp Verlag, Alemanha, 2012.

- HEGEL, G. W. F., *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*, vol. III, Ed. 70, 1992.

- HEGEL, G. W. F., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, tradução de Carlos Morujão, I.N.C.M., Lisboa, 2013.

- HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Hamburg, 1995.

- HEGEL, G. W. F., *Introdução às lições sobre a História da Filosofia*, Porto Editora, Porto, 1995.

- HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, Tradução de A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

- HEGEL, G. W. F., *Philosophy of Mind*, Tradução de W. Wallace e A. V. Miller, Introdução de M. Inwood, Oxford University Press, Nova Iorque, 2007.

- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/1828, Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, in *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

- HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Band 20, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.

- HEIMSOETH, H., *Fichte*, Revista de Occidente, tradução de Manuel Morente, Madrid, 1931.

- HENRICH, D., *Between Kant and Hegel, lectures on german idealism*, Ed. David S. Pacini, 2002.

- HOULGATE, S., *An introduction to Hegel: Freedom, truth and history*, Ed. Blackwell, Oxford, 2005.

- HOULGATE, S., *The openings of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Indiana, 2006.

- HOULGATE, S., *The Hegel reader*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998.

- HOULGATE, S. e BAUR, M., *A companion to Hegel*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2011.

- HYPPOLITE, J., *Ensaïos de Psicanálise*, Livrarias Taurus–Timbre Editores, Rio de Janeiro, 1989.

- JANET, P., *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel*, Librairie Philosophique de Ladrangé, Paris, 1861.

- KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2013.

- KRONER, R., *El desarrollo filosófico de Hegel*, Ed. Leviatan, Buenos Aires, 1981.

- LEWIS, T., *Habit, reflection and freedom: from Anthropology to ethics in Hegel*, UMI dissertation services (Dissertação de Doutorado), Universidade de Stanford, E.U.A., 1999.

- LÖWITH, K., *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*, Columbia University Press, Nova Iorque, 1964.

- MAKER, W., *Philosophy without foundations: rethinking Hegel*, S.U.N.I. Press, Albany, E.U.A., 1994.

- MALABOU, C., *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

- MILLS, J., *The unconscious abyss, Hegel's anticipation of psychoanalysis*, S.U.N.I. Press, 2002.

- MILLS, J., “Dialectical Psychoanalysis: toward process psychology”, in *Psychoanalysis and contemporary thought*, 23(3), pp. 20–54, 2000.

- MURE, G., *A study of Hegel's Logic*, Claredon Press, Oxford, 1950.

- MURRAY, G., *Hegel on the soul: a speculative Anthropology*, Martinus Nijhoff Pub., 1972.

- NANCY, J. L., *The restlessness of the negative*, University of Minnesota Press, E.U.A., 2002.

- OLSON, A., *Hegel and the spirit*, Princeton University Press, Princeton, E.U.A., 1992.

- PETRY, M. J. (edição, tradução e notas), *Hegel's philosophy of subjective spirit*, Vol. 1: Introductions; Vol. 2: Anthropology; Vol. 3: Phenomenology and Psychology, D. Reidel Publishing Company, E.U.A., 1978.

- PETRY, M. J. (edição, tradução e notas), *Hegel's philosophy of nature*, Vol. 1,2,3, Unwin brothers limited, Woking e Londres, 1970.

- PINKARD, T., *Hegel's Naturalism, Mind, Nature, and the final Ends of Life*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2012.

- PINKARD, T., *German Philosophy, 1760–1860: the legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 2002.

- PIPPIN, R., *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 1989.

- PIPPIN, R., *Hegel's practical philosophy, racional agency as ethical life*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 2008.

- PRIEST, S., *Hegel's critique of Kant*, Oxford University Press, Oxford, 1987.

- ROGERS, D., *America's first women philosophers. Transplanting Hegel, 1860–1925*, Antony Rowe Ltd, Wilts, Inglaterra, 2005.

- RUSSON, J., *The self and its body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, U. T. P., Toronto, Canadá, 1997.

- SOLOMON, R., HIGGINS, K., *The age of german idealism*, Nova Iorque, Ed. Routledge, 2004.

- STACE, W., *The philosophy of Hegel*, Dover Publications, Nova Iorque, 1955

- STEDEROTH, D., *Hegel Philosophie des subjektives Geistes*, Akademie Verlag, Berlim, 2001.

- STIEHLER, G., *Hegel y los orígenes de la dialectica*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1964.

- WERLE, M., *Hegel, Ciência da Lógica: excertos*, Ed. Barcarolla, S. Paulo, Brasil, 2011.

- YOUNG, W., *Hegel's dialectical method, it's origins and religious significance*, Craig Press, E.U.A., 1972.

- ŽIŽEK, S., "Cogito in the History of Madness", in *Less than nothing, Hegel and the shadow os dialectical materialism*, Verso, Londres, 2013.

- ŽIŽEK, S., *Tarrying with the negative, Kant, Hegel and the critique of ideology*, D.U.P., E.U.A., 1998.

- ŽIŽEK, S., *The sublime object of ideology*, Ed. Verso, Londres/Nova Iorque, 1989.

Conteúdos de Fenomenologia

- BARBARAS, R., *Le tournant de l'expérience, recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998.

- BARBARAS, R., *Merleau-Ponty*, Ed. Ellipses, Paris, 1997.

- BARBARAS, R. (coordenador), *Merleau-Ponty, notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de recherches sur la phenomenology de Merleau-Ponty*, P.U.F., Paris, 1998.

- BUCHANAN, B., *Ontoethologies: the animal environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, S.U.N.I. Press, Nova Iorque, 2008.

- BALDWIN, T., *Reading Merleau-Ponty, on Phenomenologie of perception*, Routledge, Londres, 2007.

- BURKE, P. e VEKEN, J., *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, Phaenomenologica: vol. 129, Springer-Science+Business Media, B.V., Dordrecht, Holanda, 1993.

- CANTISTA, M., “Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Merleau-Ponty”, in *Subjectividade e Racionalidade*, Campo das letras, Porto, 2006.

- DASTUR, F., “Qu’est-ce que la *daseinsanalyse*?”, in *Phainomenon*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, número 11, Outubro de 2005.

- DIAS, I., “Para uma fenomenologia da subjectividade”, in *Subjectividade e Racionalidade, uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, Campo das Letras, Porto, 2006.

- DIAS, I., *Uma ontologia do sensível: a aventura filosófica de Merleau-Ponty*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Tese de Doutoramento, 1994.

- DILLON, M., *Merleau-Ponty’s ontology*, Indiana University Press, Indiana, 1988.

- FURLAN, R., “A noção de ‘comportamento’ na filosofia de Merleau-Ponty”, in *Estudos de Psicologia*, 5(2), U. de S. Paulo, 2000, pp. 383-400.

- GERAETS, T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente, La g nese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’à la Phénoménologie de la perception*, Ed. Martinus Nijhoff, Haia, Holanda, 1971.

- LEFEUVRE, M., *Merleau-Ponty, au delà de la Phénoménologie du corps, de l’être et du langage*, Université de Lille III, 1977.

- Magazine Litteraire n 411, Societ  des gens de lettres de France, Paris, 2002.

- MATTHEWS, E., *Compreender Merleau-Ponty*, Ed. Vozes, Petrópolis, 2010.
- MATTHEWS, E., “Merleau-Ponty’s body-subject and psychiatry”, in *International Review of Psychiatry*, Brunner Routledge/Taylor and Francis healthsciences, 2004, vol. 16 (3), pp. 190–198.
- MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M., *Psicologia e pedagogia da criança*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2006.
- MICHELA, M. e PARISOLI, M., *Penser le corps*, P.U.F., Paris, 2002.
- PAREDES MARTÍN, M.D.C., *Teorías de la intencionalidad*, Ed. Síntesis, 2007.
- RICHIR, M., *Le corps, essai sur l’intériorité*, Ed. Hatier, Paris, 1993.
- SAENZ, M., “De la sensibilidad a la inteligibilidad, rehabilitación del sentir en Maurice Merleau-Ponty”, in *Phainomenon*, nº 14, Lisboa.

– SOMBRA, J., *A subjectividade corpórea, a naturalização da subjectividade na filosofia de Merleau-Ponty*, Ed. Unesp, S. Paulo, 2006.

– UEXKÜLL, J. V., *Mondes animaux et monde humain, suivi de théorie de la signification*, Médiations Denoël, Paris, 1965.

Filosofia e Psiquiatria

- ABREU, J. L., *Introdução à Psicopatologia compreensiva*, Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra, 1994.

- ADEBIMPE, V., COHEN, E., “Schizophrenia and affective disorder in black and white patients: a methodological note”, in *Journal of national Association*, vol. 81, n°7.

- Apontamentos das aulas da cadeira de Psiquiatria, Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra, 2006 (doc. policopiado).

- ARIDA, R., CAVALHEIRO, E., SCORZA, F., VIEIRA, D., “Judo: ippon scored against epilepsy”, in *Epilepsy & Behaviour*, volume 17, issue 1, January 2010.

- BERRIOS, G. E., *The history of mental symptoms, descriptive psychopathology since the nineteenth century*, Cambridge University Press, Nova Iorque, 1996.

- BERRIOS, G. E., “Phenomenology and psychopathology: was there ever a relationship?” in *Comprehensive Psychiatry*, 34, pp. 213–220.

- BERRIOS, G. E. e PORTER, R., *History of clinical psychiatry: the origins and history of psychiatric disorders*, Athlone Press, Londres, 1995.

- BISWANGER, L., *Introduction a l'analyse existentielle*, Ed. Minuit, 1971.

- BOLTON, D., *What is mental disorder? An essay in philosophy, science and values*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2008.

- BOORSE, C., “What a theory of mental health should be”, in *Journal for the theory of social behavior*, 6 (1), 1976, pp. 61–84.

- BREGGIN, P. R., *The antidepressant fact book*, Perseus book group, Cambridge, 2001.

- BURNS, T., *Psychiatry, a very short introduction*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006.

- CAREL, H., *Illness*, Ed. Acumen, 2008.

- CLAIR, J. (coordenador), *L'ame au corps, arts et sciences 1793–1993*, Ed. Gallimard, Paris, 1993.

- CANGUILHEM, G., “Le normal et le pathologique”, in *La recherche*, hoers série, 12, Le corps humain, 2003.

- CAPLAN, P., “How do they decide who is normal? The bizarre, but true, tale of the DSM process”, in *Canadian Psychology*, 32 (2), 1991, pp. 162–170.

- CAPLAN, P., *They say you're crazy: how the world's most powerful psychiatrists decide who's normal*, Addison–Wesley, Reading, E.U.A., 1995.

- CAPLAN, P., MCCURDY-MYERS, J., GANS, M., “Should ‘Pre-menstrual syndrome’ be called a psychiatric abnormality?”, in *Feminism & Psychology*, 2 (1), 1992, pp. 27–44.
- COCKS, G., *Psychotherapy in the third reich: The Göring Institute*, Transaction Publishing, U.S.A/U.K., 1997.
- CHARLAND, L., “Moral nature of the DSM-IV cluster B personality disorders”, in *Journal of Personality Disorders*, 2006.
- COOPER, R., *Classifying madness, a philosophical examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Springer, Dordrecht, Holanda, 2005.
- COOPER, R., “What is wrong with the D.S.M.?”, in *History of Psychiatry*, 15, pp. 5–25, Sage publications, 2004.
- DAVIDSON, L., “Intentionality, identity and delusions of control in schizophrenia: a husserlian perspective”, in *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 33, n° 1, 2002.
- *Diagnostic and statistical manual of mental Disorders-Text Revision IV (DSM-IV-R)*, 1ª edição da tradução, Lisboa, 2002.
- ELKIS, H., *A evolução do conceito de esquizofrenia neste século*, Revista brasileira de Psiquiatria, 2000.
- ENNIS, B., *Prisioners of psychiatry*, Brace & World, Nova Iorque, 1972.

- EYSENCK, H., *Handbook of abnormal psychology: an experimental approach*, Pitman medical publishing, Londres, 1960.
- FAWCETT, D. W., *Tratado de Histologia*, McGraw–Hill interamericana, Madrid, 1989.
- FEDIDA, P. e SCHOTTE, J., *Psychiatrie et existence*, Ed. J. Millon, Grenoble, 1991.
- FISH, F., « The concept of Schizophrenia », *in Brit. J. Med. Psychology*, 39, pp. 269–273, 1966.
- FREIRE, I., *Raízes da Psicologia*, Editora Vozes, Petrópolis, 1998.
- FOUCAULT, M., *História da Loucura*, Ed. Perspectiva, S. Paulo, 2004.
- FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios*, Herder Editorial, Barcelona, 1985.
- FRANKL, V., *La psicoterapia al alcance de todos*, Herder Editorial, Barcelona, 1985.
- FREUD, S., *Esquema del psicoanálisis*, Debate Editorial, Madrid, 1998.
- FULFORD, K. W. M., *Moral theory and medical practice*, Cambridge University Press, 1989.

- FULFORD, K. W. M., “The potential of Medicine as a resource for Philosophy”, in *Theoretical Medicine*, vol. 12, University of Oxford, 1991.

- FULFORD, K. W. M., “Mental illness and the mind–brain problem: delusion, belief, and Searle’s theory of intentionality”, in *Theoretical Medicine*, n° 14, Oxford, 1993.

- FULFORD, K. W. M., “Praxis makes perfect: illness as a bridge between biological concept of disease and social conceptions of health”, in *Theoretical Medicine*, 14, 1993.

- FULFORD, K. W. M., JACKSON, M., “Spiritual experience and psychopathology”, in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, vol. 4, n° 1, 1997.

- FULFORD, K. W. M., THORNTON, T., GRAHAM, G., *Oxford textbook of philosophy and psychiatry*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2006.

- FLOREZ, J., *Farmacologia humana*, Ed. Masson–Salvat, Barcelona, 1992.

- GALASINSKI, D., *Men and the language of emotions*, Ed. Palgrave, 2004.

- GALASINSKI, D., *Men’s discourses of depression*, Ed. Palgrave, 2008.

- GALASINSKI, D., *Diagnostic criteria of psychiatrists' accounts of clinical significanc*, 12th international conference for Philosophy & Psychiatry, Lisboa, 2009.

- GERRANS, P., *Delusions as performance failures*, vol. 6, University of Adelaide, Austrália, 2001.

- GOFFMAN, E., *Asylums, Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Anchor Books, New Yook, 1961.

- GUYTON, A., *Tratado de fisiologia médica*, Ed. McGraw–Hill–interamericana de España, Madrid, 1989.

- HACKING, I., *Rewriting the soul*, Cambridge M.A., Harvard University Press, 1995.

- HEALY, D., *The creation of Psychopharmacology*, Harvard U. P., Cambridge, Massachusetts, E.U.A., 2002.

- HARRISON & al, *Harrison's Principles of internal medicine*, 15th edition, 2001.

- HOUAISS, A., *Dicionário Houaiss*, Ed. Temas e debates, Lisboa, 2005.

- HUBER, G., GROSS, G., SCHÜTTLER, R., “A long–term follow up Study of Schizophrenia: psychiatric course and prognosis, *in* Acta Psychiat. Scand., 1975, 52, pp. 49–57

- Índice Nacional Terapêutico, Tupam Editores, 2008.

- JASPERS, K., *General psychopathology*, The Jonh Hopkin's University press, 1997.
- JENNER, F. A., ZAGALO-CARDOSO, J., MONTEIRO, A., CUNHA-OLIVEIRA, J., “*Esquizofrenia*”, *uma doença ou alguns modos de ser humano?*, Ed. Caminho, Lisboa, 1992.
- *Journal of Human Genetics*, n°54, 2009.
- KELLY, G., *The Psychology of Personal Constructs: theory and personality* (vol 1), Ed. Routledge, Nova Iorque, 2003.
- KENDELL, R. E., *Psychiatric diagnosis in Britain and the United States*, *British Journal of Psychiatry-Spec* 9, 1975, pp. 453-461.
- KUTCHINS, H. e KIRK, S., *Making us crazy: DSM-The psychiatric bible and the creation of mental disorders*, Nova Iorque, Free Press, 1997.
- LAING, R. D., *The divided self*, Pantheon Books, Nova Iorque, 1960.
- MACHADO, M., *Alienação mental*, código do processo penal, Lisboa, 1993.
- MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Ed. J Millon, Grenoble, 1997.
- MATTHEWS, E., “Choosing death: philosophical observations on suicide and euthanasia” in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 5, pp. 107-112, 1998.

- MATTHEWS, E., *Body-subjects and disordered minds: treating the whole person in psychiatry*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2007.

- MATTHEWS, E., “Blaming agents and excusing persons: the case of DID” in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 10, pp. 169–174, 2003.

- NEIGHBORS H. W., JACKSON, J. S., CAMPBELL L., WILLIAMS D., “The influence of racial factors on psychiatry diagnosis: a review and suggestions for research”, in *Community of mental health journal*, 25(4): pp. 301–311, University of Michigan school of public health, E.U.A., 1989.

- NORDENFELT, L., *Rationality and compulsion, applying action theory to psychiatry*, Oxford University Press, 2007.

- NUSSBAUM, M., *The therapy of desire*, Princeton University Press, 1994.

- NUSSBAUM, M., *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra, 2001.

- PICKARD, H., *Mental illness is indeed a myth*, Psychiatry as Cognitive Science: Philosophical perspectives, Oxford University Press, 2009.

- PICKARD, H., “Schizophrenia and the epistemology of self-knowledge”, in *The European Journal of Analytic Philosophy: Special Edition in the Philosophy of Psychiatry*, Oxford centre for neuroethics, vol. 6, n° 1, Oxford, 2010.

- PINEL, P., *Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2^{ème} ed. (1809), Ed. Ayer, Salem, 1976.

- PIRES, C., *A depressão e o seu tratamento psicológico, Guia de auto-ajuda*, Ed. Diferença, Leiria, 2004.

- PIRES, C., *A Depressão não é uma doença: saiba porque a Depressão não é uma doença nem existem antidepressivos*, Ed. Diferença, Leiria, 2002.

- PIRES, C., *E quando o rei vai nu. Os problemas e as vítimas das drogas psiquiátricas*, Ed. Diferença, Leiria, 2003.

- PIRES, C., *Manual de Psicologia, uma abordagem biopsicossocial*, 2ª edição revista, Ed. Diferença, Leiria, 2003.

- PIRES, C., *Psicologia da saúde: as novas fronteiras da Psicologia*, Revista portuguesa de Pedagogia, ano 20, pp. 279–300, Coimbra, 1986.

- PLANTE, T., *Contemporary Clinical Psychology*, 2nd ed, John Wiley&Sons, Hoboken, New Jersey, 2005.

- PORTER, R., *Madness, a brief history*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

- PORTER, R. e TEICH, M., *Drugs and narcotics in history*, Cambridge University Press, 1995.

- PORTOCARRERO, M. L., *A comunicação existencial em K. Jaspers*, Separata de Biblos, LIII, Coimbra, 1977.

- PORTOCARRERO, M. L., “Ética, saúde e bem-estar”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 17, 33, Coimbra, 2008.
- POSTEL, J., *Genèse de la psychiatrie, les premiers écrits*, Institut Synthélabo pour le progress de la connaissance, Luisant, 1988.
- RADDEN, J., *The Philosophy of Psychiatry*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2004.
- RODRIGUES, A., “Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia”, in *Revista latino-americana de Psicopatologia*, VIII, 4, pp. 754–768, 2005.
- ROUVIÈRE, H. e DELMAS, A., *Anatomia humana*, tomos 1, 2, 3, Ed. Masson, Barcelona–México, 1988.
- SADLER, J., *Rationales, values, and DSM-IV: the case of ‘medication-induced movement disorders’*, *Comprehensive Psychiatry*, 37 (6), 1996, pp. 441–451.
- SADLER, J., *Values and psychiatric diagnosis*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2005.
- STANGHELLINI, G., “Schizophrenic delusions, embodiment, and the background”, in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, vol. 15, 2008.
- SWAIN, G., *Dialogue avec l’insensé, essais d’histoire de la psychiatrie*, Ed. Gallimard, 1994.

- SWAIN, G., *La question de la naissance de la psychiatrie au début du XIX^{ème} siècle*, Faculté de Médecine (these pour le doctorat en Medicine), Université de Caen, 1975.

- SZASZ, T., *Schizophrenia: the sacred symbol of psychiatry*, Basic Books, New York, 1976.

- SZASZ, T., “Psychiatry and the control of dangerousness: on the apotropaic function of the term ‘mental illness’” in *Thomas Szasz cybercenter for liberty and responsibility*, 23/05/2007.

- SZASZ, T., *The myth of the mental illness*, Harper Collins publishers, New York, 2010.

- SZASZ, T., *The therapeutic state, Psychiatry in the mirror of current events*, Prometheus Books, New York, 1984.

- THINÉS, G., “L’oeuvre critique d’Erwin Strauss et la phenomenology”, in *Psychiatrie et existence*, Editions J. Million, Grenoble, 1991.

- THORNTON, T., “Mental illness and reductionism: can functions be naturalized?”, in *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 7 (1), 2000, pp. 67–76.

- TOOMBS, S., *Illness and the paradigm of the lived body*, in *Theoretical Medicine*, 9, E.U.A., 1988.

- VAN STADEN, C. W., “Language mirrors relational positions in recovery: a response to commentaries by Falzer and Davidson, Gillet and Suppes”, in *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 9, pp. 137–140, 2002.

- VAN STADEN, C. W., “The need for trained eyes to see facts and values in psychiatric diagnosis”, in *World Psychiatry*, 4, 2005.

- VAN STADEN, W. C. e FULFORD, K. W. M., “Changes in semantics uses of first person pronouns as possible linguistic markers of recovery in psychoterapy” in *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 38, pp. 226–232, 2004.

- VATZ, R., WEINBERG, L., “The rethorical paradigm in psychiatric history: Thomas Szasz and the myth of the mental illness”, in *Discovering the history of Psychiatry*, Oxford University Press, 1994.

- WAKEFIELD, J. C., “Disorder as harmful dysfunction: a conceptual critique of DSM–III–R’s definition of mental disorder”, in *Psychological Review*, 99 (2), pp. 232–247.

- ZIÓLKOWSKA, J., *Positions in doctor’s questions during psychiatric interviews*, Sage pub, Poland, 2009.

Artigos consultados na rede internética (World Wide Web)

- LAWSON, A., “Only you can cure yourself”, in *www.antipsychiatry.org/lawson.htm*.
- MAZZOLINI, R., “Schémas et modeles de la machine pensante (1662–1762)”, in *http://histsciences.univ-paris1.fr/i-corpus-evenement/Fabriquedelapensee/affiche-II-1.php*.
- MENAND, L., “Can Psychiatry be a Science?”, *www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2010/03/01/100301crat_atlarge_menand?currentPage=all*, 01/03/2010.
- MORNE, J., “Descartes, le corps de l’animal et le corps de l’homme”, in *http://pierre.campion2.free.fr/mornejdescartes.htm*, 19/4/2004.
- MOSCHER, L., “How drug company money has corrupted psychiatry”, in *www.antipsychiatry.org/moscher.loren.1.htm*.
- ROSS, A. e PAM, A., “Pseudoscience in biological psychiatry”, in *www.antipsychiatry.org/br-pibp.htm*.
- STEVENS, L., “Does mental illness exist?”, in *www.antipsychiatry.org*.
- JACKSON, D., “Myths of madness, new facts for old fallacies”, in *www.antipsychiatry.org/br-mom.htm*.

- STEVENS, L., “Schizophrenia, a nonexistent disease”, in *www.antipsychiatry.org*.
- STEVENS, L., “Psychiatry electroconvulsive shock treatment, a crime against humanity”, in *www.antipsychiatry.org*.
- STROUS, R., “Psychiatry during the nazi era”, in *www.annals-general-psychiatry.com*, 2007.
- WEITZ, D., “25 reasons why psychiatry must be abolished”, in *www.antipsychiatry.org/25reasons.htm*.
- Volunteers in psychotherapy, “Are personal and emocional problems diseases?”, in *www.antipsychiatry.org*
- <http://www.stopshrinks.org/>
- <http://www.successfulschizophrenia.org/>
- <http://www.adhdfraud.org/>
- <http://www.enusp.org/> (European Network of (ex-)users and survivors of psychiatry).