

Da vida da Lógica à lógica da vida

Victor Marques*

Resumo: A filosofia de Hegel é comumente descrita como organicista. A presença ubíqua de metáforas orgânicas é uma característica marcante de sua obra. Mas o uso metafórico da vida está intimamente associada ao tratamento conceitual que recebe na Ciência da Lógica, onde a vida aparece como a forma básica do Si, realização imediata da unidade entre objetividade e subjetividade. De acordo com Hegel, há uma estreita ligação entre cognição e vida. Neste trabalho exploramos a vida como a categoria da Lógica e mostramos como ela expressa a unidade de sujeito e objeto, que é central para o projeto hegeliano de idealismo objetivo. Examinamos a estrutura autorreferencial do indivíduo vivente e como esta se liga à noção de falta, que caracteriza o processo vital, e expomos a isomorfia entre o fenômeno da assimilação e o conhecer. Mostramos, ao final, que a conexão entre a vida e cognição não se restringe à filosofia dialética, mas reaparece na biologia teórica contemporânea, em especial com a teoria da autopoiese de Francisco Varela, que aponta para a organização circular de organismos e enfatiza o caráter autoprodutivo do processo vital.

Palavras-chave: Hegel, Vida, Cognição, Autopoiese

Abstract: Hegel's philosophy is commonly described as organicist. The ubiquitous presence of organic metaphors is a striking feature of his writings. But the metaphorical usage of life is closely associated with the thoroughly conceptual treatment that it receives in the Science of Logic where life appears as the basic form of the Self, immediate realization of the unity between objectivity and subjectivity. According to Hegel, there is a close connection between cognition and life. In this work we explore life as a category of the Logic and show how it expresses the unity of subject and object, which is central to the Hegelian project of objective idealism. We examine the self-referential structure of the living individual and how it connects to the notion of lack, which characterizes the life process, and expose the isomorphism between the phenomenon of assimilation and knowing. Finally, we show that the connection between life and cognition is not restricted to dialectical philosophy, but reappears in contemporary theoretical biology, especially in Francisco Varela's theory of autopoiesis, which points to the circular organization of organisms and emphasizes the auto-productive character of the vital process.

Keywords: Hegel, Life, Cognition, Autopoiesis

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC, Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade de São Paulo - USP, e doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. E-mail: victorxis@gmail.com

Introdução

A intuição de que vida e consciência guardam uma semelhança estrutural, e que essa semelhança se radica na organização autorrelacional compartilhada por ambas, não é nova. Ao longo da história da filosofia, no entanto, ninguém desenvolveu conceitualmente tal intuição mais do que Hegel – o que não é de se espantar, já que sua dialética é, de certa maneira, uma lógica da autorreferência. Isso nos ajuda a entender porque a vida é tão importante para Hegel, a ponto de figurar como categoria da lógica, e estar presente, ao menos como metáfora, em quase todos os seus textos. Mesmo uma leitura apressada da obra de Hegel basta para constatar que “vida” é uma noção básica orientadora da filosofia hegeliana, que atravessa seu sistema por inteiro, como um fio que assegura a coesão da trama. É que a vida é, para Hegel, a expressão mínima da infinitude, e, portanto, forma elementar do Si. Não por acaso, Frederick Beiser (2005, p. 81) chega à conclusão de que a *Ciência da Lógica* é uma tentativa de elaborar um pensamento mais universal e rico que a razão mecânica, a fim de dar conta adequadamente do problema da vida: “*The purpose of Hegel’s Science of Logic is indeed to develop a logic of life, a way of thinking to understand life.*”

O esforço de Hegel concentra-se em compreender a vida, modelo básico para a subjetividade em geral, não como substância vital, mas como puro movimento – e, mais propriamente, movimento de automeadiação. Vida, segundo Hegel, é processo de autoprodução de si a partir do outro. A semelhança com o Eu está em que a vida é, ao mesmo tempo, relação simples consigo e, por outro lado, voltada para fora: é, pois, movimento de retornar sobre si mesmo a partir do outro. Essa forma geral, ao mesmo tempo aberta e fechada, da pura autorreferência na referência ao outro, é compartilhada tanto pela vida quanto pelo Eu.

É diagnóstico comum que a Lógica de Hegel estaria empiricamente contaminada, por incluir categorias talvez mais adequadas a uma filosofia real. Em especial com respeito à ideia de vida, o próprio Hegel é o primeiro a reconhecer que a primeira vista pareceria tratar-se de um objeto tão concreto que extrapolaria os limites

da Lógica. Certamente isso seria correto, nota Hegel, a respeito da lógica formal, que se restringe a expor as formas vazias do pensamento¹. A Lógica de Hegel, contudo, possui pretensões mais ambiciosas, entre as quais dar conta de pensar o pensamento pensando a si mesmo. A vida precisa fazer parte da Lógica, argumenta Hegel, porque a verdade é o tema principal da Lógica, e a verdade é essencialmente *no conhecer*. Em Hegel, portanto, encontramos uma conexão estreita entre cognição e vida, de modo que simplesmente não seria possível pensar a primeira sem a segunda.

O Conceito de vida em Hegel

Ao desenvolver seu conceito de vida, Hegel está conscientemente buscando abrir uma espécie de “caminho do meio” entre as opções tradicionais do mecanicismo e do vitalismo. Nos limites conceituais do entendimento, a vida é ou (1) mera aparência de subjetividade, projetada sobre um agregado material composto de múltiplas partes, ou (2) expressão de uma essência imaterial, transcendente em relação à objetividade corpórea que anima. No primeiro caso, o organismo é reduzido ao conjunto de suas partes, e não há essencialmente nada que o distinga de simples mecanismo morto. No segundo, a vida é tão somente um *algo além*, um princípio misterioso de vitalidade. A vida é, portanto, ou uma ilusão ou um milagre.

Hegel pretende superar esse dilema focando a perspectiva na atividade do *corpo vivo*. No processo vital, pelo qual o indivíduo vivente se produz e reproduz incessantemente, não há alienação entre alma e corpo – como nos lembra Hegel, é só na medida em que o organismo morre que alma e corpo são “fragmentos-constitutivos diversos” (HEGEL, 1995, p. 353-354). Na concretude da vida, não há um abismo entre o puramente subjetivo (alma) e o puramente objetivo (o corpo); a subjetividade, ao contrário, se encontra desde sempre entranhada na objetividade.

De acordo com Hegel, o conceito é a “alma onipresente” que se mantém simples na auto-relação e permanece uma, unitária, em meio à multiplicidade. No vivente, a objetividade, o corpo, é permeada pelo conceito, que é a substância mesma da vida. Para o entendimento, no entanto, semelhante persistir da unidade na multiplicidade não

¹ “The Idea of Life is concerned with a subject matter so concrete, and if you will so real, that with it we may seem to have overstepped the domain of logic as it is commonly conceived. Certainly, if logic were to contain nothing but empty, dead forms of thought, there could be no mention in it at all of such a content as the Idea of life” (HEGEL, 1969, p. 761).

pode ser outra coisa que não uma “contradição absoluta”². A vida não passaria, portanto, do absurdo da persistência da unidade do conceito na externalidade múltipla da objetividade. Para o entendimento não há outro modo de pensar a objetividade senão em termos atomísticos – o múltiplo mutuamente indiferente; mas na vida o múltiplo e o uno se enredam em um processo de auto-produção de coerência. É por isso que “do ponto de vista do entendimento, costuma-se considerar a vida como um mistério, e do modo geral como inconcebível” (HEGEL, 1995, p. 354).

Na vida, o conceito é realiza-se em um corpo. O conceito torna-se a substância imanente da objetividade, impulso ao mesmo tempo de diferenciação e de retorno à unidade. E é somente nesse processo de particularização e totalização, isso é, apenas como unidade negativa de sua objetividade, que a vida existe para si. A existência do vivo decorre diretamente, pois, de sua dinâmica autorreferencial: “o ser-vivo existe somente como esse processo que se renova continuamente no interior de si mesmo” (HEGEL, 1995, p. 355). O corpo é, de fato, uma multiplicidade de membros – mas não um agregado de partes. Os membros estão concatenados em uma organização circular, no interior da qual todos os membros são uns para os outros tanto meios quanto fins.

Aqui podemos notar o quanto o conceito de vida de Hegel é tributário do conceito de vida kantiano. Ao explorar o problema do organismo na *Analítica do Juízo Teleológico* (segunda parte da terceira crítica), Kant traça a distinção entre entre “finalidade intrínseca” e “finalidade relativa”, a fim de estabelecer sob quais condições se pode falar de um “propósito natural”. Para tanto, as partes do corpo em questão devem, em sua unidade coletiva, produzir reciprocamente umas às outras. Todas as partes devem ser pensadas, simultaneamente, como resultado das ações das outras partes e existindo em função das outras partes:

[...] the part must be an organ *producing* the other parts—each, consequently, reciprocally producing the others. [...] Only under these conditions and upon these terms can such a product be an *organized* and *self-organized being*, and, as such, be called a *natural end*³. (KANT, 2007, p. 202)

² “[...] the omnipresence of the simple in manifold externality is for reflection and absolute contradiction, and as reflection must at the same time apprehend this omnipresence from its perception of life and therefore admit the actuality of this Idea, it is an *incomprehensible mystery* for it, because it does not grasp the Notion, and the Notion as the substance of life” (HEGEL, 1969, p. 763).

³ “[...] a parte deve ser um órgão *produzindo* as outras partes – cada uma, conseqüentemente, reciprocamente produzindo as outras. Somente nessas condições e sobre estes termos pode tal produto ser um ser *organizado* e *auto-organizado*, e, desse modo, ser chamado de um *fim natural*”.

O organismo é precisamente essa “unidade coletiva” na qual os próprios membros produzem reciprocamente uns aos outros. Nesse sentido, a atividade dos membros é somente a atividade una do sujeito, e na relação de produção recíproca é o próprio sujeito que é assim produzido. A unidade negativa é o processo circular de autoprodução. Esse processo do ser vivo consigo mesmo tem a mesma premissa do silogismo da finalidade externa – ou seja, o fim se refere a uma objetividade e faz dela um meio – só que nesse caso a premissa é também a conclusão: no processo individual do vivente, o conceito se produz a si mesmo de maneira que o produto *não se distingue* do processo de produção.

A análise hegeliana da vida é, contudo, em um importante sentido dual, na medida em que não envolve apenas uma dialética interna, isso é, o processo de auto-organização da individualidade vivente, que é restrito inteiramente ao interior da individualidade, mas também, e de modo fundamental, uma dialética externa, que diz respeito à relação do indivíduo com o outro (com o que não é ele mesmo, mas está fora dele).

Hegel chama de “juízo originário da vida” (das ursprüngliche *Urteil* des Lebens) o separar-se do sujeito individual da objetividade. Como resultado da autodistinção, ao constituir a si mesmo como unidade negativa do conceito, o indivíduo faz a pressuposição de uma objetividade imediata contraposta. Afirmando-se como indivíduo vivente, como ser auto-organizado e autônomo, fica posta também a diferença entre o interior e o exterior, entre o que é próprio e o que é outro. Assim, a vida é essencialmente singularidade que se refere à objetividade como a um outro, isso é, como natureza inanimada, não-viva. A atividade do ser vivo certo de si mesmo agora se lança contra uma natureza inorgânica, e é na relação com o exterior, assimilando o que está fora, que o organismo se desenvolve e se objetiva. Esse movimento de assimilação é incessante, devido ao caráter precário da unidade do vivente, ameaçada constantemente pelas “potências elementares da objetividade” – a vida é o combate interminável contra a tendência da desagregação, ou melhor, a vitória, sempre provisória, nesse combate no qual o orgânico se reafirma a cada momento como sujeito uno ao produzir-se a partir do outro. A vida, no entanto, nunca se basta, nunca alcança a satisfação eterna da plenitude – o vivente é a cada instante incompleto e está, portanto,

sempre em falta.

Encontramos assim em Hegel a contraposição entre o que é (1) *mecânico*, o fora um do outro, agregado de objetos separados e indiferentes, inerte e que recebe sua determinação de fora, e o que é (2) *vivo*, marcado pela unidade do espírito, pela dependência dos membros particulares em relação à totalidade da qual participam, pelo processo circular de autodeterminação. Enquanto o mecânico é apenas um conjunto de objetos bem distintos e independentes, um composto de elementos agregados que se relacionam apenas de forma exterior um com os outros, encontra-se em Hegel um conceito de vida processual, segundo o qual o ser vivo é compreendido como um sistema autodeterminado e autoconstituente, que não recebe sua forma de fora, mas a institui mediante seus processos internos e dessa maneira estabelece ativamente sua própria identidade.

Na *Ciência da Lógica*, análise da vida inicia pelo ser vivo individual, isso é, o aspecto da dialética interna, a teleologia imanente da individuação por meio da auto-organização, e em seguida passa para o processo vital, a dialética externa, no qual a vida supera sua pressuposição e põe a objetividade indiferente como um negativo ao atualizar-se como poder irresistível sobre essa objetividade.

O indivíduo vivente

Tomemos primeiramente a vida como alma – isso é, como princípio automovente. No entanto, está claro que com a vida já não estamos mais no domínio do que é apenas subjetivo, mas sem dúvida tratamos de um objeto por demais concreto. Essa alma, pois, não flutua etérea indiferente à objetividade, mas é necessariamente encarnada no ser objetivo, que é, em relação a ela, realidade subjugada ao propósito (ou ao fim), isso é, meio imediato. Temos então o corpo, como termo médio do silogismo: a corporeidade da alma é o que liga a alma com a objetividade externa. O corpo é esse terceiro excluído, que não é nem pura subjetividade nem pura objetividade.

Uma vez que o conceito é imanente ao indivíduo vivente, e não externo, a finalidade do vivente tem que ser apreendida como algo interior: ou seja, como teleologia imanente. A objetividade da vida, como vimos é o organismo, em sua natureza corpórea, mas inteiramente invadido e permeado pelo conceito. Como objetividade não deixa de ser *meio* para o *fim*, mas agora é também realização do fim,

ou fim realizado.

O corpo vivo, afirma Hegel, não está mais sujeito às determinações da reflexão – seja do mecanismo, ou da relação parte e todo, etc. Na verdade, nos lembra Hegel, como externalidade, o corpo é passível de ser representado segundo semelhantes determinações, mas apenas na medida em que não é mais corpo *vivo*. Não há nada que nos impeça, de fato, de analisar o corpo quimicamente, mecanicamente, ou dividi-lo em partes, etc. – mas isso já significa matá-lo, e o que é propriamente vivo no corpo fica assim perdido.

Segundo Hegel, como externalidade, o organismo é efetivamente uma multiplicidade – mas não de partes, e sim de membros. Esses membros são a princípio separáveis, como em qualquer multiplicidade objetiva, mas uma vez separados de fato deixam de ser *membros vivos* e retornam às relações da objetividade comum, dissolvendo-se na exterioridade indiferente. É, portanto, correto notar que a multiplicidade dos membros se contrapõe à unidade negativa da individualidade vivente, mas falar em unidade negativa não é outra coisa que chamar atenção para a atividade vital como simultaneamente impulso de diferenciação – cada membro se separa da unidade e se produz à custa dos outros – e impulso de superação dessa particularização – segundo o qual os membros se fazem meio uns para os outros.

Hegel utiliza sua teoria do juízo, desenvolvida no início da doutrina do conceito, para compreender a vida – e mais especificamente, para conceituar o vivente singular como cópula, conjugação concreta, de universalidade e particularidade. O organismo vivo, enquanto totalidade concreta, é expressão do silogismo que unifica em um único processo a universalidade da relação para si com a particularidade da relação ao outro.

No momento da universalidade (U), o que temos é o puro sentimento de si, isso é, o momento da autorreferência – que Hegel interpreta como representando a sensibilidade. O momento da particularidade (P) é a irritabilidade, ou a relação ao outro. Segundo a terceira determinação, que completa o silogismo, o vivente é singularidade (S); trata-se do momento da reprodução (ou melhor – autoprodução):

With reproduction as the moment of individuality, the living being posits itself as an actual individuality, a self-related being-for-self; but at the same time it is a

real relation outwards, the reflection of particularity or irritability towards an other, towards the objective world. (HEGEL, 1969, p. 769).⁴

No indivíduo vivente podemos distinguir dois aspectos abstratos: por um lado é engajamento com o mundo, relação efetiva com a objetividade contra a qual se defronta; mas ao mesmo tempo, segundo o outro aspecto abstrato, o vivente é fechado em si mesmo, é pura mediação consigo mesmo. Enquanto a irritabilidade e a sensibilidade são determinações abstratas, na reprodução se estabelece a unidade fundamental entre os dois momentos: “*In reproduction life is concrete and is vitality.*”⁵ A singularidade (S) do vivente é retorno a si (U) a partir de seu outro (P).

Se identificarmos o primeiro momento como a alma (pura relação simples a si e *ser-para-si* subjetivo) e o segundo como o corpo (materialmente aberto, externamente condicionado), o terceiro momento é o da identidade entre alma e corpo. Afirmar que “a alma e o corpo estão postos em unidade na vitalidade”, que a alma (unidade ideal em si mesma subjetiva) e o corpo (a separação sensível dos lados particulares) são a mesma totalidade – “reside nisso sem dúvida uma contradição” (HEGEL, 2001, p. 135). Apenas na síntese do silogismo – no momento da reprodução – a vida é concreta, mas como para o entendimento todo o concreto é impossível, devido a sua natureza paradoxal de ser síntese de determinações opostas, a unidade de alma e corpo aparece como algo que não pode ser. No entanto, alma e corpo só o são nessa totalidade, como aspectos simples abstraídos de uma unidade concreta. O entendimento, por seu lado, se vê obrigado a manter separado algo que só pode existir em união: não há corpo sem alma, nem alma sem corpo, pois ambos não passam de maneiras complementares de perceber o processo vital, de acordo com cada pólo que caracteriza a tensão dual própria do vivente. Na concepção dialética, o corpo é animado, a alma é corpórea.

O dualismo é uma maneira de escapar dessa contradição, separando os

⁴ “Com a reprodução como momento da individualidade, o ser vivo põe a si mesmo como individualidade efetiva, um ser-para-si auto-relacionado; mas ao mesmo tempo ele é a *relação para fora*, a reflexão da *particularidade* ou irritabilidade ao outro, ao mundo objetivo.”

⁵ “Na reprodução a vida é concreta e é vitalidade.”

momentos abstratos, que só subsistem na unidade concreta da singularidade, e apresentá-los, de forma reificada, como substâncias distintas, apenas externamente conectadas. A resposta de Hegel, por outro lado, não é abandonar o conceito de vida por inconsistente, nem localizá-lo, fora do processo corporal, como um mistério transcendente, mas perceber que na raiz mesma da vida está a contradição: “*Something is therefore alive only in so far as it contains contradiction within it, and moreover is this power to hold and endure the contradiction within it.*”⁶ (HEGEL, 1969, p. 400).

Com a relação ao outro implicada na irritabilidade, o processo de autodeterminação do vivente passa necessariamente pela externalidade objetiva, e por isso tem que assumir a forma dessa externalidade objetiva mesma. Ao mesmo tempo, e com igual necessidade, o indivíduo vivente é para si e simplesmente idêntico a si mesmo. É, portanto, unidade de determinações opostas.

Processo vital

O vivente é encarnação do conceito, e o fato do conceito estar imerso na objetividade, se realizar como uma objetividade particularizada (como *um organismo*⁷; um sistema natural particular) faz com que experimente imediatamente a disparidade consigo mesmo. O conceito não pode se realizar plenamente, em sua realização objetiva é distinto de si mesmo – pois o vivente não é um puro interior, mas se desenvolve a partir da exterioridade, e aí está sua finitude. A infinitude da forma do Si contrasta com a finitude da objetividade, conteúdo real no qual o conceito se realiza. Não pode deixar de haver um desencontro algo brutal entre a forma infinita do Si, puramente ideal, e o conteúdo finito através do qual ganha corpo ao se realizar objetivamente. O conceito não se realiza sem mergulhar na finitude, mas aí não pode se realizar plenamente, pois as condições de realização são precárias

⁶ “Algo é, portanto, vivo, apenas enquanto contém a contradição dentro de si, e, mais ainda, é esse poder de conter e suportar a contradição dentro de si.”

⁷ “*The objectivity of the living being is the organism [...]*”. (HEGEL, 1969, p. 7660).

e contingentes. Para se fazer objetivo, o conceito se suja de mundo. Como é simultaneamente absoluta identidade na cisão consigo mesmo, o ser vivo é em si essa desarmonia, que, por ter sentimento de si, sente a si mesmo como desarmônica.

Se antes Hegel havia caracterizado o vir-a-ser como “desassossego em si”, o vivente, enquanto processo circular objetivo é igualmente desassossego, mas não só em si como agora também desassossego *para si*; tem, pois, a sensação, diz Hegel, de ser “dentro de si contra si mesmo”. Para o ser vivo, o seu nada está presente: dentro dele, o não-ser é. E esse sentimento da contradição, para Hegel, é a própria *dor*:

Pain is therefore the prerogative of living natures; because they are the existent Notion, they are an actuality of infinite power such that they are within themselves the negativity of themselves, that this their negativity is for them, and that they maintain themselves in their otherness. It is said that contradiction is unthinkable; but the fact is that in the pain of living being it is even an actual existence. (HEGEL, 1969, p. 770).⁸

A dor é a contradição experienciada como algo interno e atual. É um privilégio das coisas vivas, sensíveis, que podem sentir “essa contradição como existindo dentro delas” (HEGEL, 1995, p. 135). A infinitude do ser vivo, assim, consiste em que sua finitude está posta para ele – e à medida que esse seu limite interno é para ele, ele imediatamente o ultrapassa. Por ser aberto ao exterior e ter nesse outro que o defronta a condição de seu processo, o ser vivo sente falta – e *essa falta é* para ele, em sua certeza de si. Quando, por um lado, a experiência do sujeito de sua negação, advinda da sensação de finitude devido à dependência do exterior, ao mesmo tempo, se contrapõe à sua certeza de si mesmo contra essa negação, à sua existência autônoma como pura afirmação de si e relação a si mesmo, então a *falta se faz positivamente presente* no ser vivo:

⁸ “A dor é, portanto, prerrogativa de naturezas vivas, porque elas são o conceito existente, são uma efetividade de poder infinito tal que eles estão dentro de si mesmas a negatividade de si mesmas, que esta negatividade delas é para eles, e que elas se mantêm em seu outro. Diz-se que a contradição é impensável; mas o fato é que na dor do ser vivo é até uma existência efetiva.”

Somente um [ser] vivo sente falta; pois na natureza é somente o conceito que é a unidade de si mesmo e de seu determinado contraposto. Onde há uma barreira ela é uma negação somente para algo terceiro, para uma comparação externa. Mas a barreira é falta, quando num só juntamente está o superexceder; a contradição como tal é imanente e está posta nele. Um tal, que é capaz de ter em si e carregar a contradição de si mesmo, é o sujeito; isto constitui sua infinitude. (HEGEL, 1997, p. 488).

Em geral, uma coisa só pode ser sentida como um limite (como deficiência) quando ao mesmo tempo já se está além dela: “É apenas falta-de-consciência não compreender que justamente a designação de uma coisa como algo finito ou limitado contém a prova da efetiva presença do infinito” (HEGEL, 1997, p. 488). Os objetos físicos, que são limitados, só são finitos na medida em que desconhecem seus limites: uma vez que não se elevam ao momento da universalidade, sua determinidade é um limite apenas para nós, não para eles. Na vida, ao contrário, o limite é sentido, como algo interno, mas justamente por poder senti-lo, a vida, em geral, já está além dele.

É com a “sensação da exterioridade como a negação do sujeito” que se inicia o processo real ou relação prática à natureza inorgânica. A sensação de falta – negação do sujeito ou a negatividade sentida – converte-se então em impulso de suprássumi-la.

Como vimos, o indivíduo vivo pressupõe a natureza inorgânica. A “divisão originária”, ou “juízo originário”, que o constitui, é o separar-se a si mesmo da natureza inorgânica: o ser vivo se autodefine como diferente dela, a exclui de si. Hegel chama sempre a atenção, contudo, para o fato de que o vivente é tão voltado e virado para o exterior quanto é internamente tensionado contra ele – o processo vital individual se define como distinto do exterior a partir de sua relação com esse exterior⁹. Se bem surge como

⁹ Cabe mais uma vez ressaltar, pois se trata de um ponto crucial, que o interior se diferencia do exterior não por uma separação mecânica, que põe um o lado de dentro aqui e o lado de fora ali, como realidades indiferentes, abstratamente divididas. A diferença aparece na relação, de modo que o organismo só pode manter sua auto-identidade, diferenciada do exterior, através do engajamento contínuo com o que está fora. Essa relação prática envolve a interiorização do exterior (assimilação), e tão logo ela deixa de funcionar adequadamente o processo vital se dissipa, a organização não

independente nesta relação, essa independência mesmo tem que ser superada: “O organismo deve portanto pôr o exterior como subjetivo, antes de tudo fazer-se-lo ele próprio, identificá-lo consigo, isto é, o *assimilar*” (HEGEL, 1997, p. 484). Esse processo de assimilação é a união prática do subjetivo com o objetivo, ou a realização efetiva dessa união.

O processo da vida de, a partir da contradição sentida, lançar-se sobre o outro para assimilá-lo (isso é, subjetivar o objetivo) é nesse sentido análogo ao conhecimento:

No conhecimento, trata-se em geral de retirar ao mundo objetivo, que se nos contrapõe sua estranheza, e, como se costuma dizer, de encontrar-nos nele: o que significa o mesmo que reconduzir o objetivo ao conceito [subjetivo], que é o nosso Si mais íntimo. (HEGEL, 1995, p. 333).

Para Hegel, a tarefa da Filosofia é superar a oposição abstrata entre subjetividade e objetividade por meio do pensar. E é isso que, pela assimilação, realiza na prática a atividade idealizadora do vivente: tornar o mundo exterior igualmente para si¹⁰.

Por isso Hegel pode dizer que “idealista não é apenas a filosofia, e sim já a natureza enquanto a vida faz facticamente o mesmo que a filosofia idealista realiza em seu campo espiritual”. Essa idealidade do vivente, continua Hegel, não está apenas na reflexão exterior (como uma mera idéia subjetiva), “mas está objetivamente presente no próprio sujeito vivo, cuja existência podemos, por isso, denominar de um idealismo objetivo” (HEGEL, 2001, p. 135).

A própria existência do ser vivo já é idealismo objetivo, pois ao realizar a assimilação como forma de sustentar seu processo vital revela a atividade idealizadora como já objetivamente presente e operando no mundo. O vivente é o conhecer feito (que se faz) carne.

pode ser mais reproduzida, e o corpo perde sua “alma”, retornando assim à objetividade indiferente.

10 Assimilação é atividade idealizadora prática: “submete a si as coisas exteriores”, e assim o vivente se reproduz a si mesmo como indivíduo em seu outro.

Francisco Varela e a bio-lógica

Curiosamente, algumas propostas da biologia teórica contemporânea parecem sobremaneira próximas da concepção dialética de vida, e em nenhum lugar essa proximidade é mais flagrante do que nos trabalhos do biólogo chileno Francisco Varela. Segundo Varela (1979, p. 17), os seres vivos, que define como “máquinas autopoieticas físicas”, “*transform matter into themselves, in a manner such that the product of their operation is their own organization*”¹¹. Converter matéria em si, ou se fazer a partir da exterioridade, é precisamente o que Hegel chama de “assimilação”, a atividade de pôr o exterior como si. Como observa Zizek (2004, p. 116): “When Varela, for example, explains his notion of autopoiesis, he repeats, almost verbatim, the Hegelian notion of life as a teleological, self-organizing entity”¹².

Segundo Varela (1997), a biologia celular moderna nos permite enfim conceitualizar rigorosamente a organização mínima compartilhada pelo fenômeno da vida em toda a sua diversidade de formas contingentes. Essa organização minimal, porém universal, é o que Varela chama de “bio-lógica”, e apreendê-la cientificamente é o objetivo declarado de sua teoria dos sistemas autopoieticos. Com isso pretende-se apreender o mecanismo de estabelecimento de identidade no organismo, e assim dispor de uma distinção categorial entre vivo e não-vivo. De acordo com essa proposta, a identidade do ser vivo não pode ser entendida como a permanência inercial de uma essência (material ou imaterial), nem muito menos basear-se em composição molecular ou em uma configuração historicamente contingente. A identidade do ser vivo consiste, nas palavras do próprio Varela (1997), em uma “coerência auto-produzida”:

one way to spotlight the specificity of autopoiesis is to think of it self-referentially as that organization which maintains the very organization itself as an invariant. The entire physicochemical constitution is in constant flux; the pattern remains, and only

¹¹ “transformam matéria em si, de maneira tal que o produto de sua operação é sua própria organização”.

¹² “Quando Varela, por exemplo, explica a sua noção de autopoiese, ele repete, quase literalmente, a noção hegeliana de vida como uma entidade teleológica, auto-organizante”.

through the organizational invariance can the flux of realizing components be ascertained¹³.

Um sistema autopoietico pode ser sumariamente definido então como uma rede de processos de produção de componentes que continuamente reproduz e realiza a própria rede enquanto uma totalidade. É, portanto, a concatenação circular da rede, como um emaranhado de processos auto-organizado, que a confere identidade e a distingue do seu entorno:

Autopoiesis is a prime example of dialectics between the local component levels and the global whole, linked together in reciprocal relation through the requirement of constitution of an entity that self-separates from its background. In this sense, autopoiesis as the characterization of the basic pattern of living does not fall into the traditional extremes of either vitalism or reductionism¹⁴.

No entanto, Varela é rápido em ressaltar que a conservação do organismo como uma entidade separada depende da relação com o que está fora dele. Sem o engajamento com o ambiente, do qual ele precisa retirar tanto a energia como o material que alimentam e tornam possível seu processo, o sistema autopoietico é incapaz de manter sua identidade e dissolve-se:

Whence the intriguing paradoxicality proper to an autonomous identity: the living system must distinguish itself from its environment, while at the same time maintaining its coupling; this linkage cannot be detached since it is against this very environment from which the organism arises, comes forth¹⁵.

Varela denomina tal relação de “acoplamento dialógico”, mas faz questão de observar que ela não é estritamente simétrica. Pois o ambiente só aparece enquanto ambiente para o sistema a partir da perspectiva do próprio sistema. Isso é, o ser vivo se depara

¹³ “Uma maneira de destacar a especificidade de autopoiese é pensá-la autorreferencialmente como a organização que mantém a própria organização em si como invariante. A constituição físico-química inteira está em fluxo constante; o padrão permanece, e só através da invariância organizacional o fluxo de componentes pode ser afirmado”.

¹⁴ “Autopoiese é um excelente exemplo da dialética entre os níveis dos componentes locais e a totalidade global, ligados entre si em relação de reciprocidade por meio da exigência de constituição de uma entidade que se auto-separa de seu fundo. Nesse sentido, a autopoiese como caracterização do padrão básico de vida não cai nos extremos tradicionais do vitalismo ou do reducionismo”.

¹⁵ “Daí a paradoxalidade intrigante própria de uma identidade autônoma: o sistema vivo deve distinguir-se do seu ambiente, enquanto, ao mesmo tempo, mantém seu acoplamento; esta conexão não pode ser cindida, uma vez que é desse ambiente mesmo que o organismo surge, emerge”.

com o mundo a partir de sua perspectiva própria, a perspectiva que emerge no autoestabelecimento da identidade. O sistema autopoietico, em consequência do seu próprio modo de existência, confronta-se com o mundo a partir de uma perspectiva que não é intrínseca aos fenômenos físicos em si. Pedras e cristais, ao contrário, não possuem um mundo de significado, pois para isso é essencial uma perspectiva que deriva de uma identidade ativamente constituída.

O passo crucial é o seguinte: a autonomia precária do ser vivo só existe no, e por meio do, contínuo processo de reprodução de sua organização básica. Autonomia, no entanto, não significa indiferença com relação ao meio exterior, pois o processo de manutenção da própria identidade é afetado, positiva ou negativamente, pelo ambiente – ainda que afetado de uma maneira particular, de acordo com a constituição particular do sistema vivo em questão. O ponto fundamental, contudo, é que o organismo jamais pode ser auto-suficiente, uma vez que sua existência enquanto algo com identidade própria, separado do meio circundante, é precária e nunca finalizada. O ser vivo é inerentemente incompleto. Há necessariamente, como nota Varela, um descompasso entre sistema autopoietico e ambiente: o sistema está sempre precisando suprir algo, a partir de sua perspectiva, para se manter funcionando como uma totalidade, sob o risco constante, e inafastável, de dissolução. Varela fala então de uma permanente “falta” do ser vivo, e acrescenta que a “ação implacável sobre o que falta” é o que chamamos de “atividade cognitiva”.

Assim, Varela deriva o fenômeno da cognição, em sua expressão mínima, coextensiva com a própria vida, do caráter incompleto e carente da totalidade viva. Mas por que pensar nessa atividade vital básica já como cognição? Para Varela, há uma importante intuição teórica a ser ganha adotando a perspectiva da continuidade do nível mais fundamental do Si (*self*), o Si biológico, autopoietico, com as formas mais sofisticadas e desenvolvidas do Si cognitivo:

My proposal makes explicit the process through which intentionality arises: it amounts to an explicit hypothesis about how to transform this philosophical notion of intentionality into a principle for natural science. The use of the term cognitive here is thus justified because it is at the very base of how intentionality arises in nature¹⁶.

¹⁶ “Minha proposta torna explícito o processo através do qual a intencionalidade surge: isso equivale a uma hipótese explícita sobre como transformar essa noção filosófica de intencionalidade em um princípio para a ciência natural. O uso do termo “cognitivo” aqui é, portanto, justificado, pois é está na própria base

Podemos ver assim que, como Hegel, Varela trabalha com uma dupla dialética. Primeiro uma dialética da identidade, que estabelece um agente autônomo, que Varela chama (seguindo Castoriadis) de um *pour-soi* – para si. E em seguida uma dialética da natureza da relação entre o si e seu outro, que para Varela é uma dialética da cognição, que estabelece um mundo de significado para essa identidade.

Conclusão

Nesse trabalho investigamos a categoria de vida na Lógica e procuramos mostrar como ela expressa a unidade de sujeito e objeto, ideal e real, que é central ao projeto hegeliano de idealismo objetivo. Examinamos a estrutura auto-referencial do indivíduo vivente e como esta se liga à noção de *falta*, que caracteriza o processo vital. Por meio de um “*juízo originário*” (*Urteil*) o vivente se desprende como um sujeito individual da objetividade, produzindo a pressuposição de uma natureza inorgânica que se lhe contrapõe e qual a qual ele agora precisa se relacionar. Mostramos então como o processo da vida de, a partir da *falta* e do impulso de superá-la, lançar-se sobre o outro para assimilá-lo (isso é, subjetivar o objetivo) é análogo ao conhecimento. Para Hegel, a tarefa da Filosofia é superar a oposição abstrata entre subjetividade e objetividade. E, como observa o próprio Hegel, o que a filosofia faz por meio do pensar, a atividade idealizadora do vivente já realiza *na prática*, por meio da assimilação. Em suma: sem um princípio de autodeterminação e um conceito de unidade negativa simplesmente não é possível apreender a atividade idealizadora prática do processo vital, que é o que nos permite superar o modelo do entendimento de objetivo e subjetivo como opostos abstratos.

Tratamos de mostrar também como vários elementos centrais dessa concepção dialética são recuperados pela teoria da autopoiese. A proximidade de Varela e Hegel sugere não apenas a relevância e atualidade da filosofia da vida hegeliana, como também, o que para nós é até mais interessante, abre a possibilidade de uma recuperação e atualização de Hegel a partir de uma

de como a intencionalidade surge na natureza”.

reinterpretação naturalista, mais em consonância com a ciência contemporânea. Semelhante naturalismo dialético somaria esforços na empreitada de articular teoricamente uma figura geral da natureza no qual a teleologia, a normatividade e a intencionalidade fizessem sentido¹⁷.

Por razões de espaço, deixamos de fora de nossa investigação, contudo, um aspecto fundamental, a qual deve ser destinado um outro estudo. O que deixamos de abordar aqui foi a questão da intersubjetividade, que tanto em Hegel como em Varela desempenham um papel decisivo na passagem da vida para o conhecer. Em Hegel, por exemplo, o conhecer é a Ideia que se relaciona a si mesmo como Ideia, ou o universal que tem por sua determinação a universalidade. Ora, para tanto se requer a transição de uma intencionalidade meramente biológica (a dialética organismo-mundo) a uma intencionalidade propriamente semântica, que encontramos no pensamento humano. A intencionalidade semântica está em continuidade com a intencionalidade biológica, que é seu pressuposto, mas é mediada pela formação de um universal intersubjetivo, que encontramos na linguagem. Segundo nosso registro naturalista, cabe ressaltar que a linguagem, por sua vez, é derivada do caráter social e cooperativo da espécie humana, e resulta do desenvolvimento de um sistema de rede de signos, a fim de coordenar a conduta em um coletivo. Ir adiante nos forçaria a uma análise do fenômeno lingüístico em sua dimensão pragmática, o que deixamos para uma outra oportunidade.

Gostaríamos, assim, de finalizar com rápidas considerações gerais, que apontam para a importância da questão da vida no projeto de retomada de uma ontologia especulativa. Nenhuma ontologia pode ser considerada completa, nem sequer satisfatória, se não é capaz de dar conta de sua própria possibilidade – se não demonstra como é possível que de dentro do cosmos se possa conhecer e expor a estrutura do cosmos. O problema com a ontologia naturalista predominante em nossa época, dominada por pressupostos mecanicistas, assume um sujeito que conhece o mundo, e o descreve como mecânico – mas essa descrição não é capaz de incluir o próprio sujeito, que precisa assim permanecer fora do mundo. No universo mecânico, o conhecimento da natureza do universo, mesmo de sua natureza mecânica, é um mistério, pois não fica

¹⁷ Exemplos recentes de tentativas de naturalização da intencionalidade e da normatividade, que parecem não ter lugar em um conceito de natureza puramente mecânico, podem ser encontrados em Kauffman (2000), Thompson (2007), Ulanowicz (2009) e Deacon (2011). Em todos esses casos, o conceito de vida, ocupa um lugar central – aproximando-se muito da concepção aqui apresentada.

claro como uma entidade intencional pode aparecer, ou mesmo ser possível, em seu interior. Qualquer lógica com pretensões ontológicas, como é o caso da lógica hegeliana, precisa da vida porque é com ela que primeiro aparece a possibilidade do sujeito, de um agente, que é o pressuposto seja para o conhecer, seja para o agir ético.

Bibliografia

DEACON, Terrence, *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. New York: W. W. Norton & Company. 2011

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel's science of logic* [1923]. Tradução de A. V. Miller. London: Allen & Unwin. 1969

---, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): I – A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola. 1995

---, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): II – Filosofia da Natureza*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola 1997

---, *Cursos de Estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP. 2001

KANT, Immanuel, *Critique of Judgement*. Tradução de James Creed Meredith, revisão e edição de Nicholas Walker. New York: Oxford University Press. 2007

KAUFFMAN, Stuart, *Investigations*. New York: Oxford University Press. 2000

THOMPSON, Evan, *Mind in Life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 2007

ULANOWICZ, Robert, *A Third Window: Natural life beyond Newton and Darwin*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press. 2009

VARELA, Francisco J. *Principles of biological autonomy*. New York: Elsevier North Holland, Inc., 1979

---, *Patterns of Life: "Intertwining Identity and Cognition"*, in: *Brain and Cognition*, v. 34, p. 72 – 87, 1997

ZIZEK, Slavoj. *Organs without bodies: On Deleuze and consequences*. New York: Routledge, 2004

Artigo recebido em fevereiro de 2012

Artigo aceito para publicação em outubro de 2012