

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 9 • N.º 18 • OUTUBRO 2000

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

AMÂNDIO A. COXITO — *O direito da guerra em Luís Molina. 1 – Jus Ad Bellum*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430)*

CHRISTOPH ASMUTH — *A génese da génese. A noção de 'desenvolvimento' na fenomenologia do espírito de Hegel e o seu desenvolvimento*

LUCIANO ESPINOSA RUBIO — *Pensar la naturaleza boy*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO SILVA — *Autonomia humana e clonagem*

EDMUNDO BALSEMÃO — *Ensaio sobre a individualidade prática*

A GÉNESE DA GÉNESE.  
A NOÇÃO DE 'DESENVOLVIMENTO'  
NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL  
E O SEU DESENVOLVIMENTO

CHRISTOPH ASMUTH \*

Abstract: Subject of this paper is the problem of the subsumption, in the process of knowledge, of its manifold content under the unity of subjectivity. Hegel's critique of Schelling in the Foreword of the *Phenomenology of Spirit* is exposed, and it is shown that Schelling conceived an unity that is motionless and exterior to the concret richness of the manifold. Hegel's own conception of unity as the movement of the content, culminating in subjectivity, is then confronted with R. Chisholm's conception of the "first person". It is shown that Hegel's position, revised as a defense of an open, plural and dialogical unity, can still be helpful for a criticism of Chisholm's concept of the "first person", that must be regarded as an unity that is motionless and devoid of self-development.

Key Words: Hegel, Schelling, Chisholm, Knowledge, Subjectivity, Unity.

O final do século XVIII e o começo do XIX foi um período de dinamização da teoria filosófica. Buscava-se transformar em conceptualidade genética a terminologia leibniziana-wolffiana, que se tinha tornado numa escolástica. Também na literatura se pode encontrar uma imagem desses esforços. Permitimo-nos começar então com uma conhecida citação de Goethe. É Fausto que fala, no gabinete de estudo:

„Ao princípio era o *Verbo [Wort]!*”, é o que está escrito.  
Quem me ajuda? Logo aqui hesito!  
Tanto não vale o verbo. Não,  
Outra vai ter de ser a tradução,  
Se bem me inspira o espírito. Atento

---

\* Agradeço ao Dr. Diogo Ferrer a tradução do original alemão.

E leio: „Ao princípio era o *pensamento [Sinn]*.”  
 Esta linha tem de ser bem pensada,  
 Para que a pena não corra apressada!  
 É o Pensamento que tudo move e cria?  
 Certo é: „ao princípio era a *Energia [Kraft]*!”  
 Mas agora que esta versão escrevi,  
 Algo me avisa já para não parar aí.  
 Vale-me o Espírito, já vejo a solução,  
 E escrevo, confiante: „Ao princípio era a *Acção [Tat]*!”<sup>1</sup>

Na busca duma resposta para todas as perguntas substanciais do mundo, Fausto volta-se, traduzindo e, em seguida, interpretando-os, para os documentos fundadores da religião revelada. O começo, o princípio, não pode ser mera palavra ou conceito (i.e., o sentido [Sinn], em contraste com o simples nome sonoro). Isto resultaria numa metafísica estéril: às palavras seguem-se palavras, às frases seguem-se frases. A coisa mesma estaria então excluída, numa lógica formal sem substância. Fausto não poderia encontrar aqui – no domínio duma metafísica descritiva – uma resposta com carácter existencial. A *força* representa o potencial de resposta da nova ciência da natureza. Mas também a força aparece a Fausto como unilateral. É somente com o conceito de *acção* que Fausto julga poder satisfazer-se.

Esta interpretação do Prólogo de São João não se encontra, como algo de único, somente em Goethe e no Fausto. Já em 1775 Herder interpretava o *Verbo* joanino como “a imagem de Deus na alma humana: pensamento!, palavra!, vontade!, acção!, amor!”<sup>2</sup> – ou seja, também aqui uma dinamização. Fichte interpreta – na *Introdução à Vida Feliz* (1806) – o *Verbo* como a *existência [Dasein]*, como consciência que é necessariamente consciência de si, como fonte de todo o genético [das Genetische], como gênese, simplesmente, i.e., como pura acção [Tathandlung].<sup>3</sup> E é, outrossim,

<sup>1</sup> J. W. v. GOETHE, *Faust I*, tr. de José J. Justo, Círculo de Leitores, s/l, 1993, p. 50. Cf. E. BLOCH, “Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes”, in *Hegel-Studien* 1 (1961), pp. 155-171. – Sobre o problema do começo, v.: Ch. ASMUTH, “Hegel und der Anfang der Wissenschaft”, in Ch. ASMUTH, F. GLAUNER & B. MOJSICH (eds.) *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, Amsterdam, 1998; A. SELL, *Martin Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. (*Hegel-Studien*. Beiheft 39) Bonn, 1998.

<sup>2</sup> HERDER, *Werke*, Suphan (ed.), Bd. 7, p. 355s.

<sup>3</sup> Gênese é, para o Fichte tardio, uma tradução do conceito de “pura acção” [Tathandlung]. Cf. a *Wissenschaftslehre 1804/2*, in J. G. Fichte-*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. LAUTH et al. (ed.) Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962ss, vol. II, 8, p. 202.

a Revolução Francesa<sup>4</sup> que, como transformação social radical, evidencia com uma enorme dinâmica a noção do desenvolvimento, agora no contexto social.

A tarefa da filosofia é não só a de se imergir na corrente dos acontecimentos, mas também a de olhar para fora dessa corrente e, reflectindo, dela abstrair. Assim, o conceito de desenvolvimento não poderia deixar de se tornar também objecto do pensar filosófico, e não só no sentido em que a pura acção [Tathandlung] receba a primazia sobre o facto, ou o pensar dinâmico sobre o ser morto: era preciso também que se discutisse como é possível o desenvolvimento do próprio desenvolvimento, a génese da génese.

O lugar onde Hegel discute o problema é o Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*.<sup>5</sup> Este prefácio deverá, por conseguinte, ocupar o centro das considerações que se seguem. Em certo sentido, ele constitui uma conclusão do olhar que reflecte sobre o desenvolvimento, assim como sobre o seu compreender reflexivo – e isto, relativamente ao desenvolvimento do pensamento, bem como ao desenvolvimento do mundo histórico.

Poderá e deverá, por fim, observar-se que nem a história do pensamento nem a história real se ficaram por Hegel. Há muito que a dinâmica dos processos históricos ultrapassaram e deixaram para trás a reivindicação de universalidade da sua filosofia. O indivíduo, e mesmo o indivíduo *burguês*, saído da Revolução Francesa com uma nova consciência de si, teve há muito – nas garras dos estados nacionalistas de massas, ou no mundo do trabalho desindividualizado – de enterrar os seus sonhos de domínio soberano da razão humana. Deverá então questionar-se o que pode ser frutiferamente trazido à discussão actual sobre um conceito de *desenvolvimento*.

<sup>4</sup> Cf. J. HYPOLITE, “La signification de la Révolution Française dans la „Phénoménologie” de Hegel, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 128 (1939), pp. 321-352; K. NUSSER, “Die Französische Revolution und Hegels Phänomenologie des Geistes”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), pp. 276-296.

<sup>5</sup> Cf. sobre o Prefácio: G. TROGLU, *Lezioni sulla prefazione della „Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, Milan, 1970; J. HIPPOLYTE, “Essai d'interprétation de la préface de la Phénoménologie”, in *Figures de la pensée philosophique. Ecrites 1931-1968*, vol. 1, Paris, 1971, pp. 275-308; W. MARX, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede” und „Einleitung”*, Frankfurt a. M., 1971; R. SCHACHT, “Commentary on the Preface to Hegel's „Phenomenology of Spirit””, in *Philosophical Studies* (Dordrecht) 23 (1972), pp. 1-31.

Para isso irei proceder nos seguintes passos:

1. No começo está a reconstrução do problema ao qual remonta a teoria hegeliana. Aqui, é significativo antes de mais a questão de como se concilia a plenitude da realidade com a reivindicação de unidade absoluta da razão. O título da primeira parte será então: "riqueza ou pobreza".
2. Hegel desenvolve a sua teoria do desenvolvimento antes de mais em discussão e demarcação de Schelling. A segunda parte obedece, então, ao título: "a crítica de Hegel a Schelling".
3. É característico de Hegel desenvolver o conceito de *desenvolvimento* como desenvolvimento do desenvolvimento. Demarcando-se de Espinosa, Fichte e Schelling, Hegel mostra que o desenvolvimento, se quer reivindicar consistência, tem de estar inseparavelmente ligado a um conceito de subjectividade. A terceira parte deste estudo será, assim, intitulada: "subjectividade como desenvolvimento – desenvolvimento como subjectividade".
4. Não é difícil ir além de Hegel. Muito mais difícil, contudo, parece ser fazê-lo de modo frutífero para uma discussão actual acerca da filosofia da mente. Gostaria, no entanto, de apresentar algumas considerações que apesar de não poderem dar nenhum contributo para transformar a filosofia de Hegel numa *philosophia perennis*, poderão tornar plausível a concepção de Hegel. Precisamente o conceito de *desenvolvimento*, com o seu potencial dinamizador, será ocasião para algumas considerações críticas, nas quais gostaria de questionar o potencial de resposta da posição analítica de Roderick Chisholm. E, por fim, o meu estudo não irá além da questão levantada nesta última parte: "teoria da subjectividade como teoria do desenvolvimento?"

## 1. Riqueza ou Pobreza

Hegel formula o problema básico de toda a cientificidade no começo da *Fenomenologia do Espírito*: formula-o como o problema básico *do seu* tempo. Mas pode sem dúvida presumir-se que ele diz respeito também, no mínimo, a um problema, senão mesmo *ao* problema do pensamento científico *actual*: o problema que resulta da incompletude de todo o esforço científico. A extensão e a diferenciação do saber fáctico estendem-se indefinidamente. Ao espírito científico oferece-se toda a plenitude do conteúdo. O particular, a curiosidade, o anormal ou o inabitual fascinam o espírito que investiga. Mas ao mesmo tempo, exige-se-lhe o universal, a lei, a regra universal ou a fórmula do mundo. Entre as duas tendências

vigora uma oposição aparentemente intransponível. Esta é, segundo Hegel, antes de mais uma oposição da filosofia, ou seja, uma oposição que pertence à filosofia na sua direcção historicamente encontrada. „Esta oposição parece ser o nó principal que a cultura científica se ocupa presentemente em desatar e sobre o qual ela ainda não se entende de modo conveniente. Uma parte vangloria-se da riqueza do material e da inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, esta inteligibilidade e gaba-se da racionalidade imediata e da divindade”<sup>6</sup> Isto tem um triplo significado:

1. O problema reside no carácter inconciliável da diversidade e da unidade, do facticamente sabido e do princípio imediato. Para Hegel, o diverso não aparece como um conceito pejorativo: ‘riqueza’ indica que a plenitude do conteúdo, ou seja, o diverso, não mais está com o absoluto numa relação exclusivamente negativa: isto implica, simultaneamente, a ‘pobreza’ do meramente abstracto. Hegel desvaloriza a unidade abstracta perante a riqueza do conteúdo. A oposição entre a multiplicidade e a unidade não mais é decidida por Hegel unilateralmente em favor da unidade. Ele não pretende uma metafísica da unidade, na qual a multiplicidade seja degradada a uma pura aparência.
2. Há assim um conflito entre dois modos mentais diversos de acesso à realidade: a inteligibilidade mediadora e a racionalidade imediata, o acesso discursivo e o acesso intuitivo.
3. A análise de Hegel implica que as teorias filosóficas dos seus contemporâneos já reconheceram o problema e já ensaiaram caminhos para uma solução. Hegel refere-se, antes de mais, no Prefácio referido, à filosofia de Schelling, que empreendeu efectivamente a primeira grande tentativa, no tempo pós-kantiano, de integrar a riqueza do saber fáctico sob uma premissa filosófico-identitativa, – uma tentativa insuficiente, conforme Hegel pretende mostrar.

## 2. A Crítica de Hegel a Schelling

Até certo ponto, a polémica de Hegel contra Schelling é também uma apreciação positiva. Dada a dureza do tom, isto pode surpreender. Aqui – neste passo proeminente da *Fenomenologia* – a polémica de Hegel não poderia deixar de exercer a sua influência. De facto, Hegel lançou ao mundo um

---

<sup>6</sup> HEGEL, “Prefácio à Fenomenologia do Espírito”, in *Prefácios*, tr. de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/l, s/d, p. 43. (G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke* [=Akad.-Ausg.], vol. 9, Hamburg, 1968, p. 16.)

dito que persegue a filosofia de Schelling como uma sombra, – um chiste que se tornou autónomo e prossegue agora uma vida própria, a saber, o dito de que o absoluto de Schelling é a noite em que todas as vacas são pardas. A aspereza da crítica de Hegel não era, porém, sem intenção: Hegel buscava traçar a fronteira e demarcar-se do sistema filosófico do seu amigo do tempo de Iena. Mas a crítica, na sua aspereza, não pode encobrir a dífida.

Todo o diagnóstico de Hegel converge em que Schelling teria subsumido a riqueza do material a um absoluto formal e universal. Schelling tentou „submeter tudo à ideia absoluta.”<sup>7</sup> O absoluto é, para Schelling – ou melhor, para o Schelling a que Hegel se refere – a identidade absoluta.<sup>8</sup> Que a riqueza seja submetida a este princípio absolutamente idêntico significa, porém, imediatamente, um empobrecimento. Hegel vê no pensamento de Schelling a degradação, frente ao uno absolutamente idêntico, do múltiplo a uma mera aparência sem substância em si própria. A riqueza das figuras e das formas é reduzida ao conteúdo original do uno. Assim resulta, é certo, um sistema de filosofia no qual todo o diferente está contido – mas contido, justamente, não *como diferente*. „Considerada mais de perto esta extensão, vê-se [porém] que ela não resulta de que uma só e mesma coisa se tivesse configurado a si mesma de diferentes modos; ela é, pelo contrário, a repetição informe do uno e do mesmo que é meramente aplicada do exterior ao material diferente e ganha uma aparência fastidiosa de diversidade.”<sup>9</sup>

Misturam-se aqui crítica e continuidade. Trata-se, no sistema de Schelling, dum movimento sem figura; Hegel concede, no entanto, a Schelling, que este encetou a via correcta para uma solução. A riqueza das figuras e a identidade absoluta do princípio (divino) só se deixam, porém, unificar se a sua relação não for estática, mas dinâmica, i.e., se for pensada como movimento. Hegel critica Schelling por só ter aplicado exteriormente o princípio ao múltiplo e ao diverso. O princípio é, assim, apenas sempre novamente repetido – o movimento é uma repetição. O material é escolhido, é-lhe então questionado em que relação está com a identidade absoluta, para finalmente o situar, segundo esse critério, na *ordo* do universo. O conceito da diferença assume um significado central nesta crítica, e a censura de Hegel assenta em que Schelling não é capaz de expressar, no seu sistema, a *diversidade* como *diversidade*. Apenas surge, diz Hegel, a aparência de *diversidade*. E conseqüentemente, não é possível a realização

<sup>7</sup> Ib.

<sup>8</sup> E.g. em *Darstellung meines System der Philosophie* (1801).

<sup>9</sup> HEGEL, op.cit., p. 44. (*Akad. Ausg.* 9, p. 16-17).

do uno e do idêntico senão através da diversidade inessencial do diverso, o qual, *em si*, não é outro, senão o uno e o absoluto.

Nos primeiros parágrafos da *Exposição do meu Sistema de Filosofia*, Schelling expõe, com efeito, que a razão, em si e exteriormente, é uma, e que tudo o que existe, existe nela como um e o mesmo. O § 11 intitula-se, à maneira de Espinosa: „Tudo o que é, é a própria identidade absoluta.” E Schelling acrescenta, esclarecendo: „Tudo o que é, é em si uno. (...) A identidade absoluta é o único que é simplesmente, ou em si, logo, tudo só é em si, na medida em que é a identidade absoluta e, na medida em que não é a identidade absoluta, não é, em geral, em si.”<sup>10</sup> À diversidade não pode, deste modo, caber nenhum *ser*; ela é sempre diversidade não-existente, diversidade inessencial. Assim, tudo o que é diverso, é diverso inessencialmente, e, essencialmente, apenas a identidade é, a qual – nos termos de Hegel – é tão-somente *repetida, fastidiosamente*, no diverso.

Isto acontece, como Hegel expõe num outro passo do *Prefácio*, por força de um certo formalismo do método. “Este formalismo (...) supõe ter concebido e exprimido a natureza e a vida de uma figura quando acerca dela enuncia como predicado uma determinação do esquema – quer seja a subjectividade ou a objectividade, ou então o magnetismo, a electricidade, etc., a contracção e a expansão, o este e o oeste e coisas semelhantes –, o que se deixa multiplicar até ao infinito, porque, segundo esta maneira de proceder, cada determinação ou figura pode ser, por sua vez, novamente utilizada nas outras como forma ou momento do esquema, e cada uma, como agradecimento, pode prestar às outras o mesmo serviço – um círculo de reciprocidade através do qual não se experimenta o que a Coisa mesma é, nem o que é uma, nem o que é outra.”<sup>11</sup> Hegel explana a sua crítica a Schelling através duma análise polémica do seu método. Critica, nomeadamente:

1. A arbitrariedade da predicação: as determinações podem ser atribuídas a qualquer objecto.
2. A circularidade da predicação: as determinações deixam-se afirmar reciprocamente umas das outras; e, por fim, que
3. A predicação não acrescenta nada ao conhecimento da coisa: nada se aprende sobre a coisa, porque ela está oculta sob as determinações que lhe são atribuídas. A coisa mesma não é apreendida no seu auto-movimento, mas mascarada por determinações estranhas, acrescentadas exteriormente.

<sup>10</sup> SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in F. W. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Bd. I, 4. Stuttgart/Augsburg 1859, p. 119. [A tradução opta por preservar a literalidade do original, e não faz uso da distinção portuguesa entre “é” e “existe”, que poderia, no entanto, tornar o excerto mais conforme ao uso português corrente.]

<sup>11</sup> HEGEL, *op.cit.*, p. 60. (*Akad. Ausg.* 9, p. 36.)

E finalmente, todo este procedimento só resulta se o material, ao qual o formalismo é aplicado, já for previamente conhecido. A natureza, as suas formas e figuras, e justamente também o curioso e o bizarro têm de ser já conhecidos, a fim de que a forma, a regra ou a lei lhes possam ser aplicadas. Assim, o apriorismo do sistema schellingiano manifesta-se aos olhos de Hegel como o seu contrário: a identidade acrescenta-se somente posteriormente ao material. “A ideia, certamente verdadeira por si, permanece sempre, de facto, apenas no seu começo, quando o desenvolvimento não consiste senão numa tal repetição da mesma fórmula. Quando esta forma imóvel é aplicada ao dado pelo sujeito do saber, quando o material mergulha a partir de fora neste elemento em repouso, isso tão-pouco é, enquanto investidas arbitrárias sobre o conteúdo, o cumprimento do que se exige, ou seja, a riqueza que brota de si mesma e a diferença das figuras que se auto-determina”.<sup>12</sup>

### 3. A subjectividade como desenvolvimento – o desenvolvimento como subjectividade

A concepção que Hegel opõe à posição por ele criticada não situa o movimento na forma, mas no próprio conteúdo. A forma não deve ser acrescentada ao conteúdo a partir de fora, mas o desenvolvimento deve *desenvolver-se* a si próprio nas suas variadas figuras. O movimento esquemático que apenas repete o mesmo nos diferentes inessenciais tem de ser substituído por um desenvolvimento vivo, um desenvolvimento cuja diversidade material se determine de modo imanente. Isto significa que a diferença e a diferencialidade são imanentes e que recebem, assim, um carácter *essencial*. A riqueza das figuras só é possível se a diferença se tornar diferença essencial e, simultaneamente, se a unidade for transformada numa unidade que veio a ser, unidade rica, enriquecida em si mesma. O estar lado a lado estático da unidade e da diferença não podem expor uma relação durável e, por isso, com sentido. A unidade só se torna tal por meio do conceito do movimento. E a *negação* deve intervir então no centro das considerações de Hegel.

A negação designa, em primeiro lugar, uma fronteira, um limite ou uma carência. O negativo é o negativo do positivo e, assim, não só diferente de um modo indefinido, mas um correlato determinadamente oposto, contraditório. Isto implica um momento de identidade tal que Hegel pode formular também: „na oposição, a *reflexão determinada*, a diferença, está

<sup>12</sup> Ib. 44. (*Akad. Ausg.* 9, p. 17.)

completa. Ela é a unidade da identidade e da diversidade; os seus momentos são diversos numa unidade; eles são, então, *opostos*.”<sup>13</sup> O olhar para esse uno – aqui formalmente abreviado – abre a perspectiva da negatividade. A negatividade é a célula matriz do subjectivo. Ela implica o movimento que só pode ser produzido pela negação, e que somente pela *negação da negação* retorna a si. „Quando doravante se falar de negatividade ou de natureza negativa”, esclarece Hegel na *Ciência da Lógica* de 1812, „não é para entender por isso aquela primeira negação, a fronteira, limite ou carência mas, essencialmente, a negação do ser-outro, a qual, como tal, é *referência a si própria*.”<sup>14</sup> Negatividade – ao contrário da negação –, visa o todo, que não é só negação, ou negação da negação, mas o todo desse movimento, *referência a si própria*. Através deste olhar para o todo e para a sua processualidade, a negação é desprovida do seu carácter destrutivo. Ainda em Fichte ou Schelling se encontram considerações nas quais a negação tem de intervir como o momento destrutivo. Para Fichte a tarefa do pensar é precisamente a de pensar a unidade sem negação, para a qual nem sequer subsiste a possibilidade da multiplicidade.<sup>15</sup> Mas não para Hegel: para este, a negação garante a riqueza das figuras e torna possível, *qua* negação da negação, uma unidade que se enriquece e se desenvolve.

Hegel está, além disso, consciente da gênese da sua inteligência. Ela não aparece simplesmente. O pensamento do movimento que se desenvolve a si próprio tem, também ele, o seu desenvolvimento, um desenvolvimento do qual Hegel tem inteira consciência. Na formulação daquilo que é o escopo do seu sistema, Hegel poderia estar de acordo com Fichte e Schelling. Tudo depende, na formulação Hegel, „de apreender e de exprimir o verdadeiro, não como *substância*, mas precisamente também como *sujeito*.”<sup>16</sup>

A gênese do problema de Hegel está em Espinosa. Espinosa apreendeu Deus como substância. Estava, assim, já nele presente a tentativa de unificar sujeito e substância. Mas esta posição enfermava da insuficiência de que a consciência de si não tinha nenhuma função no sistema. Ela não foi conservada, e simplesmente desapareceu. A consciência foi anulada sem que algo dela fosse conservado. Assim, Hegel move-se na linha

<sup>13</sup> HEGEL, *Akad.-Ausg.* 11, p. 272; – cf. tb: K. SCHMIDT, *G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen“*. Ein einführender Kommentar, Paderborn/München/Wien/Zürich, 1997, p. 69.

<sup>14</sup> HEGEL, *Akad.-Ausg.* 11, p. 77.

<sup>15</sup> FICHTE, *WL 1804/2*, *Akad.-Ausg.* II, 8, p. 69s.

<sup>16</sup> HEGEL, *Prefácios*, 45. (*Akad. Ausg.* 9, p. 18)

tradicional da interpretação de Espinosa do seu tempo,<sup>17</sup> que atribui a Espinosa uma posição unilateralmente realista já, aliás, no contexto duma teoria da subjectividade-objectividade.

A concepção oposta não poderia, em comparação, reivindicar para si nenhum privilégio. Seja preservado o „pensar como pensar”,<sup>18</sup> então este não é novamente mais do que a universalidade como tal, uma mera simplicidade, uma substancialidade não-diferenciada, imóvel. No horizonte de questionamento por uma subjectividade apreendida de modo filosoficamente radical, é claro que nada mais pode ser assim expresso do que a substância de Espinosa: a reivindicação de Espinosa, de deixar a extensão e o pensar, o real e o ideal, serem indiferentemente na substância atributos infinitos da substância única, é negado nesta abordagem, em favor da unidade do pensar. No seu resultado, porém, ela converge para a mesma ligação estática entre substância e sujeito. Na medida em que o pensar se dirige inteiramente para si mesmo, e se apreende a si próprio na sua unidade, ele não mais consegue chegar aos conteúdos diversos. A riqueza das figuras permanece fora dele.

Por fim, Hegel fala da intuição intelectual. Ela é a unidade imediata do pensar e do intuir, assim, também unidade da substância e do sujeito. Hegel visa assim, sem dúvida, Schelling, mas também simultaneamente Fichte, cujo conceito de ‘pura acção’ [Tathandlung] é, ocasionalmente, apreendido pelo próprio Fichte como intuição intelectual. Em ambos os casos diagnostica Hegel uma concepção cujo fito é a unidade de sujeito e substância. Esta é, com efeito, a reivindicação que um sistema filosófico consequente tem de fazer. Aliás, acrescenta Hegel, tudo depende de que „este intuir intelectual não volt[e] a cair na simplicidade inerte, e se não apresent[e] a própria realidade efectiva de um modo não efectivo.”<sup>19</sup>

Além da *simplicidade inerte*, Hegel – considerando as consequências dos esboços de sistema – critica esta *efectividade não efectiva*. Isto significa que

1. A mera unidade como princípio de um sistema é, em geral, incapaz de esclarecer algo geneticamente. A mera unidade como princípio

---

<sup>17</sup> Inspirados por Jacobi, foram principalmente Fichte e Schelling que, por um lado viram em Espinosa um modelo para o seu próprio filosofar, e isto numa perspectiva tanto metódica quanto sistemática, por outro lado, porém, distanciaram-se dele, posto que o sistema lhes parecia demasiado objectivo e unilateralmente realista.

<sup>18</sup> Cf. HEGEL, *Akad.-Ausg.*, nota p. 486: o editor da *Fenomenologia* conjectura, com alguma plausibilidade, por detrás da formulação “pensar como pensar” uma relação com Bardili e com Reinhold.

<sup>19</sup> HEGEL, *Prefácios*, p. 45. (*Akad. Ausg.* 9, p. 18.)

tem como consequência a repetição vazia, do uno absoluto nos diferentes inessenciais. Por isso, esta simplicidade é inerte: ela é imóvel, não se desenvolve.

2. A efectividade torna-se, assim, inefectiva. O principal domina a apreensão da efectividade. A simplicidade é o essencial, e o diferente somente a sua aparição. O diferente infinitamente diverso é, contudo, ele próprio o efectivamente efectivo, que é degradado, pelo ênfase da simplicidade, a um efectivo não-efectivo. A riqueza das figuras torna-se numa riqueza não-efectiva.

Para Hegel, todas estas posições enfermam, em geral, da carência de que a subjectividade não é compreendida de modo vivo. „A substância viva é, além disso, o ser que é na verdade *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, que é na verdade efectivo, somente na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si mesma ou a mediação do tornar-se outra consigo mesma.”<sup>20</sup> Os diferentes fios da argumentação de Hegel estão aqui atados como num nó. O pensamento da vida [Lebendigkeit], o qual apenas no capítulo sobre a consciência de si começa por desempenhar o seu papel dominante, implica aqui tanto o pensamento do movimento que se desenvolve quanto o da subjectividade. Se a *simplicidade inerte* for contaminada com a vida da subjectividade, ela torna-se numa unidade que vem a ser. Não é mais exemplificada estaticamente nos diferentes inessenciais, mas é, ela própria, diferença viva, um *tornar-se outro* [Sichanderwerden], como diz Hegel, que novamente se reúne consigo. A unidade que não é inerte, mas a „igualdade *que se restaura*”.<sup>21</sup> À questão de como a riqueza concreta das figuras pode coexistir consistentemente com a universalidade do pensar, Hegel pode, por conseguinte, responder: *o todo é desenvolvimento*, „como sujeito el[e] é a pura, *simples negatividade* e, precisamente por isso, a cisão do simples, ou a duplicação oponente, que é, por sua vez, a negação desta diversidade indiferente e do seu oposto.”<sup>22</sup>

#### 4. Teoria da subjectividade como teoria do desenvolvimento?

A teoria da subjectividade de Hegel não mais parece, num aspecto sistemático, ter hoje grande significado. Parece assente que essa teoria não mais pode dar nenhum contributo para a explicação do *nosso* mundo. Não

<sup>20</sup> Ib.

<sup>21</sup> Ib.

<sup>22</sup> Ib.

é preciso estar-se convencido da *morte do sujeito* para recusar um programa filosófico que reivindica validade universal. Parece, no entanto impor-se a suspeita de que assim se lança fora a criança junto com a água do banho. É certo que existem *boas* razões para não mais empreender uma teoria da subjectividade nos velhos moldes. Mas são estas também as mesmas razões que conduzem a que o diálogo com Hegel não mais seja perseguido? E: são estas razões, *também elas, boas* razões?

Um pesado ónus que pesa sobre todas as considerações acerca da subjectividade, e que dificulta extraordinariamente as discussões sobre o seu significado e a sua relevância filosófica, consiste na terminologia. Há uma longa série de conceitos, que constituem o círculo das teorias da subjectividade. Há uma espécie de névoa, uma mistura pouco clara de pressentimentos, de definições e de tradições. Deve aqui, por isso, fazer-se uso do direito que assiste ao filósofo de empregar os conceitos segundo os seus próprios objectivos, não sem realçar que a favor o emprego proposto fala uma longa tradição. Com esse fito deve aqui, com toda a brevidade, esclarecer-se o seguinte:

*Sujeito* é uma expressão lógica ou transcendental-filosófica. O seu sentido último é o de designação para a soma de todas aquelas funções e instâncias que são atribuídas ao cognoscente como resposta à questão pelas condições de possibilidade do conhecimento. O *sujeito* não é, por isso, uma coisa, e uma teoria da subjectividade não é uma ontologia. O *sujeito* não é o substracto, a substância, à qual os acidentes coubessem como propriedades. O *sujeito* não tem número; segundo esta definição, falar de *sujeitos* não tem sentido. Não se pode falar, como para uma coisa, da existência ou da inexistência de sujeitos.

*Consciência de si* é a consciência reflectida sobre si mesma, consciência da consciência. Em relação a uma fundamentação última, ela é problemática, porque subjaz-lhe tendencialmente um círculo lógico-reflexivo, no qual permanece por demonstrar se um regresso infinito não só é possível, como talvez exponha também a única forma possível da fundamentação última.

O *eu* é a unidade da consciência de si e, assim, a unidade duma dualidade – o eu, como unidade do eu pensante e do eu pensado e, no entanto, sempre eu, na sua unidade. O eu é eu empírico, individual, o eu duma pessoa mas, simultaneamente, também eu *em geral*. Justamente por isso, distingue-se do sujeito, porque – ao contrário do sujeito – no eu fala-se sempre imediatamente de mim, mesmo que não do meu eu individual, ainda assim do eu *em geral*.

O *indivíduo* é o singular como singular. Por isso, o *indivíduo* é um conceito oposto ao de *sujeito*, o qual – como condição de possibilidade do conhecimento – é idêntico em todos os actos de conhecimento. O indivíduo,

pelo contrário, é diferente de todos os outros indivíduos. Para ele, o indivíduo diferente dele é um outro, em relação ao qual se comporta também como um outro.

A *pessoa* é o indivíduo no contexto ético-moral-político. É dotada de direitos e possui um valor intocável. Estados, nações, cidades, comunidades ou famílias são constituídas por pessoas. Faz pouco sentido falar de *intersubjectividade*, posto que esta expressão pressupõe que há muitos sujeitos. Mas faz sentido falar de interpersoalidade. O sujeito não possui um carácter, mas sim a pessoa individual. Uma pessoa pode submeter-se à psicanálise. O eu individual, o seu carácter, a sua história e os seus sentimentos estão inseparavelmente ligados ao seu ser-pessoa. *Eu* sou uma pessoa.

No conhecido livro de Roderick Chisholm, *The First Person. Theory of Reference and Intentionality*, as frases da primeira pessoa estão ligadas a uma ontologia que se designou „realismo platónico dos universais”,<sup>23</sup> designação que, historicamente, é com certeza problemática, mas que podemos aqui aceitar. Chisholm mostra, nessa obra, que as propriedades que uma primeira pessoa atribui a si própria não podem ser transformadas em atribuições da terceira pessoa. As atribuições directas distinguem-se assim das indirectas. Toda a referência a um objecto deixa-se apreender como atribuição que foi mediada pela primeira pessoa. A primeira pessoa é uma posição singular e destacada do falar, com uma determinada função constitutiva para o nosso predicar referente ao mundo.

A ontologia ocupa-se, segundo Chisholm, daquilo que há – e, acentua, enfaticamente: daquilo que há em sentido filosófico rigoroso.<sup>24</sup> A teoria de Chisholm parte de „individual things”, bem como de „eternal, or abstract, objects”, como propriedades, relações e estados de coisas que – em sentido filosófico rigoroso – há.

Àquilo que há pertence, finalmente, o eu. Sobre esta base Chisholm esclarece a consciência de si: „one realizes that there is a single thing that has all one’s self-presenting properties and that *that* is the thing which one makes all one’s direct attributions”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> H.-D. HECKMANN & R. M. CHISHOLM, „Einleitung”, in M. FRANK (ed.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt a.M., 1994, p. 260.

<sup>24</sup> CHISHOLM, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. (Royal Institute of Philosophy. Lectures; 13) Brighton, Sussex, 1981, p. 4.

<sup>25</sup> CHISHOLM, *The First Person*, p. 90. – Cf., pelo contrário: WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, L. WITTGENSTEIN, *Schriften I*, Frankfurt a. M., 1960, pp. 64-66: „o sujeito pensante, representante, não existe ... O sujeito não pertence ao mundo, mas é uma fronteira do mundo” (p. 65).

Não é difícil de perceber que Chisholm e Kant combinam bem um com o outro. É verdade que não é possível, com Kant, referir-se à apercepção transcendental como *coisa*; mas o *eu penso* é concebido por Chisholm como *cogito*, como a *res cogitans* de Descartes. Assim, esclarecem-se certamente relações históricas, mas não o problema duma teoria filosófica.

Esta concepção, que parte da linguagem, incorre na rigidez da coisidade. O sujeito, como se mostrou acima, não é uma coisa, e não pode ocorrer em nenhuma ontologia. Esta focagem sobre a ontologia revela-se como um obstáculo no caminho duma teoria dinâmica do falar e do pensar. É de compartilhar incondicionalmente com Chisholm a sua crítica à redução do falar ao falar proposicional, bem como o acentuar do ponto de vista exclusivo da primeira pessoa. Chisholm pode tornar a circularidade que é frequentemente censurada à teoria clássica do sujeito: o sujeito não se pode pensar a si *próprio*, mas pode somente pensar algo *de si*. O si-mesmo pode, certamente, ser objecto duma atribuição, mas não pode ser parte constituinte do conteúdo dessa atribuição. O pensar do pensar, desde Aristóteles um lugar central de esforços filosóficos, aparece como ponto cego da epistemologia.

No lugar da concepção criticada, não deverá intervir agora nenhuma concepção de propriedades ou coisas-eu exclusivas [exklusiven Ich-Dingen], às quais essas propriedades fossem atribuídas. Este é precisamente um caso daquela unidade imóvel, que é trazida à pluralidade dos conteúdos sem se desenvolver a si própria. A unidade da consciência não é, além disso, em Chisholm, nada mais do que um receptáculo, no qual as percepções e representações, relações e atributos estão uns ao lado dos outros, nada mais do que um cavalo de Tróia.<sup>26</sup> A „coisa-eu” não é, justamente, de natureza apenas formal, ela não é vazia, mas possui uma função sintética que lhe é própria. Permanece, além disso, por considerar se os atributos que Chisholm concebe como entidades abstractas, dotadas de estatuto ontológico, pertencem àqueles conteúdos dos quais unicamente pelo pensar é possível uma certificação. Uma referência a algo que em sentido filosoficamente rigoroso *existe*, significaria, pelo contrário, transformar actos dinâmicos do pensar em coisas. Por fim, não deverá ser esquecida a posição de Hegel, que atribui ao puro saber da filosofia a capacidade de formular frases dotadas do seu conteúdo próprio: – frases especulativas.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 184c-d; CHISHOLM, *The First Person*, pp. 75-91.

<sup>27</sup> Sobre a teoria da linguagem de Hegel, cf. J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1966; IDEM, „Die Kategorien im ‚gewöhnlichen‘ und in ‚spekulativen‘ Satz. Bemerkungen zu Hegels Wissenschaftsbegriff”, in *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 3

A concepção dinâmica de Hegel mostra-se como digna de consideração. É teórico-cognoscitivamente mais elegante ligar ao sujeito que se move a negação enquanto motor do movimento, do que o modelo de Chisholm, que permanece em atribuições e auto-atribuições estáticas. Vinculada assim a um carácter processual, a filosofia da linguagem, indo agora além de Hegel, deixa-se dinamizar: se for rompido o anel que, como uma cadeia de ferro, mantém ligada a concepção de Hegel, então o sistema, e o pensamento do sistema são transformados numa estrutura aberta: da dialéctica surge o diálogo. A negação, vinculada anteriormente à figura do sistema, dirige-se agora abertamente ao parceiro [das *Gegenüber*] do diálogo e para ele, ainda que este parceiro seja o próprio eu. O movimento que Hegel apreendeu apenas como desenvolvimento até à reconciliação final consigo mesmo, torna-se agora o tactear que procura, o errar desesperante, o *delírio báquico* no qual, como aquele onde Hegel reconhecia o todo, *não há nenhum membro que não esteja ébrio*,<sup>28</sup> um delírio caracterizado, no entanto, por uma abertura, particularidade e pluralidade infinitas. *Inversamente*, o conceito da subjectividade possui agora a possibilidade de pensar, para as pessoas individuais, apreendidas como particulares, pensamentos supra-individuais, senão mesmo universalmente válidos, mas nem por isso menos vinculativos.

---

(1970), pp. 9-37; J. HYPOLITE, „Structure du langage philosophique d’après la préface de la Phénoménologie de l’esprit”, in IDEM, *Figures*, pp. 340-352; T. BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*. Hamburgo, 1969; D. J. COOK, „*Language in the Philosophy of Hegel*”. Den Haag/Paris, 1973; J. P. SURBER, *Language, Time and System. An Examination of Hegel’s Conception of Language*, University Park (Penn.), 1974; C. ASMUTH, “Hegel und der Anfang der Wissenschaft”, pp. 193-200.

<sup>28</sup> HEGEL, *Prefácios*, p. 59. (*Akad. Ausg.* 9, 35.)