

Edmundo Balsemão Pires
Coordenação

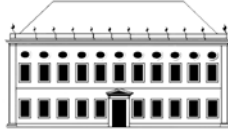


till Reading
Hegel

200 Years after the
Phenomenology of Spirit



• COIMBRA 2009



D O C U M E N T O S



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO
SerSilito • Maia

EXECUÇÃO GRÁFICA
SerSilito • Maia

ISBN
978-989-8074-76-8

DEPÓSITO LEGAL
289813/09

ISBN Digital
978-989-26-0475-6

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0475-6>

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

 Programa Operacional Ciência e Inovação 2010
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

UNIDADE I&D | LINGUAGEM, INTERPRETAÇÃO E FILOSOFIA

© Fevereiro 2009, Imprensa da Universidade de Coimbra

Edmundo Balsemão Pires
Coordenação



till Reading
Hegel
200 Years after the
Phenomenology of Spirit



• COIMBRA 2009

SUMÁRIO

Nota de Apresentação	7
Angelica Nuzzo Phenomenology, history, and the question of memory.....	9
Annette Sell Das Lebendige in der Vernunft. Zur „Beobachtung der Natur“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“	19
Burkhard Nonnenmacher “The power of Spirit lies rather in remaining the selfsame Spirit in its externalization”. Spirit, Manifestation and Absolute Notion at the end of Hegel’s <i>Phenomenology of Spirit</i>	31
Carlos Morujão Hegel e a Revolução Francesa	43
Christoph Asmuth Negativity – Hegel’s Solution to the Question of Philosophical System in the Preface to the <i>Phenomenology of Mind</i>	53
Christoph Binkelmann Self-preservation and Self-consciousness in Hegel’s <i>Phenomenology of Mind</i>	65
Diogo Ferrer Observing Reason in Hegel’s <i>Phenomenology</i>	75
Edmundo Balsemão Pires Phenomenology as the Justification for the self-reference of the Absolute....	87
Eduardo Chitas Da certeza sensível na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	109
Hans-Georg Bensch Modelle des „Gleichnamigen“ in <i>Kraft und Verstand</i>	121
João Lopes Alves Do mundo natural ao mundo ético na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	131
José Barata-Moura A ontologia da fenomenologia. No segundo centenário da <i>Phänomenologie des Geistes</i> de G. W. F. Hegel.	145
Lorenz B. Puntel The <i>Phenomenology of Spirit</i> and the Unity of Hegel’s Philosophy: a systematic reappraisal	171
María del Carmen Paredes-Martín Escepticismo y dialéctica	199
Mariano Álvarez-Gómez El movimiento de la vida de la verdad	213

Myriam Bienenstock	
Religião e “Religião Natural” na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel.....	225
Robert Pippin	
Developmental Justification: The Idea of a ‘Logic of Experience’ in Hegel’s <i>Phänomenologie des Geistes</i>	245
Teresa Pedro	
A proposição especulativa na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel	259

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Associando-se a um amplo movimento comemorativo europeu e norte-americano, o Instituto de Estudos Filosóficos, com sede na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em colaboração com a unidade de I&D L.I.F. – “Linguagem, Interpretação e Filosofia” e com o “Centro de Filosofia” da Universidade de Lisboa organizou nos dias 19 e 20 de Novembro de 2007 um Congresso Internacional comemorativo dos 200 anos da *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel, obra publicada inicialmente em 1807.

Trata-se de uma obra essencial do pensamento filosófico da Europa de 1800, nascida na época de Napoleão e, por conseguinte, num período especialmente conturbado para a consciência de si dos europeus, divididos entre as ambições do Império e os particularismos nacionalistas e intelectualmente fendidos entre Iluminismo e Romantismo.

O seu significado não se restringe à descoberta de novos utensílios terminológicos para a Filosofia, à crítica do pensamento de outros filósofos ou à sugestão de uma nova orientação metódica. Muitas das perspectivas de análise desta obra ficaram associadas ao imaginário da Teoria da Sociedade, como é o caso com a célebre análise da relação de servidão, tornando-se tópicos obrigatórios do discurso público e da linguagem dos intelectuais, o que implica que a reflexão sobre a herança da *Fenomenologia do Espírito* seja, hoje, um assunto de alcance tão vasto que mal cabe no alforje dos filósofos de profissão.

Não obstante todo o alcance intelectual vasto desta obra de G. W. F. Hegel ela continua a suscitar problemas filosóficos que devem ser enfrentados com o rigor analítico dos filósofos profissionais, nas vertentes tradicionais da investigação filosófica (Metafísica e Teoria do Conhecimento, Filosofia da Mente, Ética e Política, Estética, Antropologia Filosófica) e da História da Filosofia. Por isso, fazia todo o sentido que a celebração dos 200 anos da obra do filósofo de Estugarda fosse, por um lado, um acontecimento público de grande relevo nacional e internacional, justificando-se perfeitamente a sua inserção no conjunto de actividades científicas sob os auspícios da Presidência Portuguesa da União Europeia, mas também uma ocasião para um encontro de trabalho de alguns dos mais reputados investigadores internacionais sobre a obra de Hegel.

O laço entre espaço público e reflexão filosófica constitui porventura o ambiente mais propício para a celebração do pensamento de Hegel e o Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra considerou que uma tal iniciativa só viria lustrar a comunidade científica portuguesa, particularmente a comunidade filosófica, assim como a Presidência portuguesa da União Europeia.

Por ocasião deste congresso, a comunidade filosófica portuguesa teve a grata oportunidade de se confrontar com algumas das mais recentes orientações de análise da obra do filósofo, pondo-se a si mesma à prova quanto às suas aptidões analíticas. Aqui se deixa o retrato de um tal encontro, tanto quanto possível fiel ao que foram, na altura, as exposições dos diferentes autores.

Cumpre-me agradecer à Imprensa da Universidade de Coimbra, ao Director, Prof. Doutor José de Faria Costa e à sua Directora-Adjunta, Maria João Padez de Castro, o pronto acolhimento desta iniciativa editorial e o trabalho paciente de todos os colaboradores.

Coimbra, Fevereiro de 2009

Edmundo Balsemão Pires.

PHENOMENOLOGY, HISTORY, AND THE QUESTION OF MEMORY

Amos Funkenstein opens the first issue of the journal “History and Memory” (1989) quoting Hegel’s *Lectures on the Philosophy of History*. At stake is one of the most debated topics in the contemporary historical discussion: history and collective memory. “History combines in our language the objective as well as the subjective side. It means both *res gestae* and *historia rerum gestarum*”¹. This connection, observes Funkenstein, is not accidental. For, without memory of the past there is no history, in the sense of events meaningful for the collective. “Collective consciousness presumes collective memory”, he claims, “as without it there is no law and justice, no political structure, and no collective objectives. Without ‘history’ there is no history and no state”. Collective memory is the condition for the constitution of the agent of history. Yet, Funkenstein remarks the ambiguity of Hegel’s passage. Does he embrace the ancient and medieval view that there is no (objective) history without the written record of history (historiography) or does he rather perhaps claim that objective history depend on that “elusive entity known today as ‘collective memory’”²?

Although Hegel sets the tone for Funkenstein’s reflections, he remains an accidental presence in this historian’s discussion. The necessary reference when the issue of collective memory is invoked is Maurice Halbwachs. In his seminal *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), contrasting the view that only individuals can remember and that collective memory can be at the most only a metaphor, Halbwachs famously claims that individual memory depends on and is structured according to the social frameworks in which all individual activity is inscribed. Collective memory is a social reality transmitted and sustained by the conscious efforts and institutions of the group. It is only to the extent that the individual is placed within a social context that she is able to recollect – and this holds true even for utterly individual and apparently private events. Individuality is the product of collective memory and cannot exist or have meaning without a social framework. If memory is crucial to personal identity, personal identity is necessarily

¹ Glockner, p. 97-98. Or, in another formulation, “Die eigentliche, objective Geschichte eines Volks fängt erst da an, wo sie auch eine Historie hat.”. Hoffmeister, 15 (“the proper, objective history of a people (*Geschichte*) starts only at the point in which it also has a *Historie*”).

² A. Funkenstein, “Collective Memory and Historical Consciousness”, in: *History and Memory*, 1,1, 1989, p. 5-26, 5.

built out of references to and interactions with social objects, institutions, and events. On this view, even self-consciousness is never entirely personal.

Halbwachs' anti-psychologistic and anti-individualistic thesis was close to revolutionary has inspired crucial works on Jewish history, and starting with the 1980s has taken the center-stage in the historical debate. The philosophical underpinnings of the thesis, however, are rarely investigated. And Hegel is not a presence in this debate. In those few cases in which he is mentioned, he is a reference so loaded with ideological ascendances that his 'specter' is discarded as soon as it appears. Thus, Funkenstein maintains that Halbwachs' collective memory is ultimately a modernist equivalent for Hegel's "hypostatization of memory" as *Volksgeist*.³

In what follows, I raise the problem of collective memory in Hegel's philosophy, turning Hegel into a direct participant in this historians' discussion, and using the concept to shed new light on his idea of history. My suggestion is that Halbwachs' fundamental idea is in essence very Hegelian, and that his thesis on collective memory can help re-think some important aspects of Hegel's philosophy. The full force of Hegel's conception of collective memory, however, is not displayed in the philosophy of history but in the *Phenomenology*. Here I shall re-propose Funkenstein's questions: Where does collective memory reside, how is it expressed, and how does it relate to history?

The figure of *Erinnerung* is ubiquitous in Hegel's system. It is accompanied by a terminological differentiation that ranges from *Gedächtnis* to *Andenken*; it is often used in highly metaphorical and suggestive connections but it also as often simply reiterates scholastic psychology and pre-Kantian views on the topic.⁴ Elsewhere, I have investigated the role of what I called "dialectic memory" in the development of the Logic and the Psychology of subjective spirit.⁵ Now I turn to the *Phenomenology* and the philosophy of objective spirit. I suggest that in this connection collective memory becomes crucial for Hegel in its functioning as "ethical memory" – *Erinnerung* becomes *sittlich*. I argue that it is ethical memory that is responsible for transforming substance into subject – as the programmatic claim of the preface to the *Phenomenology* puts it. Thereby, ethical memory constitutes the structures of *Geist*. Ultimately, the *Phenomenology* is itself the collective memory of the historical movement leading up to the standpoint of Hegel's own historical present: the last chapter of the *Phenomenology* gives the standpoint of the preface; the *Phenomenology* is the collective memory of the spirit of an age. Through collective or ethical memory history is channeled into a "phenomenology" of spirit.

But what is the relation between memory and history? And what is the conception of history to which Hegel's idea of ethical memory leads? Here I can give you only some hints as to the direction that I want to take with regard to these questions.

³ See Kervin L. Klein, "The Emergence of *Memory* in Historical Discourse", in: *Representations*, 69, 2000, p. 127-150, 135.

⁴ See C. Cesa, "Notes sur Dialectical Memory: Thinking and Recollecting: Logic and Psychology in Hegel de Angelica Nuzzo", in: *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, ed. by A. Brancacci, G. Gigliotti, Napoli, Bibliopolis, 2006, p. 121-137.

⁵ See A. Nuzzo, "Dialectical Memory: Thinking and Recollecting: Logic and Psychology in Hegel", in: *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, ed. by A. Brancacci, G. Gigliotti, Napoli, Bibliopolis, 2006, p. 89-120.

While the link between memory and history seems, at first glance, obvious, on closer examination it appears rather problematic. If we turn again to Halbwachs we see that memory – and particularly collective memory – is often opposed to history. Its contents tend to differ from those of history; siding with religion rather than with historical truth collective memory is often construed as a-historical. Thus, whereas Halbwachs brings to the fore the constitutive connection between personal and collective memory, he contrasts collective memory to “historical memory”.

If it is true, as I will try to show below, that Hegel does have a concept of collective memory and that such concept lays the foundation for his idea of *Geist*, then the question arises of what is the connection between collective or ethical memory and history. Where is historical consciousness located within a phenomenology of spirit?

At first glance history seems to be the exact opposite of memory: it is spirit’s *Entäusserung* rather than its *Erinnerung*; it is alienation and exteriorization in time, space, and existence rather than spirit’s return to the depths of self-consciousness. The opposition, however, dialectically confirms the necessary relation of the two terms.⁶ In fact, the most explicit link between memory and history appears in the famous last page of the *Phenomenology*. The figure of “*absolutes Wissen*” is the “recollection of all the spirits” that have appeared throughout the process. At the end, the historical succession of these spirits is frozen in a fixed image: they are disposed in a “gallery”⁷ to be finally contemplated together, their sight disclosing the new depth of the picture – *Er-Innerung*. The reality that spirit displayed throughout history is consigned to the virtual existence of a figure fixed in memory. History as the contingent, often chaotic, manifestation of events is now re-organized – re-collected, as it were – in the unitary grasp of “*begriffene Geschichte*”: conceptual history. Through collective memory history finally yields to the concept. “*Begriffene Geschichte*” is indeed memory; it displays the collective dimension of the “realm of spirits (*Geisterreich*)”; and yet, with the help of Schiller’s verses, it is meant to transcend the finitude of world history opening up to the infinite and eternal.⁸ In the face of the infinite, history seems to be concluded or, at least, left behind. As history is completely recollected it is also finally forgotten. The new world of spirit arising as the dimension of the present (*Gegenwart*) is the world of a new immediacy in which spirit must start again from the beginning “as if all that precedes were lost for it; as if it had not learned anything from the experience of past spirits”⁹. The historical present is disclosed as the phenomenological past is left behind and forgotten.

At the end of the *Philosophy of Right*, Hegel presents world history according to a different model. Schiller is invoked again, but Hegel is now interested in a very different idea than the connection between *Erinnerung*, history, and the infinite. The claim is: *Weltgeschichte* is *Weltgericht*. I want to suggest that the ideas of judgment

⁶ V. Verra, “Storia e memoria in Hegel”, in: *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 13-40, 16ff., rightly insists on the crucial importance of the concept of *Erinnerung* for Hegel’s philosophy of history. His analysis, however, leads us to the threshold of this thesis more than arguing for it.

⁷ TW 3, p. 590.

⁸ For the connection between *Erinnerung* and the infinite (in relation to Plato) see Verra, “Storia e memoria”, cit., p. 31-32, who does not see any tension between the two terms.

⁹ TW 3, p. 591.

nature, ethics, history and art that would allow for an affirmative system beyond the dichotomy of theoretical and practical philosophy and beyond the Kantian critique of the faculties. However Schelling was not concerned merely with one-upping Kantian transcendental philosophy; rather it was his interest in the concrete phenomena of nature and art that drove the construction of his system. A new system of philosophy was not only to guarantee the coherence of the whole of reason in its development out of a single principle; it was also above all to clear the way for countless concrete phenomena of art and nature. In Kant's *Critique of Pure Reason* Schelling had not found any path to a speculative philosophy of nature that could connect to the latest finds in physics and chemistry. In Kant's *Critique of Judgment* Schelling did not see any potential for an artistic philosophy that could capture the concrete work of art. Finally in the *Critique of Judgment* Schelling found a philosophy of organic nature; but the concrete organism, and in particular the recent discovery of Galvanism, could not really be subsumed under this theory. Thus it was above all the philosophical impulse towards concretion that drove Schelling to move beyond Kant in a two-fold manner: firstly, the critical project of transcendental philosophy had to be taken beyond its limits to create space for justificatory structures and comprehensive, non-empirical explanatory methods; and secondly the ground had to be laid for a likewise comprehensive and non-empirical presentation of the concrete materials, above all in art and in nature.

In his *Presentation of My System of Philosophy* (1801) Schelling developed his philosophy of identity further. The thought of a negative philosophy occurs here for the first time. His principle is now no longer just positive, i.e. the identity, but also negative, the indifference. Schelling's *Presentation* begins with the *unconditioned knowledge of absolute*³, and thus begins with an instance of knowledge, with an unconditioned, with an absolute. Schelling *explains*⁴ what it means to speak of unconditioned knowledge, or the knowledge of the absolute at all, as follows: absolute reason is the complete indifference of the subjective and the objective. The thought of reason – in the ambiguity of this 'of' already indicates the indifference of the subjective and objective – requires an abstraction from the thinker. By means of this abstraction reason is no longer subjective, and, because not subjective, is also no longer objective, "since what is objective or thought is only possible in relation to an instance of thinking, (...) through this abstraction it becomes the true *in itself*, which falls into the points of indifference of the subjective and objective"⁵. Absolute reason describes a thinking that eludes all reflection, that conceives things as they are *in themselves*, i.e. in absolute reason.

³ Cf. *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 117. – The *system* begins with § 7: „Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntniß zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt. Denn diese Erkenntniß *selbst* wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.“ (117f) – This is what Fichte never realized. In Fichte's system *indifference* is the point of departure. This is the source of many of Fichte's misjudgments about the character of the Absolute in Schelling's system. [Ich zitiere Schelling nach folgender Ausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. (Hg.) Schelling, K.F.A. I. Abteilung Bde. 1-10, II. Abteilung Bde. 1-4. Stuttgart und Augsburg 1856-1861 (= SchSW)].

⁴ Cf. *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 114. – Die *Darstellung* des Systems beginnt mit einer *Erklärung* (§ 1).

⁵ *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 115.

With this step Schelling unknowingly set forth a tradition beginning with Meister Eckhart and the neo-Platonically inspired theory of the ‘indistinctum’,⁶ and continuing with Nicholas of Cusa in his theory of the ‘non-aliud’, the not-other.⁷ Here Schelling attempts to contaminate the pure self-sameness of absolute identity with non-identity such that identity still remains identity as such. Thus a conception of negativity develops within Schelling’s thought that still remains within the framework of an extended theory of identity. Unlike Eckhart and Nicholas of Cusa, Schelling does not succeed in releasing the argumentative potential of indifference; rather, Schelling takes indifference over into a purely negative neither-nor – neither ideal, nor real, neither subject, nor object – that for this reason has to remain substantially under-determined.

Hegel charts his own path to a philosophical solution out of this situation, which was to lead to its first monumental results with his *Phenomenology of Mind*. However, we should first look at Hegel’s critical engagement with Fichte’s outline. Hegel’s critique of Fichte can appear quite harsh in today’s light. And in fact, the critic himself has been criticized quite harshly.⁸ However, with the distance of our perspective today, our assessment should bear consideration for the historical streams of thought that were hard to see clearly at the time. This does not mean refraining from judgment out of respect for the giants of our intellectual history, but rather the critical awareness of an epoch that owes much to its historical distance and that aims precisely to liberate that discriminating judgment that refuses to hang on to its past greats but rather is at work in the uninhibited discussion of their arguments.

1. Hegel’s critique of Fichte

In 1801 and 1802 Hegel was still arguing within Schelling’s line of thought, and it is from this position that he critiqued the philosophy of Kant and above all of Fichte. Superficially at least he prefers Schelling’s conception of unity and philosophical system. It is clear in any case that in the first years of the 19th century Hegel developed the rudiments of a theory of negativity through his engagement with Fichte’s thought. In 1802 in *Glauben und Wissen* he criticized Fichte’s (1) concept of unity, (2) his concept of reality, and (3) the emptiness of the underlying I.

- (1) Hegel criticizes the formalism of this concept of unity, maintaining that it is this formalism that connects Fichte with Kant’s transcendental philosophy. For Hegel, Fichte’s basic conception of the I – a modification of Kant’s transcendental apperception that Fichte, unlike Kant, joins to intellectual intuition – only explicates the formal identity of the ideal, which, being formal, cannot account

⁶ Cf. Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983.

⁷ Mojsisch, Burkhard, “Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues”, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für K. Flasch, 2 Bde.*, ed. B. Mojsisch, O. Pluta, vol. II: Amsterdam / Philadelphia 1991, 675-693; and Mojsisch, Burkhard, Die Andersheit Gottes als Koinzidenz, Negation und Nicht-Andersheit bei Nikolaus von Kues – Explikation und Kritik, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1996) 437-454.

⁸ Lauth, Reinhard, „Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in ‚Glauben und Wissen““, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 88 (1983), p. 1-34; p. 298-321.

for difference and thus stands absolutely opposed to difference. Thus Fichte claim that all worldly contents are nothing other than I, since the I is the only reality, is a formal claim. Hegel maintains that for Fichte the worldly contents are only I in general, not in their particularity. The manifold, the material of knowledge, the particularity of the particular, that which is real in a strict sense, eludes Fichte's philosophy, according to Hegel. Here, as in his previous *Differenzschrift*, Hegel's critique is addressed not to the concept of unity as such but rather to the fact that Fichte conceived unity as *prior* to the manifold and not as a unity *in* the manifold. Unity is only unity due to our abstraction from the manifold. Hegel, in contrast, who is still following in Schelling's footsteps in conceiving unity as absolute identity or indifference, holds that unity is not distinct from the manifold, but rather comprises its essential being.

- (2) This is closely connected to Hegel's critique of Fichte's concept of rationality. Even the reduction of things *an sich* to appearances is only conceivable for Hegel under the assumption of the subject's finitude. Thus this reduction follows from the critique of reason, not the other way around. If the suspicion against reason and content specific to reason fails to hold up, then it no longer matters whether we speak of appearances or things, of sensations or properties – it no longer matters in terms of reality.⁹ Hegel argues that this reality is for Fichte an organisation of actuality that can no longer be comprehended by the individual, marked by inscrutable necessity.¹⁰ Thus the empirical existence of the empirical subject is no longer an object of reason, but rather its limit. And the formal identity of the I, which from the perspective of the *Wissenschaftslehre* is supposed to the sole substance, suffers an inexplicable antithesis here.
- (3) Moreover, according to Hegel Fichte's underlying I is empty, empty of content. The content from the transcendental forms that comprises actual knowledge is added after the fact. Hegel does not see a dualism here, strictly speaking, since the I remains absolute substance; however, it is undetermined for itself in contrast to the determinateness of its multifarious contents, which, however, insofar as they are real, are nothing other than I. Hegel criticizes the lack of a derivation of the determinate from the undetermined connection between the indeterminateness of I and the determinateness of actual knowledge. This double indeterminacy makes the initial I deficient, makes it an I that is missing something of decisive importance: its connection to determinacy, to concretion. For Hegel it follows that Fichte's principle if a limited principle, his absolute a limited absolute. Hegel writes: "(...) das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vorteil, in sich immanent, die unmittelbare Notwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, (...) eine Notwendigkeit, die darauf beruht, daß das Prinzip schlechthin Teil, und durch seine unendliche Armut, die unendliche Möglichkeit des Reichtums ist,"¹¹ similar to an empty purse, from which we can deduce money, but only

⁹ Cf. GW 4, p. 388.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 389.

¹¹ *Ibid.*, p. 390.

as that which is missing. This basic flaw in the principle becomes the engine driving the deduction. If the principle is incomplete *in principle*, then it is necessary to continue moving forwards towards totality.¹²

At the close of *Glauben und Wissen* we find Hegel's first formulation of the task of a philosophy in which negativity makes an appearance as one moment of an absolute system: "Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz (...) rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen, und so dem, was etwa entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, (...) in der ganzen Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein (...) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst (...) auferstehen kann und muß." The profound seriousness of reason consists, according to Hegel, in penetrating and pervading reason's other. The suffering found in particularity and diversity can only be taken up into the absolute or the totality if conceived in its true existence, in its opposition to the absolute, if it is not simply negated by abandoned morality or by mere abstraction but rather presents itself as a moment of the absolute through a genuine unity lived and thought through to its end.

If we adapt these points of critique into a set of criteria for a principled system of philosophy, we can conclude that already in 1802 Hegel was envisioning a principle that, firstly, conceives unity not merely as a formal abstraction but as something that determines content and structures the system. Secondly, this principle is to generate a concept of reality that expresses the absence of contradiction and yet fundamentally explains the real forms of actuality, including its cultural moments. Thirdly and finally it is to disclose the substantial variety of philosophy's relations to self and the world and thus make the ethical order, law, art, and religion accessible to philosophy in the fullness of their historical and systematic dimensions.

2. Hegel's critique of Schelling

The 'Preface' to the *Phenomenology of Mind* was the public first glimpse of Hegel as a systematic thinker. However, he continued to pursue his polemical and critical interests without pause. By this point his critique also turns against Schelling for the first time. In a sense Hegel's polemical critique of Schelling is at the same time an homage, which might be hard to read beneath the harsh tone that Hegel takes. Here, at this prominent position in the *Phenomenology*, Hegel's polemic is meant to be particularly effective. In fact Hegel with one capricious sentence branded Schelling's philosophy with an epithet it still bears today, an epithet that took on a life of its own and is assumed to be self-evident – namely, that Schelling's absolute is the night in which all cows are black. The harshness of this criticism must well have been intentional: he was looking to mark off his own philosophical system from that of

¹² Cf. Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/Munich 1970, 29 f.

his friend from his Jena days; thus he sought to differentiate himself from a theory that he himself had at one time stood behind. The criticism cannot conceal the great debt that it owes to its object of critique.

Hegel's diagnosis is, roughly, that Schelling subsumed the wealth of the material under a formal and general absolute. He tried to subject everything to the absolute Idea".¹³ For Schelling – or, rather, for the Schelling that Hegel refers to – the absolute is absolute identity.¹⁴ The subjection of this diverse variety to one absolute identical principle means a reduction of diversity to absolute unity, without this unity being able to encompass a moment of negativity. Hegel saw that in Schelling's philosophy the manifold becomes degraded within itself to a mere appearance without substance in contrast to the absolute, identical one. This results in a philosophical system that contains everything different, but nothing *as different*. „But a closer inspection shows that this expansion has not come about through one and the same principle having spontaneously assumed different shapes, but rather through the shapeless repetition of one and the same formula, only externally applied to diverse materials, thereby obtaining merely a boring show of diversity.”¹⁵ Hegel thus expresses his understanding that Schelling's accentuation of identity is done for the sake of the variety of phenomena, and not out of a melancholy and world-weary escapism such as one could accuse the later Schelling of.

Here Hegel takes up Schelling's system not just to critique but also to bring forward the presentation of his own system. Schelling's system presents a formless motion, according to Hegel; but he also concedes that Schelling struck the right path for a solution. The rich variety of concrete forms and the absolute identity of the (divine) principle can only be brought together if we conceive their relation dynamically, not statically, *i.e.* as movement. Yet Hegel criticizes Schelling for having only applied this principle externally to the various and manifold. This only leads to a continual repetition of the principle – movement as repetition. Schelling seeks material and ascertains its relation to the absolute in order to then integrate this into the *ordo* of the universe accordingly. In Hegel's view, Schelling is concerned not to destroy the multifariousness of phenomena but to save it. Yet Schelling's solution relies on a mere opposition, such that the manifold remains outside of the absolute, and thus negation likewise remains external to the absolute.

We can see that the concept of difference takes on central importance in this critique, since Hegel faults Schelling's system with being unable to express difference *as difference*. Consequently the system can only apply the one and identical throughout the inessential differences of the various that is *in itself* nothing other than the one and absolute. In the first paragraphs of the *Presentation of My System of Philosophy* Schelling in fact describes how reason is one both within itself and outwardly, and that everything which is, is in reason as the one and selfsame. The 11th section of the text is headed by the Spinozistic proposition: „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst.“ Schelling adds, for the sake of clarification: „Alles, was ist, ist an sich Eines. (...) Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich ist, also ist alles nur insofern an

¹³ Hegel, Akad.-Ausg. 9, 16. real quote: “It thus appears that everything has been subjected to the absolute Idea”, p. 8.

¹⁴ Z.B. in: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).

¹⁵ Hegel, GW 9, p. 16-17.

sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität ist, ist es überhaupt nicht an sich.“¹⁶ Thus we cannot attribute any *being* to diversity; it is always non-existent diversity, inessential difference. Everything that is different is inessentially different, and essentially there is only identity, which – as Hegel would say – is given *boring repetition* in diversity. This is due to a certain formalism in method, as Hegel explains in another passage of his *Preface*: „This formalism ... imagines that it has comprehended and expressed the nature and life of a form when it has endowed it with some determination of the schema as a predicate. The predicate may be subjectivity or objectivity, or, say, magnetism, electricity, etc., contraction or expansion, east or west, and the like. Such predicates can be multiplied to infinity, since in this way each determination or form can again be used as a form or moment in the case of an other, and each can gratefully perform the same service for an other. In this sort of circle of reciprocity one never learns what the thing itself is, nor what the one or the other is.”¹⁷ Hegel’s critique of Schelling is exemplified in this polemic analysis of Schelling’s method, which in particular is a critique of:

1. the arbitrariness of predication: predicates can be arbitrarily attributed to each particular object;
2. the circularity of predication: predicates can be attributed to each other reciprocally; and
3. predication adds nothing to the knowledge of the matter: one learns nothing about the thing itself, since it is concealed under the predicates attributed to it. The thing itself is not conceived in its self-movement, but rather distorted by externally applied predications.

Finally, this whole procedure only works when the material that this formalism is applied to is already previously known. Nature and its forms, precisely that which is curious and odd, has to be already known to us such that the form, the rule or the law, can be applied to it. Thus the a-priority of Schelling’s system turns out, for Hegel, to be the opposite: identity is added to the material post factum. „The Idea, which is of course true enough on its own account, remains in effect always in its primitive condition, if its development involves nothing more than this sort of repetition of the same formula. When the knowing subject goes around applying this single inert form to whatever it encounters, and dipping the material into this placid element from outside, this is no more the fulfillment of what is needed, *i.e.* a self-originating, self-differentiating wealth of shapes, than any arbitrary insights into the content.”¹⁸

3. Negativity as solution

The static coexistence of unity and difference cannot be a stable and enduring relation and thus not a reasonable one. It only becomes such through the concept of movement,

¹⁶ Schelling, *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, 119. Found on p. 29.

¹⁷ Hegel, GW 9, p. 36.

¹⁸ Hegel, GW 9, p. 17. found on p. 8-9.

whereby *negativity* occupies the centre of Hegel's thought.¹⁹ Negation initially means limit or lack. The negative is the negative of the positive and thus is not just different but determined as a contrary and contradictory term of relation. This implies a moment of identity, such that Hegel can also say: „Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in Einer Identität verschieden; so sind sie *entgegengesetzte*.“²⁰ This perspective on the one – here formally abbreviated – opens up a perspective on negativity. Negativity is the germ cell of subjectivity, since subjectivity implies a movement that can only be generated by negation, and only through the *negation of negation* returning into itself. „Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird“, as writes Hegel in the *Logic* of 1812, „so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst ist*.“²¹ Negativity – in contrast to negation – focuses the whole, which is not just negation or the negation of negation but the *relation to itself*. This outlook on the whole and its processual character robs negativity of its destructive aspect. By Fichte and Schelling one still finds trains of thought where negativity has to show up for the destructive moments. For Fichte, thinking negationless unity without even the possibility of diversity is the very task of thought.²² For Hegel, in contrast, negation bears the diversity of forms and *qua* negation of negation first makes a self-enriching, self-developing and comprehensible unity possible.²³

Hegel is very clear about the fact that this insight into self-developing movement does not simply appear one day, but rather has a substantial history of its own, its own developmental history that calls for an interpretation in light of this history as well as in light of the larger world history. In formulating the goal of his system, Hegel was conscious of his agreement with Fichte and Schelling. As he says, it all comes down to “das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.”²⁴ The genesis of this problem begins with Spinoza, who conceived God as substance and thus faced the problem of bringing substance and subject together into unity. However, for Hegel this position is encumbered by the basic flaw that self-consciousness no longer retains any function for the system, that it goes under and is negated without any part of it being sublimated and retained in its essence.

¹⁹ Cf. Hoffmann, Thomas S., *Georg Wilhelm Friederich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden 2004, p. 216-246, esp. p. 222-225.

²⁰ Hegel, GW 11, 272; cf. Schmidt, Klaus J., G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen“. Ein einführender Kommentar. Paderborn/Munich /Vienna /Zürich 1997, p. 69.

²¹ Hegel, GW 11, p. 77.

²² Fichte, WL 1804², GA II, 8, p. 69f. – However, it is important for an understanding of Fichte's position to note that the thought of the absolute is only possible in the mode of difference, namely in the mode of the duality of thinking and the object of thought. Unlike with Hegel, for Fichte the negative moment only appears through the consummational character of the insight into the absolute. [Johann Gottlieb Fichte: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (ed.) Lauth, Reinhard u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (= GA)].

²³ Cf. Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein/Ts. 1981, esp. p. 106-109.

²⁴ Hegel, GW 9, p. 18.

With this reading Hegel maintains the traditional line of Spinoza interpretation of his era²⁵, which saw Spinoza's position as a one-sided realism – although already situated in the context of the theory of subject and objectivity. A conception that was merely the exact counterpart to Spinoza would not be any better. If we hold fast to “thinking as thinking”,²⁶ we have nothing more than generality as such, a mere simplicity, an undifferentiated, unmoving substantiality. In the context of a philosophy that seeks a radically conceived subjectivity, it becomes clear that this simple subjectivity cannot express anything more than Spinoza's substance. At first glance this subjectivity refutes Spinoza's claim to allow extension and thought, the real and the ideal, to exist indistinguishable from one another as infinite attributes of the one substance, and refutes this in favor of the unity of thought. Yet ultimately this results in the same static combination of substance and subject. If we conceive thought as directed entirely at itself, as conceiving itself in its unity, then we can no longer find our way to the diverse contents of thought. The rich variety of forms remains external to thought.

Finally Hegel comes to a discussion of intellectual intuition, which he sees as the unmediated unity of thought and intuition, thus the unmediated unity of substance and subject. This is unmistakably directed at Schelling, but also at Fichte, whose *Tathandlung* is occasionally seen as intellectual intuition by Fichte himself. In both Fichte and Schelling Hegel sees a conception that aims as a unity of substance and subject. This is in fact, for Hegel, the task that a consistent philosophical system has to set itself. However, he adds that it all comes down to „dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit auf eine unwirkliche Weise darstellt.“²⁷

Alongside the *idle simplicity* Hegel also criticizes the *unreal reality* with a view to the consequences of the system outlines. This means:

1. Mere unity as the principle of a system is entirely inadequate for an immanent explanation of things. It leads to the consequence of a vacuous repetition of the absolute one upon an inessential diversity. This is what makes the simplicity idle: it is unmoving, it fails to develop itself.
2. This makes reality unreal. The principle dominates the conception of reality. Simplicity comes to be the essential, the various its mere appearances. However, just this infinitely various manifold is the real reality, which is then degraded through the emphasis on unity into an unreal reality. The wealth of forms becomes an unreal wealth.

For Hegel all of these positions share the same flaw that they fail to conceive subjectivity as living. “Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des

²⁵ Inspired by Jacobi, it was Fichte and Schelling above all who saw a model for their own philosophy in Spinoza in both methodic and systematic terms while at the same time distancing themselves from him, since his system struck them as too objective and one-sidedly realistic.

²⁶ Cf. Hegel, GW 9, Anm. p. 486: The editors of the *Phenomenology* conjecture, with some measure of plausibility, that the formulation *thinking as thinking* is a reference to Bardili and Reinhold.

²⁷ Hegel, GW 9, p. 18.

sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.”²⁸ The various strands of argumentation are all tied together here. The concept of the living, which first begins to play a dominant role in the chapter on self-consciousness, implies the thought of self-developing movement as well as the thought of subjectivity. If *idle simplicity* is contaminated with living subjectivity, it becomes a becoming unity. It is then no longer statically exemplified in the inessential manifold, but rather is itself a living diversity, a *becoming self-different*, as Hegel says, in order to return to itself. Unity that is not idle is the “sich *wiederherstellende* Gleichheit”.²⁹ As to how the concrete wealth of forms can co-exist consistently with the generality of thought, Hegel answers: the *whole is development*, it is “als Subject die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegenseetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist.”³⁰

From a systematic perspective the concept of negativity forms the central conduit.³¹ Negativity is the characteristic relation of thought to itself. Or as Hegel himself puts it: the identity that constitutes the substantiality of negativity is a negative self-relation, a self-relation that relates to itself by means of a negation of itself. Thus negativity is not only a property of content as the means by which it relates to itself; it is, moreover – aside from the structural complexity – a specific particularity of philosophical knowledge itself that in working through the otherness of what it thought it ultimately gains a self-characterization. And, finally, it forms the connection between all content and the thinking subject. It is not found just on one side of a system and thus is not simply opposed to another side.

However, if we only consider negativity under the aspect of self-consolidation, or “reconciliation” in theological terms, the negative element becomes degraded to a mere accessory or transitional stage.³² But the negative is also found in processuality, in the movement from self through the other back to the self, as suffering, the suffering of living.³³ In the *Phenomenology* Hegel expresses this conception with the emphasis of a freshly wrought insight: „Thus the life of God and divine cognition may well be spoken of as a disporting of Live with itself; but this idea sinks into mere edification, and even insipidity, if it lacks the seriousness, the suffering, the patience, and the labour of the negative. *In itself*, that life is indeed one of untroubled equality and unity with itself, for which otherness and alienation, and the overcoming of alienation, and not serious matters. But this *in-itself* is abstract universality, in which the nature of the divine life *to be for itself*, and so too the self-movement of the form, are altogether left out of account.”³⁴

²⁸ Hegel, GW 9, p. 18.

²⁹ Hegel, GW 9, p. 18.

³⁰ Hegel, GW 9, p. 18.

³¹ Cf. Cover, Alessandra: *Essere e negatività. Heidegger e la “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*. Trento, 2000.

³² Cf. Schöndorf, Harald, „Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in: *Theologie und Philosophie* 57 (1982), p. 550-567.

³³ For the philosophy of religion in particular cf. Jaeschke, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

³⁴ *Phänomenologie des Geistes*, stw 21. found on p. 10.

The concept of divine life, loaded with theological connotations, explicates the absolute in its foundational structure.³⁵ It cannot remain what it is *in itself*, namely identity with itself, it has to become *for itself*, it has to come to relate to itself through an other. The absolute has to become transparent, precisely because it is not just object but equally subject. Edification results from an anaesthetized distortion of the processuality of the absolute. It is merely a muted and fixed generality that maintains an indifference to the particular forms of the negative that it encompasses; when it becomes the formative motif of intellectual life, it produces diffusion, nebulousness, lack of clarity, in which no determinations are possible any longer since all negation is repudiated.

The seriousness, the suffering, the patience and the labor of the negative make themselves felt against the insipidity and boredom of the merely identical universality and bring the isolated universality back into relation with the particular. In his *Logic* Hegel says of living individuals: “Die unendliche Beziehung des Begriffes auf sich selbst ist als die Negativität das Selbstbestimmen, die Direktion seiner in sich [-] als subjektive Einzelheit und in sich [-] als gleichgültige Allgemeinheit.”³⁶

It is the bifurcation, which from the perspective of the absolute is self-bifurcation, that manifests itself in the consciousness of living people as infinite suffering. “Der Mensch hat dies Bewußtsein in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der *unendliche Schmerz über sich selbst*. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz. Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dies sich Widersprechende, Verletzte ist.”³⁷ The bifurcation, the suffering of the negative, is thus a mark of finite human subjects tasked with self-knowledge and with knowledge of a higher reality through this self-knowledge. This entails an emancipative movement: away from the particular and single, which Hegel presents as the untrue, towards the truth organically integrated into the self-movement of the absolute.

Ultimately Hegel arrives at a transformed conception of reality. Metaphysics has always thought of reality, in particular of God as the quintessence of reality, „dass sie dann noch bleibe, insofern alle Negation, damit aber alle Bestimmtheit derselben aufgehoben sei. Allein sie ist das Dasein überhaupt; sie enthält das Sein-für-Anderes, und näher die Grenze oder Bestimmtheit.”³⁸ Reality itself is drawn into the negative, whereby negativity is withdrawn from all merely particular conditions of validity and set as the foundational structure of an absolute metaphysics. With this step Hegel opens the possibility of a concept of sweeping dynamic. “The True is the Bacchanalian revel in which no member is not drunk; yet because each member collapses as soon as he drops out, the revel is just as much transparent and simple repose.”³⁹

I owe my appreciation for the translation of my paper to Karsten Schöllner (Berlin).

³⁵ Cf. Henrich, Dieter, “Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel”, in: *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982, p. 142-172.

³⁶ Hegel, *Logik* (1812), 12, 185. On the function of the concept of life in the *Phenomenology* cf. Drilo, Kazimir, *Leben aus der Perspektive des Absoluten*, 129ff.

³⁷ Hegel, *Werke* 17, p. 263.

³⁸ Hegel, *Logik* (1812), GW 11, p. 65.

³⁹ Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 35.

Eduardo Chitas

Lisboa

DA CERTEZA SENSÍVEL NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Introdução

Direi em primeiro lugar que uma certa obra clássica da filosofia – a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, – é isso, obra clássica, pela circunstância seguinte, ao lado de outras: pela compreensão que propõe da unidade das suas partes a leitores e intérpretes de diferentes tempos e lugares, leitores entre os quais me apraz mencionar, antes de todos, os que não renunciam, os que aprendem à própria custa a conviver sem resignação com os escolhos e obscuridades, e que aí conquistam elevados limiares de inteligência da obra em todas as línguas a que chamamos filosoficamente cultas.

Basta-me registar aqui o problema. Mas deste registo abreviado faz parte esta outra circunstância: no que à obra de 1807 se refere e tanto quanto estou informado, a coesão e a unidade das partes não são hoje postas em causa tanto como o foram no passado, mesmo quando se evoca a génese extraordinariamente atribulada da primeira edição, mesmo quando se considera aquilo a que Rosenkranz chamou «a crise fenomenológica do sistema», ou se confronta a obra com a *Ciência da Lógica* ou com a *Enciclopédia*.

É que já não parece possível, muito menos desejável, ignorar o trabalho acumulado do espírito humano em dois séculos de assimilação, interpretação e difusão deste escrito patrimonial não só da filosofia alemã clássica, mas, simplesmente, do pensamento moderno e contemporâneo.

Direi, em segundo lugar, que o ponto de partida deste meu contributo está na verificação que apresento do seguinte modo: a certeza sensível, com esta ou com as outras designações que lhe vai conferindo a progressão não-linear da experiência da consciência, não anda alheada nem longe das figuras, momentos e significações respeitantes

- ao agir e ao trabalho humanos em geral;
- às pulsões, elementares ou cultivadas, do desejo, da fruição, da posse, da propriedade;
- à linguagem que se exprime na lisonja, na vilania ou na revolta;
- à sociabilidade útil, onde as reciprocidades egoístas (ou também: aut centradas) cabem todas no aforismo que diz «uma mão lava a outra»;
- ao tumulto da liberdade, à luta de facções, à pena capital;

- à religião natural e à bela humanidade da religião da arte;
- e ainda respeitantes, finalmente, a temas dos dois capítulos extremos da *Fenomenologia*, esses temas onde se trata, respectivamente, da universal receptividade da consciência natural (cap. I), e da rememoração gnoseológica final da experiência da consciência (cap. VIII).

A concluir estes preliminares, dou por assente que na *Fenomenologia* não há vestígio de protocolos de experiências científico-naturais, mas há teoria da experiência sensível fundada em informação científica; que não há nela estética transcendental, mas há fenomenologia do espaço e do tempo desde a formação da consciência natural; que não há nela medo de errar nem desconfiança para com a ciência, mas há a consideração do medo de errar como sendo o erro mesmo e há desconfiança acerca dessa desconfiança; que não há nela história acontecida, mas história concebida, nem propriamente há nela crítica de cultura, mas espírito tornado estranho a si mesmo; que não há nela economia política, mas «fenomenologia da produção»¹ e das categorias económicas como figuras do espírito, isto é, como transposições conceptuais, com vida própria, da vida em sociedade; que não há nela história filosófica da Revolução francesa, mas massas espirituais em movimento e até em convulsão na vontade geral; que não há nela, por último, qualquer afloramento brusco de materialismo, nem acesso de febre empirista na tese que diz: «a coisa é eu» (cap. VIII). Tentarei ver, a concluir, o que há aí a este respeito.

I. Elementos de uma teoria do conhecimento

Tudo flui, na certeza sensível. A atmosfera deste primeiro capítulo da secção «Consciência» (*Bewusstsein*: ser consciente) é a da imediata receptividade do que vem ao olhar, ao ouvir, sem dúvida à actividade sensorial do corpo como um todo, receptividade que assimila cada *aquí* singular, cada *agora* que passa, que apreende mas não percebe nem concebe autonomamente, a não ser que lho consinta o narrador-demiurgo que organiza o movimento aos olhos do leitor. A permanência desta universal fluidez é somente estabilidade da instabilidade, traduzida numa notável ocorrência de elementos verbais do realismo ingénuo em torno dos dois núcleos onde se pergunta «Que é o Isto?» (*Was ist das Diese?*) e «Que é o Agora?» (*Was ist das Jetzt?*).

O capítulo, entretanto, em nada é o posicionamento assumido dessa ingenuidade gnoseológica. Se mais não houvesse a tal propósito, haveria o facto de na riqueza infinita da certeza sensível estar também a sua maior pobreza, assim como, poder-se-ia acrescentar, a indeterminação está na falta de medida, ou o lado negativo do pensar está na generalidade abstracta. Seja como for, nada parece indicar que o narrador que guia o leitor cuide de saber o que suscita neste: se perplexidade sem saída, se estímulo especulativo, se agudez dialéctica ou, simplesmente, compreensão por analogia. Considere-se por um instante esta última perspectiva. O capítulo não consente apenas a lembrança da paisagem que desfila em sentido contrário ao do ocupante de um veículo em movimento, ou o exemplo do agricultor que no dia-a-dia se regula

¹ Sobre o sentido da expressão, ver: P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963, p. 21 sq.

pelo movimento aparente do sol sem ter de pensar em Aristóteles ou em Copérnico, ou, ainda, o da criança que no final de uma sequência de actos lúdicos já esqueceu o início do jogo e passou a outra coisa. O poder amplificante da analogia leva-nos, se o quisermos, quase a toda a parte,

«... quer quando vamos mais além no espaço e no tempo (...), quer quando tomamos dessa plenitude um pedaço e *penetramos*, por divisão, no interior dele»².

Dir-se-ia que em ambos os casos um banal testemunho transmitido pelo primeiro biógrafo de Hegel vem de encontro à analogia empírica que pode ser diversamente observada no viajante, no agricultor ou na criança, em matéria de certeza sensível. O leitor da *Vida de Hegel*, de Rosenkranz, pode evocar aqui o episódio do engano nas horas de aula por parte do filósofo, um dia em Jena, e as palavras na ocasião por ele dirigidas ao auditório, logo que restabelecida a normalidade. Explicou-se ele, segundo o biógrafo:

«Meus senhores, a primeira das experiências da consciência sobre si mesma é a verdade, ou antes, não-verdade, da certeza sensível. Por ela temos estado de pé e eu próprio, uma hora atrás, tive disso uma experiência particular.»³.

Assim e em consonância com o capítulo, não parece ilegítimo entender que, onde e quando quer que seja, a contingência própria desta «verdade, ou antes, não-verdade», é parte constitutiva e mesmo parte necessária da primeira figura da consciência. Mais do que isso, é parte de uma tese de teoria do conhecimento formulada desde o final da Introdução da obra:

«Por esta necessidade, este caminho para a ciência é já ele mesmo *ciência* e, segundo o seu conteúdo, pois, ciência da *experiência da consciência*.»⁴.

Por que se entrelaçam deste modo contingência e necessidade e quais as consequências desta conexidade? Modificando uma fórmula que Hegel celebrizou, é de considerar que, em significativa medida, a contingência é a face oculta da necessidade, assim como a aprendizagem da consciência sobre o mundo e sobre si mesma é um processo *múltiplo* na diversidade das suas formas históricas, sociais e individuais, mas processo *uno* enquanto concatenação «filogenética», ou estágio universal de formação humana.

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 63: «... eben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, (...) als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe *hineingehen* ...». Esclareça-se que estas palavras, no início do capítulo, não se reportam à analogia, mas à «riqueza infinita» da certeza sensível, logo a seguir mostrada como «a mais abstracta e a mais pobre».

Edição utilizada: *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (sigla adoptada a seguir: *GW 9* e página) que mantém, como se sabe, a ortografia de 1807. Os itálicos nas citações correspondem ao espaçamento gráfico de palavras no original.

³ «M. H., von den Erfahrungen des Bewusstseins über sich selbst ist die erste Wahrheit oder vielmehr Unwahrheit der sinnlichen Gewissheit. Bei dieser sind wir stehen geblieben, und ich habe selbst vor einer Stunde eine besondere Erfahrung davon gemacht.» Ver: K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844 (reimpr. fotomecânica, Darmstadt, 1963), p. 218 sq.

⁴ «Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewusstseyns*.» *GW 9*, p. 61.

No diverso das suas formas predomina o acento da contingência, ao passo que o lado universal da aprendizagem traz, por assim dizer, o selo da necessidade.

Quanto às consequências: se, como me parece, há aqui lugar para correspondências funcionais, observe-se que, no capítulo em estudo, da tensão surgida entre o nosso opinar permanentemente contingente e a génese de universal em cada limiar de verdade da certeza sensível, formam-se instâncias de ligação, organizam-se contextos de mediação e esboça-se um ainda conceptualmente pobre movimento de avanço por negação da negação.

– **Instâncias de ligação:** como processo ininterrupto, a receptividade imediata da consciência é a primeira e, sem dúvida, a mais importante dessas dimensões, fora da qual não se vê como seria construída e assegurada a identidade mesma da consciência «natural». Além disso, porém, se cada *agora*, cada *aqui*, perdura no fluir do seu próprio desaparecimento, então é a *certeza sensível toda* que permanece como relação essencial, subjacente a cada momento, a cada lugar (nos exemplos do capítulo: subjacente ao dia e à noite, à visão da casa e da árvore). Escreve Hegel a este respeito:

«A verdade dela conserva-se como relação que permanece idêntica a si mesma, e entre o eu e o objecto não estabelece nenhuma diferença de essencialidade ou de inessentialidade»⁵.

– **Contextos de mediação:** eles ocorrem caracteristicamente em momentos de transição entre níveis de complexidade do capítulo. A nenhum nível, contudo, pode haver «saber sensível» sem objecto, sem coexistência de identidade e diferença (e mesmo sem «diferenciação principal»: *Hauptverschiedenheit*, ou descontinuidade de sujeito e objecto entre dois momentos da relação), nem, como se esperava, há imediatidade sem mediação. De diferente textura discursiva, dois exemplos podem ser aqui apresentados. O primeiro, situado na sequência directa daquela «diferenciação principal», deixa entrever uma acentuada autonomia da certeza sensível na condução mediadora da diferença entre *cada* sujeito e *cada* objecto:

«Se reflectirmos sobre esta diferença, resulta que nem um nem outro está apenas *imediatamente* na certeza sensível, mas [está] ao mesmo tempo como *mediado*; eu tenho a certeza *por meio* de um outro, a coisa; e esta está na certeza, do mesmo modo, *por meio* de um outro, isto é, o eu.

Não somos só nós que estabelecemos esta diferença (...) da imediatidade e da mediação, mas encontramos-la na certeza sensível mesma; e há que tomá-la na forma em que ela [*diferença*] está nela [*certeza sensível*], não como acabamos de a determinar.»⁶.

⁵ «Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich, und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht ...». *Ibid.*, p. 67. Sempre que possível, as acepções de *Beziehung* e de *Verhältnis* serão aqui traduzidas apenas por *relação*, ficando o sentido respectivo tributário do contexto.

⁶ «Reflectiren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, dass weder das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewissheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewissheit *durch* ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben in der Gewissheit *durch* ein anderes, nemlich durch Ich.

Diesen Unterschied (...), der Unmittelbarkeit und der Vermittlung machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewissheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen.». *Ibid.*, p. 64.

Ação recíproca, dependência mútua, unidade e diferença de qualidades contrárias e mesmo, a este nível, primado do objecto sobre o saber do objecto, como mostram passos contíguos a este: tais os elementos que vão incorporar, mais longe no capítulo, «a dialéctica da certeza sensível», que «não é outra coisa do que a história simples do seu movimento ou da sua experiência»⁷.

O segundo exemplo inscreve-se, como parte de um belo *finale* do capítulo, na «história simples» desse movimento. A palavra mediação e o seu campo lexical não precisam de estar presentes para o resultado gnoseológico pretendido. Depois de páginas de uma tecnicidade minuciosa pelo interior de um *aqui* e de um *agora* captados na sua mobilidade intrínseca, Hegel parece organizar para o leitor toda uma encenação, repassada de tranquila ironia: disputando um só e mesmo terreno, surge um paradoxal dogmatismo da certeza comum (proveniente, segundo fundados motivos evidenciados pela crítica erudita, de autores de tão diversa linhagem pós-kantiana como o filósofo do sentimento F. H. Jacobi e o céptico G. E. Schulze), que pretende fundar na «experiência universal» a verdade absoluta das coisas sensíveis, e surge, por oposição, o recurso poético à «escola mais elementar da sabedoria» onde se aprende «o segredo do comer o pão e do beber o vinho»⁸.

A mediação, contudo, não se efectua entre aquele dogmatismo e esta sabedoria, o que, de resto, não seria de supor que acontecesse. Mesmo fazendo intervir elementos de confronto que requereriam análise própria e nos quais o subentendido ou a alusão de circunstância substituem o argumento – casos de «a consideração do prático», de «a dúvida» ou de «o desespero»⁹ – a actividade mediadora é aqui o próprio consumo de alimentos, sob o invólucro místico do culto agrário de Elêusis; actividade extensiva ao instinto alimentar do mundo animal, também ele profundamente iniciado nessa sabedoria:

Os animais, diz Hegel, «não ficam diante das coisas sensíveis como [*se elas fossem*] coisas em si, pelo contrário, desesperando desta realidade e na plena certeza da nulidade dela, apanham-na sem mais e devoram-na; e a natureza inteira, como eles, celebra estes mistérios revelados, que ensinam o que é a verdade das coisas sensíveis.»¹⁰

O consumo, seja ou não o caso das coisas a que chamamos alimentos, – categoria mediadora? Em Hegel, estudioso, além do mais, dos mestres britânicos da economia política do século XVIII, a resposta parece-me claramente afirmativa. Não obstante

⁷ «(...) die Dialektik der sinnlichen Gewissheit nicht anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung (...) ist.» *Ibid.*, p. 68.

⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁹ Se a primeira expressão (*die Rücksicht auf das praktische*) parece perder-se nalguma referência coeva da redacção da *Fenomenologia*, a «dúvida» (*Zweifel*) e o «desespero» (*Zweiflung*), porém, mais de uma vez associados para além do jogo de palavras, na obra de 1807, podem fazer parte de uma réplica implícita a G. E. Schulze, autor de um *Änesidemus, oder über die Fundamente (...) der Elementarphilosophie*, 1792 [anónimo e sem local de publicação (mas: Helmstädt)]. A propósito de outro escrito de Schulze, Hegel já em 1802 tinha entrado em polémica com este representante da «Populärphilosophie» de tendência céptica.

¹⁰ [Die Tiere] «bleiben nicht vor der sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewissheit ihrer Nichtigkeit langten sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feyert, wie sie, diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dingen ist.» *GW 9*, p. 69.

o primado idealista da vida dos conceitos e da sua concatenação, estruturada como filosofia do espírito nos anos que precederam a *Fenomenologia*, o filósofo não só não ignora, como trabalha o vasto campo de actividades e necessidades humanas a que pertence o consumo, categoria de pensamento e, antes de tudo, processo social. Por isso, também, nada parece ter de ocasional a dessacralização de mistérios agora transparentes e, a isso associada, «a natureza inteira». E considero como algo de notável que, mesmo no plano alegórico, a mediação cultural de Elêusis tenha cedido o lugar à satisfação consumptiva do *comer* e do *beber* como actos vitais, cuja inteligibilidade profana, implícita ou tornada manifesta, surge num dos diversos pontos de encontro da fenomenologia da consciência com a ciência económica.

– **Negação da negação:** antes de tentar mostrar o cerne deste terceiro momento do que chamei acima correspondências funcionais, convirá dizer que a já mencionada «história simples» do movimento da consciência é, talvez, outra maneira de reconhecer a relativa pobreza de um capítulo primeiro cujo assunto principal, como vimos, é a imediata receptividade da consciência que desperta, de certo modo, sob os olhos do leitor. Isso não obsta, contudo, a que naquele movimento ocorram múltiplos movimentos que subtendem, dir-se-ia contraditoriamente, a unidade do capítulo, em linguagem quase dialogada aqui, obsessivamente monológica ali, exprimindo ora com argúcia de senso comum, ora com premeditado sentido gnoseológico, o pensamento que anima essa subtendida unidade. O *agora*, protagonista do que vai seguir-se, inicia um desses movimentos, já antes preparado pela fenomenologia espacio-temporal que atravessa o capítulo. Na transitoriedade do que já não é, mas foi, está então a sua verdade. Daí decorre uma das mais elementares formulações ternárias de negação da negação:

«1) Eu indico o agora, ele é afirmado como o verdadeiro; mas indico-o como algo que foi, ou como um superado, eu supero a primeira verdade, e 2) Afirmo o agora como a segunda verdade, que ele *foi*, está superado. 3) Mas o que foi não é; eu supero o ter sido ou o ser superado, a segunda verdade, e com isso nego a negação do agora, e regresso assim à primeira afirmação: que o *agora* é.»¹¹.

Duas superações seguidas traduzem, pois, o regresso ao primeiro momento. E algo de novo intervém. Na circularidade aberta para múltiplas vias da experiência da consciência, a primeira afirmação a que se regressou fê-la adquirir, com essa retroacção, nada menos do que reflexividade, mediatidade e permanência da identidade na alteridade. Homólogo desta progressão, também o movimento respeitante ao *aqui* chega à «complexão simples» (*einfache Complexion*) de muitos *aqui*, tornados uma configuração nova do espaço uno e múltiplo – isto é, estabilizado e fluente – onde se move de agora em diante a consciência, que em breve deixará de ser apenas *sensível*, a caminho de novos estádios de formação.

¹¹ 1) «Ich sage das Itzt auf, es ist als das wahre behauptet; ich zeige es aber als gewesenes, oder als ein aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) Itzt behaupte Ich als die zweyte Wahrheit, dass es *gewesen*, aufgehoben ist. 3) Aber das gewesene ist nicht; Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, die zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: das *Itzt* ist.» *Ibid.*, p. 68.

II. «A coisa é eu»

O oitavo e último capítulo da *Fenomenologia* é aquele em que «o saber deveniente» (*das werdende Wissen*) conduz o movimento da consciência à totalização dos seus momentos. Por outras palavras e como reza o anúncio de publicação da obra (com grande probabilidade redigido pelo autor), a disciplina filosófica que é a fenomenologia

«compreende as diferentes *figuras do espírito* como estações em si do caminho pelo qual ele se torna saber puro ou espírito absoluto (...). A riqueza das manifestações fenoménicas do espírito, que à primeira vista se oferece como caos, é trazida a um ordenamento científico que as expõe segundo a sua necessidade.»¹².

E, numa fórmula que não se expõe apenas à consideração de germanistas e filólogos, o anúncio da obra, na sua particularidade de lugar e de tempo, pouco compatível, por certo, com uma única tradução possível, procura dizer que, nesse ordenamento,

«(...) os [fenómenos] imperfeitos dissolvem-se e passam a [fenómenos] superiores, que são a mais próxima verdade daqueles. Primeiro na religião e depois na ciência como resultado do todo, encontram eles a verdade última.»¹³.

Astuciosa, polimorfa, infatigável e imprevisível desde a sua originária consciência natural, a certeza sensível, dir-se-ia por definição, é também imperfeita: *unvollkommen!* Tais caracteres reunidos, elos de uma progressão interna nas etapas da consciência, não só a diferenciam do senso comum ou da representação empírica, como permitem compreender a inclusão de duas proposições, mal começado o capítulo e a curta distância no texto, – proposições mutuamente remissivas e ambas provenientes de já percorridas estações do caminho do espírito. Estão assim formuladas:

– «(...) o ser do eu é uma coisa» (... *das Seyn des Ich ein Ding ist*).

e

– «A coisa é eu» (*Das Ding ist Ich*)¹⁴.

A primeira é reconhecível como resultado de uma importante divergência científico-natural e antropológica de inícios do século XIX, ao passo que a segunda traduz a interpretação, por parte de Hegel, de um motivo condutor do materialismo filosófico das Luzes europeias, em particular do materialismo francês. Mas trata-se, nos dois casos, de recapitulação. Ora, ao nível cimeiro do devir do saber, recapitular é outra coisa do que voltar metodicamente a conteúdos de memória consciente, outra coisa do que passar em revista processos mentais já catalogados nalguma galeria do espírito. Parafraseando um

¹² «Sie fasst die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. (...) Der, dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes, ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Nothwendigkeit darstellt.». Ver: «Selbstanzeige der Phänomenologie», *ibid.*, p. 446.

¹³ «(...) die Unvollkommenen sich auflösen und in Höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion, und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen.». *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 423.

passo do capítulo, é algo como uma integração de momentos na sua unidade espiritual. Ou, para dizer no mesmo contexto com palavras de Hegel, depois de evocada uma última vez «a certeza sensível como verdade absoluta» (*die sinnliche Gewissheit als absolute Wahrheit*), o que recapitular significaria supõe que sejam enunciados

«os momentos de que se compõe a reconciliação do espírito com a sua consciência própria; eles são singulares, para si, e é só a unidade espiritual deles que constitui a força desta reconciliação.»¹⁵.

Essa força, contudo, é a mesma que nos reconduz agora ao lugar de origem respectivo de cada proposição, se é verdade que o que reúne é também aquilo que separa. Vejamos o primeiro caso (capítulo V, secção A: «A razão observante», *in fine*). Em páginas de grande penetração crítica, onde não falta o recurso à sátira em prosa filosófica, Hegel impugna a fisiognomia (ou fisiognomonía) e a frenologia, que lhe aparecem como caricaturas, com pretensão científica, de uma genuína teoria da personalidade e do comportamento humanos. Embora com destinos diferentes na história das ciências (pois que a fisiognomia permanece, como há dois séculos, uma caricatura de ciência, ao passo que a frenologia contribuiu, sem disso se ter apercebido no tempo de Hegel, para a descoberta gradual das localizações cerebrais), ambas têm a seu desfavor a prevalência pseudo-explicativa de caracteres morfológicos do rosto, do crâneo, do corpo inteiro, como campo de observação do psiquismo humano. Isso, de tal modo que, para a primeira,

«(...) o observar ocupa-se da existência suposta dele [espírito], da fisionomia, da grafia manuscrita, do tom da voz. – Ele refere uma tal existência a um igualmente *suposto interior*. Não é o assassino, o ladrão, quem deve ser conhecido, mas a *capacidade de ser isso*»¹⁶.

Ou, contra a perspectiva não menos errónea da segunda,

«O instinto rude da razão consciente de si rejeitará sem mais uma tal frenologia [*Schädelwissenschaft*: ciência do crâneo], assim como rejeitará esse outro instinto de observação que é o dela, o qual, tendo prosperado até ao pressentimento *do conhecer*, apreendeu-o do modo privado de espírito segundo o qual o exterior é expressão do interior.»¹⁷.

Mesmo sincopado na e pela descontinuidade das citações, o que há de insólito e rugoso na língua filosófica da *Fenomenologia* não impede que salte à vista a falência de ambas as pseudociências, reduzidas por último ao *caput mortuum* que diz: «o ser do espírito é um osso» (*das Seyn des Geistes ein Knochen ist*), correlato preciso e

¹⁵ (...) «die Momente aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewusstsein zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Krafft dieser Versöhnung ausmacht.» *Ibid.*, p. 424.

¹⁶ «(...) das Beobachten treibt sich (...) mit seinem gemeyneten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u.s.f. herum. – Es bezieht solches Daseyn auf eben solches *gemeynetes Innres*. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die *Fähigkeit, es zu seyn*». *Ibid.*, p. 177.

¹⁷ «Der rohe Instinkt der selbstbewussten Vernunft wird eine solche Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, – diesen andern beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahndung *des Erkennens* gediehen, es auf die geistlose Weise, dass das Aeussere Ausdruck des Innern sey, erfasst hat.» *Ibid.*, p. 188.

antecedente da primeira proposição. Falência tanto mais manifesta, de resto, quanto a fisiognomia (representada então pelo pastor evangélico suíço J.K. Lavater) e a frenologia (representada principalmente pelo médico alemão F.J. Gall, que teve de defender-se, pelo menos desde 1804, da acusação de materialismo)¹⁸ encontraram pela frente, na obra de 1807, uma teoria da actividade onde o ser humano é aquilo que faz e onde o conhecer científico exige ter presente e exprimir a necessidade interna do objecto. Decorre daí a ideia fecunda de uma assimilação cognitiva do real conduzida pelas acções interiorizadas do sujeito e que no sujeito se tornam determinações objectivas do pensamento e da linguagem, ou categorias. Creio ser precisamente essa a perspectiva de longo alcance que atravessa a *Fenomenologia* e que transporta consigo, em especial desde o capítulo VI, um sujeito humano universal que nas actividades humanas se conquista como sujeito.

Idêntica e nunca inteiramente a mesma de uma para outra estação (*Station*) dessa travessia, a certeza sensível é agora reconduzida, com a segunda proposição, ao lugar de origem desta última (cap. VI; secção B, «As Luzes»; subdivisão b, «A verdade das Luzes»). Essa recondução está formulada, não o esqueçamos, nos termos que são os do saber absoluto:

«*A coisa é eu*; de facto, neste juízo infinito a coisa é superada; ela nada é em si; ela só tem significação na relação, só *pelo eu* e *pela sua referência* a ele. – Este momento apresentou-se para a consciência na intelecção pura e nas Luzes. As coisas são simplesmente *úteis* e só são de considerar segundo a sua utilidade.»¹⁹.

Entretanto, a «consciência de si cultivada» (*gebildete Selbstbewusstseyn*) prossegue a clarificação que vai da apropriação útil à interiorização do saber do mundo histórico das Luzes, no limiar de um campo de outro saber, esse ilimitado no tempo, a partir das experiências cruciais da Revolução francesa e da filosofia alemã clássica. Mas importa agora, a concluir, situarmo-nos perante o passo acabado de citar e ver tão claro quanto possível o que nele se contém.

a) *A coisa é eu*: tratando-se, a meu ver, de um artifício de linguagem quanto à forma e de um pretendido efeito de inversão nos enunciados das duas proposições, não deixa de expressar-se neste artifício a homologia de sentido entre a génese conceptual do materialismo moderno e o pensamento da utilidade; entre o mundo das coisas (a produção da vida em sociedade) e o mundo em declínio de Antigo regime (a apropriação e a posse úteis como programa de Terceiro estado). Na subdivisão «A verdade das Luzes», já mencionada, um dos mais próximos correlatos de *a coisa é eu*, diz: «o pensar é *coisidade*, ou *coisidade é pensar*» (das *Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*)²⁰.

¹⁸ Hegel parece aludir a essa autodefesa de Gall em *GW* 9, p. 190. Ver informação bibliográfica sobre o assunto, *ibid.*, p. 505 sqq. (*Anmerkungen*).

¹⁹ «*Das Ding ist Ich*; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur *durch Ich* und *seine Beziehung* auf dasselbe. – Diss Moment hat sich für das Bewusstseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin *nützlich*, und nur nach ihrer Nützlichkei zu betrachten.» *Ibid.*, p. 423 sq.

²⁰ *Ibid.*, p. 313. Ver também: E. Chitas, «Descartes entre Hegel e Marx», in: L. Ribeiro dos Santos/P. Santos Alves/A. Cardoso (Coord.), *Descartes, Leibniz e a modernidade*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 451 sqq.

b) A coisa é superada porque um, alguns ou inumeráveis *eu* dela se apropriam, dela fruem ou a consomem. Que isso assuma a forma de um juízo chamado por Kant de infinito, no qual a coisa-sujeito é superada (ou suprimida: *aufgehoben*), isso traduz a indeterminação com que Hegel trata noutros lugares essa forma lógica, para ele redutível, segundo a quantidade, a juízos singulares, particulares e universais.²¹ Se o juízo infinito se extingue com a superação/supressão da *coisa*, isso só pode significar, parece-me, que a relação da *coisa* com o *eu* se extinguiu ela própria na apropriação daquela por este.

c) As coisas são simplesmente úteis: sirvam aqui os breves depoimentos de dois «philosophes» cujo pensamento Hegel conheceu bem (melhor o do segundo). Assim, escreve Helvétio logo na 1ª edição do seu *De l'esprit* (1758):

[A utilidade social] «é o princípio de todas as virtudes humanas, e o fundamento de todas as legislações. Ela deve inspirar o legislador, forçar os povos a submeterem-se às suas leis; por último, é a este princípio que é preciso sacrificar todos os sentimentos, até mesmo o sentimento de humanidade.»²².

Apesar de extremas à sua maneira, não se imaginaria, a julgar apenas por estas palavras, que o livro, anónimo, tenha sido levado à fogueira no ano seguinte, ao ter reunido contra si potências terrestres como o arcebispo de Paris, a Inquisição, o Parlamento de Paris e a Sorbonne (Faculdade de teologia), sob a égide apostólica de Clemente XIII, que havia proibido o livro em todas as línguas.

O segundo testemunho é uma imprecação de impaciência de Diderot, passada a escrito em 1769, endereçada a alguém que tardava em reconhecer a necessidade da aliança entre *esclarecimento e utilidade*:

«Maldito seja o impertinente que não se apercebe de que em nenhum tempo foram as luzes tão populares, e que esta popularidade só pode encaminhar-nos para alguma coisa de útil.»²³.

Tendo outrora estudado este assunto reportando-o também à obra de 1807, escrevia eu próprio há quase vinte anos: «A verificação de um tal atraso coincide por antecipação, em certa medida, com a análise do «Si passivo» (*passives Selbst*) por Hegel. Mas é possível ir mais longe quanto à função do pensamento da utilidade no desencadeamento da Revolução francesa segundo a *Fenomenologia*. Ao encaminhar a metafísica da utilidade para a culminação da «verdade das Luzes» (*GW 9*, em especial p. 312 sqq.) a interpretação de Hegel é coerente com o facto de que um dos movimentos determinantes na subdivisão seguinte («A liberdade absoluta e o Terror») é precisamente

²¹ Ver: G.W.F. Hegel, *Werke 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817*, Redaktion E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 23.

²² [L'utilité sociale] «est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à ses lois; c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous les sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité.» Cit. por: Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, trad., Moscou, 1959, p. 334.

²³ «Maudit soit l'impertinent qui ne s'aperçoit pas qu'en aucun temps les lumières ne furent aussi populaires, et que cette popularité ne peut nous acheminer qu'à quelque chose d'utile.» Diderot, *Oeuvres complètes*, éd. J. Assézat /M. Tourneaux, Paris, 1875 sqq., vol. VI, p. 373.

§ 9. A ontologia da Fenomenologia.

Como Hegel inauguralmente cuida de chamar a atenção, «a verdadeira figura [Gestalt] em que a verdade existe só pode ser o sistema científico dela.»⁷³. Trata-se, afinal, de uma decorrência tanto da sua condição estrutural de totalidade, como da sua captura originária por um «saber» destinado a dela dar conta.

Nesta medida, «o método» – despidido das suas usuais roupagens de instrumentalidade apenas exterior (em regime de abstracção acrescentada), e identificado com o proceder próprio da filosofia especulativa⁷⁴ – «não é senão a construção do todo [der Bau des Ganzen], erguida na sua pura entidade [Wesenheit].»⁷⁵.

Desvenda-se, nestes termos, o entrecho activamente dinâmico da própria *Phänomenologie*, bem como o programa filosófico alargado que se lhe encontra subjacente.

Há que surpreender o *caminho para a ciência*, e, do mesmo passo, conceber que a *ciência é um caminho*.

Por isso, Benedetto Croce, no seu afã anatomopatológico de discernir «o que está vivo» (*ciò che è vivo*) e «o que está morto» (*ciò che è morto*), insiste em que «a lógica da filosofia formou o campo próprio da actividade mental de Hegel»⁷⁶;

concebida» (*quod in se est, et per se concipitur*). Cf. Benedictus de SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, respectivamente, II, prop. VII, e I, defin. III; *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914³, vol. I, p. 77 e 37.

No quadro de uma crítica da metafísica moderna, Hegel é certamente levado a manifestar reticências várias quanto ao pensamento de Spinoza, designadamente, no que toca ao seu pendor para a «cousificação» da «substância» – trata-se de «a absoluta afirmação de uma coisa» (*die absolute Affirmation eines Dinges*), de «a unidade imóvel [ou imovida]» (*die unbewegte Einheit*) – em detrimento de um acentuar da sua «reflexividade», ou do seu «ser-para-si» (*Fürsichsein*), que permitisse elevá-la à condição de «Espírito». Veja-se, por exemplo: HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, II, 3, A, b; TW, vol. 5, p. 179.

No entanto, Hegel não deixa também de reconhecer que Spinoza é «o começo essencial de todo o filosofar» (*der wesentliche Anfang alles Philosophierens*), de onde a conhecida disjunção emblemática que formula: «ou spinozismo, ou [não há] filosofia nenhuma» (*entweder Spinozismus oder keine Philosophie*). Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 1, A, 2; TW, vol. 20, respectivamente, p. 165 e p. 163-164.

⁷³ «Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 14.

⁷⁴ Como Hegel refere, «a natureza do método científico» (*die Natur der wissenschaftlichen Methode*) apresenta como traços constitutivos: o «estar inseparado do conteúdo» (*von dem Inhalte ungetrennt zu sein*) e o «determinar a si [próprio], por si próprio, o seu ritmo» (*sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen*); é nesta conformidade que ele tem «na filosofia especulativa a sua exposição propriamente dita» (*in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 55.

Como é sabido, Hegel identificará, mais tarde, «o método» (*die Methode*), que se não limita a mera «reflexão exterior» (*äußerliche Reflexion*), com «o movimento do próprio conceito» (*die Bewegung des Begriffs selbst*), vindo, deste modo, enquanto «a alma de toda a objectividade» (*die Seele aller Objektivität*), a selar na sua própria modalidade a profunda vinculação do «conhecer» (*Erkennen*) e do «ser» (*Sein*). Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, III, 3; TW, vol. 6, p. 550-553.

⁷⁵ «die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 47.

⁷⁶ «la logica della filosofia formò il campo proprio dell'attività mentale di Hegel», Benedetto CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), IV; *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di Storia della Filosofia*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1967⁵, p. 55.

por isso, entre alguns outros estudiosos, Hans Friedrich Fulda, num artigo que quanto a esta matéria se tornou «clássico», suscita a pergunta pela «lógica» que preside ao membramento das estações em que a *Phänomenologie* consiste⁷⁷;

por isso, György Lukács, reconhecendo que «para Hegel só o Espírito *todo* tem uma história real» (*für Hegel nur der ganze Geist eine wirkliche Geschichte hat*), cura de pôr em evidência a unidade fundamental que enlaça «método» e «sistema»⁷⁸.

No entanto, esta *fenomenologia* de Hegel é, na realidade, *também* uma *ontologia* – decerto, não por aquilo que Hegel *tematizadamente* nos diz acerca do «ser», mas, basicamente, pelos respondimentos que multiplica à pergunta fundante da ontologia: que é «aquilo que é»? ou, na sua antiga formulação grega⁷⁹, τί ἐστὶ τὸ ὄν?

De boa mente admito, e sem dificuldades de maior, que esta minha afirmação pode não ser pacífica.

Com efeito, liminarmente, poderá parecer estranho falar de *onto*-logia em Hegel, quando tudo se dá e verte na moldura do *pensamento* (não na do «ser»), e o próprio Hegel confessa – acenando embora à tensão nele inscrita para a negatividade e para a mediação – que «o ser é pensar» (*der Sein Denken ist*)⁸⁰.

Pela minha parte, entendo que não estamos perante uma exclusão principial e liminar do registo «ontológico», mas, pelo contrário, que esta re-solução ou dissolução hegeliana do *ser* em *pensar* corresponde, precisamente, a uma modalidade – idealista, sem dúvida – de resposta à pergunta por «aquilo que é».

Insistirão outros, porventura, em que será despropositado o esforço por desentranhar uma ontologia deste escrito de 1807, quando o próprio Hegel distingue o movimento característico da *Phänomenologie des Geistes* – em que os momentos deste surgem «como figuras determinadas da consciência» (*als bestimmte Gestalten des Bewußtseins*) – e o proceder constitutivo da «ciência» (*Wissenschaft*), em que os diferentes «momentos» assomam agora «como conceitos determinados e como o movimento orgânico, em si próprio fundado, deles» (*als bestimmte Begriffe und als die organische, in sich selbst gegründete Bewegung derselben*)⁸¹, chegando mesmo a afirmar, no grande texto

⁷⁷ Cf. Hans Friedrich FULDA, «Zur Logik der Phänomenologie von 1807» (1966); *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, ed. H. F. Fulda e Dieter Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 391-425.

⁷⁸ «O método da “Fenomenologia” repousa sobre uma unidade dos modos de consideração histórico e sistemático, sobre a convicção de que entre a sequência lógico-metodológica das categorias, a consequência dialéctica delas umas a partir das outras, e o desenvolvimento histórico da humanidade subsiste uma profunda conexão interna.»; «Die Methode der “Phänomenologie” beruht auf einer Einheit der historischen und systematischen Betrachtungsweisen, auf der Überzeugung, daß zwischen logisch-methodologischer Abfolge der Kategorien, ihrer dialektischen Folge auseinander und der historischen Entwicklung der Menschheit ein tiefer innerer Zusammenhang besteht.»; LUKÁCS, *Der junge Hegel*, IV, III; W, vol. 8, p. 572.

⁷⁹ Lembremos que, segundo Platão, reportando-se à filosofia, «a ciência acerca de aquilo que é foi levada a conhecer como é aquilo que é»; «ἐπιστήμη ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν», PLATÃO, *República*, V, 477 b.

Ou, como Aristóteles também observa: «aquilo que antigamente, como agora e sempre se procura, e sempre deixa perplexo, [é]: que é aquilo que é?»; «τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν», ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 b 2-4.

⁸⁰ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 53.

⁸¹ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, DD, VIII; TW, vol. 3, p. 589.

subsequente, que «a ciência lógica» (*die logische Wissenschaft*) é que constitui «a metafísica propriamente dita ou filosofia especulativa pura» (*die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie*)⁸².

Tendo em conta que, como na própria *Phänomenologie* se pode igualmente ler, «este caminho para a ciência é ele próprio já [*schon*] ciência, e, assim, segundo o seu conteúdo [*nach ihrem Inhalte*] ciência da *experiência da consciência*»⁸³ – inclino-me, pela minha parte, a pensar que uma diferença no modo de exposição, e na plataforma a partir da qual ela é levada a cabo, não chega para apagar, ou para transferir em exclusivo para um outro contorno (para o domínio da «Ciência da Lógica»), aquilo de que em ambos os movimentos verdadeiramente é o caso: uma exigência de procurar conceber «aquilo que é» tal como é.

Pressinto, finalmente, que outros me poderiam dirigir ainda uma outra objecção.

Se a ontologia trata do *ser*, ela teria apenas que se limitar, em Hegel, a uma parcela muito pobre e muito restrita, já que, para Hegel, *Sein*, em sentido técnico, permanece prisioneiro da *imediatez* e da *coisificação*. Segundo uma formulação da *Wissenschaft der Logik*, «o ser [*das Sein*] é o imediato indeterminado»⁸⁴; na economia da *Phänomenologie des Geistes*, «a certeza sensível» (*die sinnliche Gewißheit*) dá-se apenas como «a verdade mais abstracta e mais pobre» (*die abstrakteste und ärmste Wahrheit*): «ela declara de aquilo que sabe apenas isto: ele é [*es ist*]; e a sua verdade contém somente o *ser* [*das Sein*] da coisa»⁸⁵.

Face a semelhante colocação documentada do problema, afigura-se-me que há que regressar à ponderação da raiz.

Mais do que perguntar pelo «ser» – ou pelo teor determinado que a essa noção (ou termo) é atribuído na semântica específica de uma doutrina particular –, a ontologia pergunta por «aquilo que é»; e, manifestamente, uma vez mais, a resposta hegeliana é a de que «aquilo que é» não se reduz ao que ele pensa sob a designação de *Sein*.

Em conformidade, subtendendo e animando, desde logo, a *Phänomenologie des Geistes*, encontramos, de facto, opções ontológicas determinadas e um pensar determinado da ontologia.

⁸² Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur ersten Ausgabe; TW, vol. 5, p. 16.

⁸³ «ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; TW, vol. 3, p. 80.

⁸⁴ «Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare», HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I; TW, vol. 5, p. 82.

⁸⁵ «Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, A, I; TW, vol. 3, p. 82.

É por isso que, criticando posições da «razão observante» (*beobachtende Vernunft*) e do materialismo do século XVIII acerca da realidade efectiva e do Espírito, Hegel afirma: «ele é não significa senão: ele é uma *coisa* [*Ding*]. Se o *ser* como tal, ou *ser-coisa* [*Dingsein*], é predicado do Espírito, a verdadeira expressão disso é que ele é tal, como *um osso*.»; «er *ist*, heißt selbst nichts anderes als: er ist ein *Ding*. Wenn das *Sein* als solches oder *Dingsein* von dem Geiste prädiert wird, so ist darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein solches wie *ein Knochen* ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, AA, V, A, c; TW, vol. 3, p. 259.

§ 10. «Aquilo que é».

Martin Heidegger, num seminário dedicado precisamente à *Phänomenologie des Geistes*, vem lembrar, com acerto, que «aquilo a que Hegel chama o ente [*das Seiende*] e o ser [*das Sein*] designamo-lo nós [entenda-se: Heidegger] pelas palavras: o “[existente] disponível [ao modo das coisas, *das Vorhandene*]” e a sua “disponibilidade” [*Vorhandenheit*].»⁸⁶.

Todavia, relembro eu, o *ser* – como tema e como problema –, em caso algum, se circunscreve à dimensão terminológica técnica por que é enunciado. Termos e conceitos destinam-se, também quanto a este tópico, a denotar e a expressar aquilo de que é o caso.

E, neste sentido, a chave para a hermenêutica do efectivamente pensado por Hegel não passa também despercebida ao próprio Heidegger, quando salienta que a *Fenomenologia* é «a maneira [*die Art und Weise*] como o próprio Espírito é. Fenomenologia do Espírito significa o *surgir* [*das Auftreten*], propriamente dito e todo, do Espírito. Perante quem? Perante ele próprio!»⁸⁷. Aquilo que no seu mostrar-se, e pensar-se, a si mesmo se dá, na história e na lógica do seu devir de mediação, é o *Geist*.

Ressalvadas todas as diferenças de embasamento e de acentuação na doutrina interpretativa, é, do mesmo modo, este vector fundamental que assoma na leitura de Hegel levada a cabo, por exemplo, por Jean Hyppolite. Retomando a articulação fulcral do *Geist* com a condição humana, que entrecruza toda a *Phänomenologie*, escreve: «Não é, então, o homem que diz mais ou menos exactamente o Ser, é o Ser que, no homem, se diz e se expressa.»⁸⁸.

Importa, por conseguinte, retomar a pergunta fundante: que entende Hegel, então, por «aquilo que é»?

A resposta hegeliana, tal como na *Phänomenologie des Geistes* se nos transmite, diz-nos que é «o Espírito que se sabe *a si mesmo*» (*das sich selbst wissender Geist*): «este movimento através e ao longo de si próprio constitui a sua realidade [efectiva]; aquilo

⁸⁶ «Was Hegel das Seiende und das Sein nennt, bezeichnen wir mit dem Worten: das “Vorhandene” und seine “Vorhandenheit”.», Martin HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), § 5, c; *Gesamtausgabe* (doravante: GA), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, vol. 32, p. 59.

Que algo «está disponível» (*vorhanden*) significa, na terminologia heideggeriana, que é «encontrável tal como [as] coisas» (*vorfindlich wie Dinge*). Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 33; Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972¹², p. 159.

Para a diferenciação, no marco de um pensar da «existência», entre *Dasein* e *Vorhandensein*, veja-se, por exemplo: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; ed. cit., p. 41-45.

⁸⁷ «*die Art und Weise, wie der Geist selbst ist. Phänomenologie des Geistes heißt das eigentliche und ganze Auftreten des Geistes. Vor wem? Vor ihm selbst!*», HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, § 3, b; GA, vol. 32, p. 34.

A mesma linha de abordagem transparece igualmente em textos posteriores: «Fenomenologia é aqui o nome para a existência [*Dasein*] do Espírito. O Espírito é o sujeito da Fenomenologia, não o seu objecto.»; «Phänomenologie ist hier der Name für das Dasein des Geistes. Der Geist ist das Subjekt der Phänomenologie, nicht ihr Gegenstand.», HEIDEGGER, «Hegels Begriff der Erfahrung» (1942-1943), *Holzwege*, GA, vol. 5, p. 201.

⁸⁸ «Ce n'est pas alors l'homme qui dit plus ou moins exactement l'Etre, c'est l'Etre qui en l'homme se dit et s'exprime.», Jean HYPOLITE, «Essai sur la “Logique” de Hegel» (1952); *Figures de la pensée philosophique. Écrits. 1931-1968*, IV, 7; Paris, Presses Universitaires de France, 1991², vol. I, p.159.

que se move é ele, ele é o sujeito do movimento, e ele é igualmente o próprio mover [das *Bewegen selbst*] ou a substância pela qual o sujeito passa.»⁸⁹.

É, por conseguinte, neste sentido que «o espiritual [das *Geistige*] somente é o [efectivamente] *real*»⁹⁰, ou que a condição do *Geist* é «ser o [efectivamente] real» (das *Wirkliche zu sein*)⁹¹.

Na esteira de uma *Lebensphilosophie* em reaquecimento, Herbert Marcuse, num estudo sob certos aspectos pioneiro de 1932, sustenta que «a “Fenomenologia do Espírito” é, de uma ponta à outra [durchaus], uma ontologia geral [eine allgemeine Ontologie], mas fundada no ser da vida [auf dem Sein des Lebens] na sua historicidade.»⁹².

Penso que podemos ir um pouco mais fundo.

A questão da «vida» (*Leben*) e da «vitalidade» (*Lebendigkeit*) conta-se, sem dúvida, entre os temas hegelianos mais recorrentes, e acciona dispositivos teóricos de inteligibilização a que amiúde recorre⁹³.

Aquilo que, porventura, se joga neste tabuleiro não é uma ressurreição avulsa de algum «animismo» primitivo (reciclado, agora, num figurino ontológico), nem uma transposição esquemática de embonecados expedientes vitalistas⁹⁴, mas um poderoso intento de pensar radicalmente a historicidade inerente a «aquilo que é».

A encadernação apresenta decerto o viso da matriz (idealista) de um pensar que subsume e transfigura o *ser* no elemento de um *saber*, que a comunidade humana dos seres racionais tem por destino *trabalhar* (na ordem prática do acontecer) e construir (na esfera re-flexiva da consciência).

⁸⁹ «diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; was sich bewegt, ist er, er ist das Subjekt der Bewegung, und er ist ebenso *das Bewegen selbst* oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 572.

⁹⁰ «Das Geistige allein ist das *Wirkliche*», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 28.

⁹¹ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 558.

⁹² «Die “Phänomenol. d. G.” ist durchaus eine allgemeine Ontologie, aber fundiert auf dem Sein des Lebens in seiner Geschichtlichkeit.», Herbert MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), II, 20; Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975³, p. 258.

⁹³ O «conceito absoluto» (*absoluter Begriff*) é-nos, com efeito, apresentado como «a essência simples da vida» (*das einfache Wesen des Lebens*), como «a alma do mundo» (*die Seele der Welt*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, A, III; TW, vol. 3, p. 132.

Do mesmo modo, a «vida» do «Espírito absoluto» consiste em «tornar-se [um] si mesmo [efectivamente] real, [em] reflectir-se em si, e [em] ser sujeito»; «wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflektieren und Subjekt zu sein», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 557.

Por outro lado, tenhamos igualmente presente que o tema da «vida» cruza, numa importante medida, os primeiros escritos de Hegel. No contexto de um aprofundamento da problemática filosófica suscitada pelo «mistério» da «Trindade», por exemplo, afirma-se a dado passo: «a conexão do infinito e do finito é, decerto, um segredo sagrado, porque esta conexão é a própria vida»; «der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist», HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800), *Der Geist des Christentums*; TW, vol. 1, p. 378.

⁹⁴ Diga-se, de passagem, que Hegel considera os pensamentos de Michel de Montaigne, de Pierre Charron ou mesmo de Niccolò Machiavelli como «uma filosofia da vida» (*eine Lebensphilosophie*), haurida «do círculo da experiência humana» (*aus dem Kreis der menschlichen Erfahrung*), cujo lugar, todavia, pertence mais ao âmbito da «cultura geral» (*allgemeine Bildung*) do que ao da filosofia propriamente dita. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, III, B, 5; TW, vol. 20, p. 48.

Neste horizonte, porém, a visão *ontológica* de Hegel assoma, como uma recusa, e como uma demanda.

Como a recusa em circunscrever o real à multiplicidade discreta dos entes determinados, que a experiência empírica na sua imediatez apresenta; como a demanda de perscrutar – forjando para tal o instrumentário de inteligibilidade julgado conveniente – a unidade *concreta*, tecida e entretecida de multiplicidade e de movência, que no seu desenvolvimento constitui a totalidade de «aquilo que é» no processo histórico do seu devir.

A esta luz somente cobram o seu genuíno sentido os muitos alertas que Hegel não deixa repetidamente de ir disseminando: «a essência absoluta [*das absolute Wesen*] que não é apreendida como Espírito é apenas o vazio abstracto [*das abstrakte Leere*], assim como o Espírito que não é apreendido como este movimento é apenas uma palavra vazia [*ein leeres Wort*].»⁹⁵.

Por isso, «o Espírito todo apenas é no tempo» – «der ganze Geist nur ist in der Zeit»⁹⁶.

Por isso, «a essência do Espírito» (*das Wesen des Geistes*) consiste em que «o seu ser é obra [ou feito, *Tat*] dele» – «sein Sein seine Tat ist»⁹⁷.

Por isso, «a tarefa da filosofia é conceber [*begreifen*] aquilo que é [*das was ist*], pois aquilo *que é* é a razão.»⁹⁸.

A recorrente equação hegeliana do «real» e do «racional»⁹⁹ – contrariamente ao que com demasiada frequência ainda nos é reverberado como se de *a* legítima interpretação se tratasse – não aponta a uma rasteira acomodação ao existente, nem a uma sofisticada absolvição da facticidade positiva. Bem pelo contrário.

«Conceber a razão» é também descortinar e promover os vectores de racionalidade – mesmo onde eles só são perceptíveis na sua «inverdade» ou na sua «irrealidade» (*Unwirklichkeit*)¹⁰⁰, isto é, entrelaçados com múltiplas positivities que os desfiguram.

⁹⁵ «das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstrakte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 559.

⁹⁶ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII; TW, vol. 3, p. 498.

⁹⁷ Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berliner Niederschrift der Einleitung (1820); TW, vol. 20, p. 480.

⁹⁸ «Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

⁹⁹ «Aquilo que é racional é [efectivamente] real; e aquilo que é [efectivamente] real é racional.»; «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.»

Nem sempre parece ser tido na devida conta que o próprio Hegel não deixa de sugerir expressamente que este princípio, mais do que destinado a representar uma consagração indiscriminada do existente (em qualquer uma das suas formas dominantes), é, pelo contrário, «o gonzo» (*die Angel*) em torno do qual gira «o iminente revolucionamento do mundo» (*die bevorstehende Umwälzung der Welt*). Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 24.

¹⁰⁰ Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, C; TW, vol. 3, p. 441.

Daí também o muito glosado apelo a «conhecer a razão como a rosa na cruz do presente»; «die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

Trata-se, por conseguinte, de um exercício, indispensável e exigente, de vigilância crítica. Como, na última lição que proferiu antes de morrer – e de que até nós chegaram alguns apontamentos tomados por David Friedrich Strauss, que se contava entre os auditores –, Hegel volta a insistir: «O que é [efectivamente] real é racional. Mas nem tudo o que existe [*was existirt*] é [efectivamente] real, o mau [*das Schlechte*] é algo de em si mesmo doente [*ein Gebrochenes*] e de nulo [*ein Nichtiges*].»¹⁰¹.

Por outro lado, «conceber a razão» não dispensa, antes impõe, uma tomada a cargo colectiva da «realização da razão» (*Verwirklichung der Vernunft*) – em que, designadamente, «a realidade [efectiva] da finalidade» (*die Wirklichkeit des Zwecks*) se converta na «finalidade do agir» (*Zweck des Handelns*)¹⁰².

Por maiores que sejam as cautelas (decorrentes da complexa e arriscada situação coeva na Alemanha), trata-se, pelo menos em esquisso, de um programa de transformação. Até porque, como a *Phänomenologie* já expressamente reivindica como condição incontornável: «A razão está, na verdade, realizada num povo livre [*in einem freien Volke*]»¹⁰³.

A lenda do «quietismo» de Hegel não passa disso mesmo – de uma lenda. Quando muito, será uma «legenda» aposta a uma fotografia de que se não conseguem animar os traços da realidade fluente que retrata, e em cuja escritura há que intervir.

Muito obrigado, pela vossa paciência – hegeliana...

Lisboa, Agosto e Outubro de 2007.

¹⁰¹ «Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich was existirt, das Schlechte ist ein in sich selbst Gebrochenes und Nichtiges.», HEGEL, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen; Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann Verlag – Günther Holzboog, 1974, vol. IV, p. 923.

Neste mesmo contexto problemático de uma discussão do equacionamento de «real» e de «racional», deparamos igualmente com uma chamada de atenção para que, de um modo considerável, subsiste «uma diferença entre mundo do fenómeno e realidade [efectiva]» (*ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit*), em: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, I, 3, A, 3; TW, vol. 19, p. 110-111.

¹⁰² Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, A, b; TW, vol. 3, p. 348.

¹⁰³ «In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, AA, B; TW, vol. 3, p. 266.

Lorenz B. Puntel
Munich

**THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT
AND THE UNITY OF HEGEL'S PHILOSOPHY: A SYSTEMATIC REAPPRAISAL¹**

Abstract

The lecture will start by asking the question how to explain the surprising fact that from the 1930s up to the present, Hegel's book, written in 1807, has deeply influenced and indeed has fascinated a significant number of philosophers. A tentative answer to this question will be given at the end of the lecture.

Important to the lecture is the fact that, within recent and contemporary philosophy, the term "systematic" has two different senses: the first is that of "non-historical" (= "systematic₁"), the second, that of "holistic, comprehensive" (= "systematic₂"). The expression "systematic" in the title of the lecture, is to be understood in both senses, but the two senses are combined in one way in Part 1 of the lecture, and in another way in Part 2.

Part 1 contains a non-systematic₁ and systematic₂ reappraisal of the *Phenomenology* in the sense of a reinterpretation of its inner architectonic and of its systematic₂ place within Hegel's mature system of philosophy. Part 2 presents some critical negative as well as positive considerations from a systematic₁₊₂ perspective. Negatively, Part 2 shows that given the aim[s] of the book, its phenomenological status is highly problematic in various respects, particularly concerning the conception of absolute knowing with which the book culminates and the logical dimension for which it is supposed to prepare the way. Part 2 also demonstrates, in opposition to positions held by many contemporary interpreters, that the work lacks inner coherence with respect both to method and to content.

¹ Sources for quotations from Hegel's main works employ the abbreviations given after the titles. *Phänomenologie des Geistes* (PhG). Hamburg: Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, 2006 reprint. (This edition relies on the critical edition of the *Phenomenology*, Volume 9 of Hegel's *Gesammelte Werke*, 1980; all page references to Hegel's work indicate first the pagination in the Philosophische Bibliothek and then, in square brackets, the pagination in the edition of the *Gesammelte Werke*. The *Sperrdruck* used in those editions has been converted into *italics*). *Wissenschaft der Logik*, 2 volumes (WL I, II), edited by G. Lasson. Hamburg: Meiner Verlag, 2nd edition, 1963. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Enz.). Edited by Fr. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Meiner Verlag, 6th edition, 1959.

Positively, the lecture attempts to show that a certain phenomenological idea in a sense somewhat similar to Hegel's could be accepted and elaborated within the structural-systematic philosophy the author presents in his book *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* (the German original edition appeared in 2006, the English translation is forthcoming in 2008).

Introduction

How to explain the surprising fact that from the 1930's up to the present, Hegel's book *Phenomenology of Spirit*, published in 1807, has deeply influenced and indeed has fascinated a significant number of philosophers? A tentative answer to this question can be given only at the end of this paper.

As a matter of fact, Hegel's *Phenomenology of Spirit* has not been deeply influential at all times since its publication in 1807. Seventy-three years thereafter, in 1880, the German philosopher Wilhelm Windelband wrote:

«[...] the generation that is able to understand the richness of this work is dying off. And it is to be feared that in the not too distant future no one will be able. Even now, those who have even read the book from beginning to end could probably be counted on the fingers of one hand»².

The main reason Windelband's appraisal of Hegel's first major work may be seen in the almost exclusive interest in Hegel's mature system of philosophy that dominated the interpretation and the critique of Hegel's philosophy during almost the entire first century after his death in 1831. This is decisively important because, as is shown later in this paper, the conception presented in the *Phenomenology of Spirit as such* is not an integral part of the system. As a result, the system and the *Phenomenology* differ quite significantly.

The situation slowly began to change only at the beginning of the 20th century, when Hermann Nohl published the first edition of *Hegels Theologische Jugendschriften* (1907)³ and Georg Lasson initiated a new edition of Hegel's works (1911). Despite these events, however, partial but intensive investigation of Hegel's early work did not begin in France and Germany until two decades later, in the 1930s. In France, the Russian-born philosopher Alexandre Kojève taught a famous course on Hegel's *Phenomenology* at the *École Pratique des Hautes Études* from 1933-1939. His reading of the work was based on the master-slave dialectic and on the concept of recognition (*Anerkennung*). He profoundly influenced French philosophers including Jean-Paul

² W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Vol. 2, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1880, 311. In the 7th and 8th edition of the volume, published in 1922, Windelband somewhat qualifies this pessimistic prediction by omitting the sentence, "And it is to be feared that in the not too distant future no one will be up to it." Twelve years after Hegel's death A. Trendelenburg wrote: "One should simply not talk so much about the *Phenomenology*. It is and remains a *liber laudatus magis quam lectus*." (A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*. Leipzig, 1843, 25)

³ English translation: *Hegel's Early Theological Manuscripts*, trans. T. M. Knox. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Os comentadores de Hegel tentaram interpretar o vocábulo «plástico» de diversas maneiras, que podem ser consideradas como variantes do sentido mais geral de «objectivo». Assim, por exemplo, o termo foi considerado como o contrário de «rígido»⁹, enquanto sinónimo de «especulativo»¹⁰ ou ainda como qualificando aquilo que «atribui uma forma» ou «adquire uma forma»¹¹. O termo foi também interpretado num contexto mais largo que reenvia à necessidade de uma intuição estética no saber¹². Parece-me possível afirmar que o significado de «plástico» congrega em si a noção de objectividade bem como a ideia de «modelagem», o que significa, aplicado ao contexto epistemológico, que a necessidade do conteúdo filosófico deve ser cabalmente exprimida (ou adquirir uma forma) na linguagem sem deixar margem para a expressão da subjectividade de uma «intenção» ou de um «querer dizer» (*meinen*) do sujeito. O problema assim posto pela proposição especulativa não parece ser de ordem «estética» no sentido em que a questão colocada não é a do carácter concreto que a proposição filosófica possui através de uma intuição que lhe possa fornecer um conteúdo¹³.

Podemos assim considerar que a exposição plástica da filosofia consiste em imprimir uma objectividade, em fornecer uma forma, na linguagem ao conteúdo filosófico, que se determina através do conceito e não passa por um «querer dizer» do sujeito. A partir da significação de «plástico» como objectivo no sentido lógico da «necessidade do pensamento» e não estritamente estético, a questão que se coloca é a de saber que consequências a exigência de plasticidade na exposição filosófica traz para a compreensão da proposição especulativa no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. O que quer dizer afinal “expor o pensamento na sua necessidade”? É possível desde já considerar que isso implica, numa proposição, que a relação dos termos estabelecida pela cópula é determinada de maneira necessária e objectivamente, ou seja, pelos termos da proposição e não pelo sujeito do conhecimento (o que se verifica, como veremos mais adiante, no comportamento da «raciocinação» em relação ao saber). Ora, a citação fornecida no início da primeira parte do presente artigo indicava que o carácter plástico da filosofia implicava a exclusão da relação comum entre os membros de uma proposição. A questão é a de saber o que distingue então a proposição especulativa ou filosófica da proposição dita “comum”.

⁹ *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, translation and running commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p.185.

¹⁰ Félix Duque, «Propuesta de lectura de la «proposición especulativa» de Hegel» in *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Barcelona, 1990, p. 58. O comentador reenvia para uma passagem da *Ciência da Lógica* (21: 18, 5-6), onde «plástico» é compreendido como um sinónimo de «silogístico».

¹¹ Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris, 1996, p. 22.

¹² No livro que Günter Wohlfart dedicou ao problema da proposição especulativa em Hegel, o autor interpreta a noção de «plástico» no contexto da necessidade de uma intuição estética. *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981, p.XII: «Der spekulative Begriff ist ohne die ästhetische Anschauung ebenso leer und sinnlos, wie die ästhetische Anschauung ohne den spekulativen Begriff blind ist» («O conceito especulativo é tão vazio e sem sentido sem a intuição estética como a intuição estética é cega sem o conceito especulativo.»).

¹³ Se «plástico» se devesse compreender no sentido de «concreto», a oposição que seria posta em relevo no prefácio seria a de plástico/abstracto.

Proposição especulativa e proposição comum

Em que é que consiste propriamente a maneira comum ou habitual de compreender a relação entre os dois termos de uma proposição?

Para poder responder a esta questão, convém notar, em primeiro lugar, que o termo «proposição» corresponde a uma tradução da palavra alemã «Satz», que reenvia, neste contexto, para uma unidade de discurso à qual corresponde a frase. Apesar de Hegel estabelecer uma distinção entre proposição e juízo (*Urteil*) noutros textos, essa distinção não parece ser relevante para o prefácio da FE. Hegel distingue a proposição do juízo, por exemplo, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Neste texto, o juízo é caracterizado pelo facto de exprimir algo a propósito de um sujeito que se encontra numa relação de universalidade (o predicado), enquanto que a proposição exprime apenas um estado, uma acção singular, etc.¹⁴ e é, enquanto tal, completamente subjectiva.

Esta caracterização não é pertinente para a FE¹⁵, pois a palavra «Satz» designa neste texto proposições que estabelecem uma relação entre o sujeito e o predicado compreendido como um universal. Por essa razão, a estrutura da proposição no prefácio da FE é «S é P». Enquanto proposições, a proposição especulativa e a proposição comum partilham a mesma estrutura.

A diferença entre a proposição comum e a proposição da filosofia situa-se na maneira de compreender a relação que se estabelece entre o sujeito e o predicado, ou seja, no significado que é atribuído à cópula do juízo. No caso da proposição comum, a relação estabelecida entre o sujeito e o predicado é uma relação de predicacão. A proposição especulativa, por sua vez, exprime uma relação de essência ou de natureza entre os membros da proposição.

A relação habitual entre as partes da proposição é posta em relevo por Hegel no prefácio através de um comportamento (*Verhalten*) ou de uma atitude da consciência que Hegel, como já evoquei precedentemente, designa por «raciocinação» e que pode ser caracterizada como um tipo de «pensamento representativo» (*das vorstellende Denken*)¹⁶. A «raciocinação» distingue-se do «pensamento conceptualizante» (*das begreifende Denken*)¹⁷ e constitui a figura da consciência que faz a experiência da ininteligibilidade dos textos filosóficos (*die Unverständlichkeit philosophischer Schriften*)¹⁸ no prefácio da FE.

A «raciocinação» é caracterizada pelo seu carácter formal e pela liberdade arbitrária do «Eu», sujeito do saber. Essa atitude em relação ao saber consiste em considerar o conhecimento seja como desprovido de consistência e, conseqüentemente, como susceptível de ser refutado e reduzido a nada (essa atitude constitui o aspecto negativo

¹⁴ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Suhrkamp-Werke 8, §167 (§116 na primeira edição), p. 319, (Tradução portuguesa: Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, volume I, tradução de Artur Morão, Lisboa, edições 70, 1988).

¹⁵ Por exemplo: PhG, p.46: «[...] daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjektes und Prädikats in sich schließt, [...]» (FE, p. 66: «[...] a natureza do juízo ou da proposição em geral, que inclui em si a diferença do sujeito e do predicado, [...]»).

¹⁶ *Ib.*, p. 45. (FE, p. 66).

¹⁷ *Ib.*, p. 44. (FE, p. 65. A tradução portuguesa comporta a expressão «pensar concipiente»).

¹⁸ *Ib.*, p. 47. (FE, p. 67).

do comportamento da «raciocinação» em relação ao saber), ou, na sua vertente positiva, como um saber que exprime uma atribuição de um acidente a um sujeito representado (*ein vorgestelltes Subjekt*)¹⁹ na proposição. O princípio da ligação ou da atribuição do predicado ao sujeito é aqui o próprio sujeito do saber. De facto, Hegel considera que, na «raciocinação», é o próprio sujeito do saber [o «Eu que sabe» (*das wissende Ich*)] que constitui a «conexão dos predicados e o sujeito que os suporta» (*das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt*)²⁰. O predicado na proposição comum, paradigma da proposição para a «raciocinação», é considerado como um acidente que é atribuído a um sujeito da proposição que, por sua vez, pode comportar outros acidentes. Da mesma maneira, o predicado pode qualificar outros sujeitos. A proposição comum não exprime assim uma relação de identidade.

Apesar de Hegel não fornecer nenhum exemplo de proposições comuns no prefácio da FE, é possível considerar que o filósofo designa com esta expressão a relação que é estabelecida entre substância e acidente, pois é segundo este paradigma que vários predicados podem ser atribuídos a um mesmo sujeito compreendido como uma «base fixa» ou, segundo uma expressão de Hegel, como um «sujeito no repouso». Neste caso, a proposição comum corresponde ao tipo de juízos de percepção como, por exemplo, «a rosa é vermelha». Neste juízo, o sujeito é um objecto singular que é posto em relação com um universal segundo a própria estrutura do juízo. O predicado vermelho é uma qualidade entre outras que pode ser atribuída a sujeitos diferentes da rosa, assim como o próprio sujeito (a rosa) possui vários predicados para além da cor vermelha. Por essa razão, a extensão do sujeito e do predicado não se sobrepõem.

Neste paradigma, a atitude do sujeito da raciocinação em relação à proposição comum distingue-se de outros tipos de comportamento da consciência pelo facto de revelar em que medida, na proposição comum, a relação entre substância e acidente é assegurada pelo sujeito do saber e não reside no próprio objecto. Esta intervenção do sujeito do saber na ligação exprimida pela cópula só é possível no caso de juízos como aquele que atribui uma qualidade a um objecto: o facto de a rosa ser vermelha não comporta nenhuma necessidade, pois não implica nenhuma determinação da cor a partir do conceito de rosa ou do sujeito da proposição. É o sujeito do saber que decide a conveniência ou inconveniência da atribuição do predicado (através de uma percepção que valida tal facto, por exemplo).

Ao contrário, a proposição especulativa exprime um movimento de identificação entre dois termos diferenciados como dois membros de uma proposição. Hegel afirma:

«Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern

¹⁹ Para o sujeito do saber enquanto «pensamento representativo», o sujeito da proposição não é um conceito, mas uma representação, ao contrário do que se deve verificar na exposição especulativa da filosofia. É por essa razão que a raciocinação é um «pensamento representativo». Este ponto tornar-se-á mais claro adiante.

²⁰ *Ib.*, p. 45-46 (FE, p. 66). De acordo com uma adição ao parágrafo 167 da *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* de 1830, a cópula «é» contradiz a ideia de que é o sujeito do saber que atribui um predicado a um objecto, pois ela exprime a ideia de que o predicado constitui uma determinação do conceito do objecto. Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Suhrkamp-Werke 8, §167, p. 319.

der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und [den Inhalt] ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Rasonnieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.»²¹

Assim, e como nos indica a citação precedente do texto de Hegel, o sujeito da proposição especulativa distingue-se do sujeito compreendido como uma «base fixa» de atribuição de predicados. Na proposição especulativa, o predicado não possui o significado de um acidente de uma substância, mas constitui a própria essência ou substância do sujeito. O exemplo dado por Hegel no prefácio da FE é o seguinte: «Deus é o Ser» (*Gott ist das Sein*)²². Nesta proposição, o «ser» não é considerado como um mero atributo de Deus, mas constitui a essência mesma de Deus. É por essa razão que Hegel sublinha a partícula «o» antes da palavra «ser»: o predicado não é um acidente e não possui consequentemente a forma de um adjetivo. O «predicado especulativo» (*das spekulative Prädikat*)²³ é um substantivo que exprime a essência do sujeito. Na concepção da relação entre o predicado e o sujeito como relação de determinação ou de movimento de identificação dos dois termos, é o próprio programa epistemológico de Hegel que está em causa e que o filósofo formula no prefácio com a fórmula, segundo a qual o absoluto deve ser pensado como sujeito²⁴. Assim, é o próprio paradigma epistemológico que exige uma reformulação do problema da verdade exprimida nas proposições filosóficas.

O facto de o sujeito da «raciocinação» ler a proposição filosófica segundo o paradigma da predicação explica, em parte, o carácter incompreensível das obras filosóficas de que este faz a experiência. Todavia, através do tema da experiência da incompreensibilidade das obras filosóficas, Hegel vai elaborar também uma crítica a uma certa exposição filosófica que recorre à linguagem da representação para exprimir um conteúdo filosófico e que não é, por esse motivo, «plástica».

A crítica da exposição filosófica

A questão que se coloca é a de saber em que é que consiste então exactamente a experiência da incompreensibilidade das obras filosóficas. Ela é descrita da maneira seguinte por Hegel:

²¹ PhG, p. 45. (FE, p. 66: «Enquanto o conceito é o próprio si mesmo do objecto, que se apresenta como o *seu devir*, o si mesmo não é um sujeito em repouso que, imóvel, suporta os acidentes, mas é o conceito que se move e que retoma em si as suas determinações. Neste movimento, aquele sujeito em repouso afunda-se; entra nas diferenças e no conteúdo, e constitui antes a determinidade, quer dizer, o conteúdo diferenciado e o seu movimento, em vez de permanecer frente a ele. O terreno firme que o raciocinar arguente tem no sujeito em repouso vacila, portanto, e só este mesmo movimento se converte no objecto»).

²² *Ib.*, p. 46. (FE, p. 67).

²³ *Ib.*, p. 49. (FE, p. 69).

²⁴ *Ib.*, p. 48: «Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; [...]» (FE, p. 68: «A proposição deve exprimir o que o verdadeiro é, mas ele essencialmente é sujeito;»).

«Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Akzidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit recht, weil sienich mehr als prädikate und akzdenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjekt anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten.»²⁵.

Nesta passagem, a experiência do carácter incompreensível da proposição é designada através da palavra alemã de «*Gegenstoß*», que implica, neste contexto, que algo contradiz a maneira da consciência de abordar a proposição. De facto, a forma dual da proposição suscita uma determinada expectativa da consciência relativamente ao que é exprimido pela proposição. A consciência espera que a proposição exprima uma diferença entre os seus dois membros, sujeito e predicado. Ora, a proposição especulativa exprime uma identidade.

De acordo com o paradigma da proposição comum, o sujeito da raciocinação espera encontrar um predicado na proposição, cujo critério de atribuição reside no sujeito do saber. Ele espera, desta maneira, poder voltar a si mesmo a partir do predicado. Todavia, no caso da proposição especulativa, o predicado constitui a própria substância do sujeito. É por essa razão que a raciocinação experiencia um “choque em retorno” (*Gegenstoß*), um “bloqueamento” ou “travagem interior” (*innerliche Hemmung*)²⁶. Neste caso, o sujeito da raciocinação não compreende qual é o critério de determinação da relação entre o sujeito e o predicado e faz a experiência de uma dissolução do sujeito da proposição enquanto «base fixa» e de uma contradição entre a forma dual da proposição e o conteúdo exprimido de uma identidade.

Contudo, segundo Hegel, a experiência da incompreensibilidade realizada pela consciência não se deve apenas ao facto de esta última se encontrar ligada à estrutura dual da proposição e ao paradigma da substancialidade, mas o carácter incompreensível da proposição pode também ser favorecido por um certo defeito da própria exposição filosófica. Este defeito consiste no facto de o filósofo não exprimir completamente o movimento de identificação do sujeito e do predicado na linguagem, ou seja, não expor o movimento do conceito na sua totalidade, o que significa que ele não fornece a prova (*Beweis*). Neste contexto, a exposição filosófica favorece a leitura da proposição especulativa segundo o modelo da proposição comum²⁷. Hegel afirma deste modo:

²⁵ *Ib.*, p. 45. (FE, p. 66: «O pensar representativo, porque a sua natureza é seguir os acidentes ou predicados e, com razão, ultrapassá-los, porque não são mais do que acidentes e predicados, é travado no seu avançar quando aquilo que na proposição tem a forma de um predicado é a própria substância. Ele sofre, para representá-lo assim, um ricochete. Começando a partir do sujeito, como se este permanecesse como base, ao ser o predicado antes a substância, encontra o sujeito convertido no predicado e, por conseguinte, superado; e, assim, o que parece ser predicado tornou-se uma massa total e independente, e o pensar não pode vaguear livremente, mas é sustido por este peso.»). Em vez de traduzir a palavra alemã «*Gegenstoß*» por «ricochete», proponho uma tradução mais literal através da expressão «choque em retorno».

²⁶ *Ib.*, p. 48. (FE, p. 68).

²⁷ De facto, a questão do carácter incompreensível dos textos filosóficos implica, no prefácio da FE, uma dupla crítica: por um lado uma crítica à própria consciência, por outro lado uma crítica à exposição

«In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung [sein], sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung.»²⁸.

Neste contexto, a raciocinação revela uma contradição interna, existente no próprio discurso filosófico, entre aquilo que este discurso quer ou intenta dizer (*meint*) e o que ele de facto diz (*sagt*). O que o filósofo quer exprimir é a unidade do conceito que implica uma mediação, mas ele apenas enuncia a identidade como algo de imediato. De facto, a contradição da proposição especulativa consiste em querer exprimir um conteúdo filosófico, que necessita de uma mediação, através de uma única proposição que, devido à sua unilateralidade, não é apta a exprimir a mediação. Para resolver esta contradição, o filósofo que tenta exprimir o conteúdo filosófico ou a verdade numa única proposição recorre à linguagem da representação em vez de expor o conceito.

De facto, segundo Hegel, as contradições da proposição especulativa encontram-se ligadas à linguagem que é utilizada para exprimir o conteúdo filosófico. Como o sujeito filosófico *quer* expressar ou *antecipa* o movimento necessário de determinação recíproca do sujeito e do predicado²⁹ sem o exprimir, o filósofo vai recorrer a um «nome» em vez de utilizar um «conceito» para designar o sujeito da proposição. Por exemplo, em proposições como «Deus é o Eterno» (*Gott ist das Ewige*), a palavra «Deus» não é um conceito como «Absoluto» e é apenas o predicado «Eterno» que fornece um significado a este nome. «Deus», enquanto sujeito da proposição, é um sujeito *imóvel*, fixo, que não determina o predicado. O facto de o filósofo dizer «Deus» implica que este intenta exprimir a verdade como sujeito, ou seja, como algo que implica um movimento de

filosófica. Parece-me que a questão da incompreensibilidade da filosofia na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* é apenas abordada do ponto de vista da insuficiência da consciência. Hegel atribui assim a incompreensibilidade das obras filosóficas, por um lado, à falta de hábito (*Ungewohntheit*) a pensar de maneira abstracta e, por outro lado, à impaciência (*Ungeduld*) da consciência por ver o pensamento exposto na forma da representação. Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Suhrkamp-Werke 8, §3, p. 44.

²⁸ PhG, p. 47-48. (FE, p. 68: «Na realidade, o pensar não especulativo também tem o seu direito, que é válido, mas a que não se atende no modo da proposição especulativa. Que a forma da proposição seja superada, não deve acontecer só de uma maneira *imediate*, por intermédio do simples conteúdo da proposição. Mas este movimento oposto deve expressar-se; ele não deve ser unicamente aquela travagem interior, mas este retornar do conceito em si tem de ser *apresentado*. Este movimento, que constitui aquilo que outrora a demonstração devia efectuar, é o movimento dialéctico da própria proposição. Só ele é o especulativo *efectivo*, e só a sua expressão é a apresentação especulativa.»).

²⁹ *Ib.*, p. 17: «Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott ist das Ewige*, oder die moralische Weltordnung oder die Liebe u.s.f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt.» (FE, p. 47: «A necessidade de representar o absoluto como *sujeito* serviu-se das proposições: *Deus é o eterno*, ou a ordem moral do mundo, ou o amor, e assim por diante. Em tais proposições o verdadeiro está só posto directamente como sujeito, mas não se apresenta como o movimento do reflectir-se em si mesmo.»).

auto-reflexão e de autodeterminação. Contudo, na palavra «Deus», essa ideia encontra-se apenas representada, pois não há nenhuma necessidade de considerar que Deus é o Eterno, o que significa que a necessidade exprimida é determinada apenas pelo sujeito do saber. A unilateralidade da proposição encontra-se ligada a este recurso à linguagem da representação, na medida em que o conceito enquanto sujeito não se deixa exprimir cabalmente numa única proposição³⁰.

Antes de considerar o problema colocado pela proposição especulativa, Hegel critica no prefácio a ideia de que uma única proposição possa ser o “lugar” da verdade³¹. Através desta crítica, Hegel parece sobretudo visar a chamada «filosofia da identidade» de Schelling, que, ao pretender exprimir uma verdade relativamente ao absoluto numa proposição que enuncia o absoluto como identidade do sujeito e do objecto, necessita de recorrer à subjectividade do próprio filósofo, ou seja, a uma «intuição interior» (*innres Anschauen*) ou «intuição intelectual» que seja capaz de fornecer uma compreensão do significado da proposição.

Enquanto Schelling exprime, por vezes, uma certa desconfiança em relação à possibilidade da linguagem exprimir de forma adequada o conteúdo filosófico, Hegel considera, ao contrário, que as contradições da proposição filosófica não se prendem com o facto de a linguagem não poder exprimir o conteúdo filosófico, mas devem-se ao facto de, na proposição especulativa, não haver linguagem suficiente³². A solução do problema da exposição do conteúdo filosófico é, deste modo, o recurso a uma unidade mais ampla do discurso, onde o próprio movimento de identificação da cópula pode ser cabalmente exprimido. Hegel opõe no prefácio da FE o modelo unilateral da proposição única à “prova dialéctica”, que pode ser interpretada como correspondendo ao silogismo hegeliano³³.

Para ilustrar a ideia de um movimento (que é um movimento de determinação) integrado na própria linguagem e que produz a «demonstração dialéctica», Hegel recorre a uma comparação com o ritmo³⁴:

³⁰ Estas análises de Hegel no prefácio reproduzem a dialéctica entre *gemeint* e *gesagt* do primeiro capítulo da FE.

³¹ PhG, p. 30: «Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nicht anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch unmittelbar gewußt wird, bestehe» (FE, p. 55: «O *dogmatismo* do modo de pensar no saber e no estudo da filosofia não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição, que é um resultado fixo, ou também, que se sabe imediatamente.»).

³² Deste modo, a crítica hegeliana visa também o tema do inefável (*das Unsagbare*), que Hegel abordará de novo no primeiro capítulo da FE. O inefável é exactamente aquilo que não é exprimido na linguagem, mas que constitui uma “opinião” ou “intenção” (*die bloße Meinung*). O carácter plástico da exposição filosófica exclui a ideia de algo de inefável, na medida em que todo o conteúdo filosófico adquire uma forma na linguagem.

³³ PhG, p. 48: «Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; [...]» (FE, p. 68: «Sobre isto pode-se recordar que o movimento dialéctico tem igualmente proposições como suas partes ou elementos; [...]»).

³⁴ A comparação entre a exposição filosófica e o ritmo deu azo a várias interpretações. Alguns comentadores vêem aqui uma referência à música. Cf. por exemplo G. Wohlfahrt, *Der spekulative Satz*, Berlin, 1981, p. 198-298. Por sua vez, Werner Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt, 1967, p. 16, nota 10 considera que a comparação se refere mais à prosódia que propriamente à música.

«Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörende Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente statt findet. Der Rythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjektes und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Akzent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädikat die Substanz ausdrückt, und das Subjekt selbst ins Allgemeine fällt, ist die Einheit, worin jener Akzent verklingt.»³⁵.

Através da comparação com o ritmo, Hegel pretende fornecer uma imagem daquilo que deve ser a relação entre a diferença dos termos na proposição e a unidade que é exprimida ao nível do conteúdo da proposição. A unidade enquanto negação da diferença deve assim ser enunciada (*ausgesprochen*) ou exposta (*dargestellt*)³⁶, ou seja, a filosofia deve fornecer a demonstração filosófica (*der philosophische Beweis*), que é o movimento de diferenciação interno do conceito.

Conclusão

O termo «plástico» no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* reenvia assim para um problema epistemológico num duplo sentido: 1) «plástico» significa «objectivo», distinguindo-se de «subjectivo». Enquanto que, no paradigma da raciocinação, é o sujeito do saber que estabelece a ligação entre o sujeito e o predicado da proposição (ou seja, o «x» do juízo encontra-se no próprio sujeito do conhecimento), a exposição plástica da filosofia implica que o «x» se encontra no próprio discurso filosófico, na medida em que este exprime a determinação do conceito a partir do próprio conceito; 2) «plástico» significa «dar forma» ou «adquirir forma» e, na medida em que o termo qualifica a exposição filosófica, ele opõe-se à «linguagem da representação» que não exprime cabalmente o conteúdo filosófico do conceito. A linguagem do conceito não é uma linguagem que mostra (*zeigt*) ou indica, mas deve ser uma linguagem que demonstra (*beweist*). Neste contexto, o termo «plástico», implica que o conteúdo é exprimido na linguagem e não é apenas objecto de uma intenção do sujeito que formula a proposição.

³⁵ PhG, p. 46. (FE, p. 67): «Este conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói é semelhante ao conflito no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanço e da unificação de ambos. Assim também na proposição filosófica a identidade do sujeito e do predicado não deve anular a diferença destes, que a forma da proposição exprime, mas a sua unidade deve surgir como uma harmonia. A forma da proposição é a aparição do sentido determinado ou é o acento que distingue o seu cumprimento; mas que o predicado exprima a substância, e que o próprio sujeito caia no universal, é a *unidade* em que aquele acento se extingue.»). Convém aqui notar que Hegel afirma no prefácio da FE que a necessidade lógica constitui aquilo que releva da razão (*das Vernünftige*) e que o ritmo da totalidade orgânica é propriamente o especulativo. A ideia de ritmo encontra-se ligada à noção de movimento do conceito e, consequentemente, refere-se às etapas que marcam a determinação do conceito. Essas considerações vão no sentido da interpretação de «plástico» como «objectivamente necessário».

³⁶ *Ib.*, p. 48. (FE, p. 68).

A ideia de uma prova ou validação do discurso filosófico a partir de um conteúdo não tautológico do conceito fornece uma resposta ao problema colocado por Kant relativamente à possibilidade de uma metafísica. A cópula «é» do juízo é determinada pelo próprio conceito sem que o juízo seja puramente formal³⁷. Todavia, a resposta de Hegel à questão da possibilidade da metafísica implica uma posição ontológica: o conceito não é apenas uma categoria do entendimento humano (como é o caso na filosofia kantiana), mas constitui as coisas elas mesmas. A questão será então de saber em que medida a posição ontológica que se encontra no horizonte da reflexão metodológica de Hegel pode fornecer uma justificação dela mesma.

³⁷ Hegel afirma numa adição ao §238 da *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia* que o método filosófico é ao mesmo tempo analítico e sintético.