

António Marques

# A RAZÃO JUDICATIVA

ESTUDOS SOBRE KANT

IMPrensa NACIONAL-CASA DA MOEDA

*Título:* A Razão Judicativa  
Estudos sobre Kant

*Autor:* António Marques

*Edição:* Imprensa Nacional-Casa da Moeda

*Concepção gráfica:* Departamento Editorial da INCM

*Tiragem:* 800 exemplares

*Data de impressão:* Agosto de 2004

*ISBN:* 972-27-1238-1

*Depósito legal:* 214 384/04

Para a CONCHA,  
abrigo do meu *Gemüt*

A via da *crítica* é a única que ainda se encontra aberta.

KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 884.

## PREFÁCIO

*Hoje são vários os filósofos que se reclamam de Kant, ou de uma «maneira kantiana de pensar», sem que tal signifique um retorno a Kant, no sentido da reconstituição de um movimento neokantiano, mais ou menos canónico. Pode-se dizer que uma maneira kantiana de pensar se encontra dispersa na filosofia actual e que, de forma mais ou menos explícita, a sua filosofia é usada como inspiração metodológica, fonte de recursos conceptuais ou até como mero artifício retórico. Não deixa de ser curioso que se considere normal que alguém hoje reivindique ainda um modo de pensar kantiano e, como ainda há pouco lembrava Alain Renault, «enquanto ninguém se diz já, a não ser por jogo, coquetterie ou provocação, ‘platónico’ ou ‘cartesiano’, ainda que haja historiadores especialistas de Platão ou especialistas de Descartes, há certamente especialistas de Kant, mas encontram-se também ‘kantianos’ sem ser nas cadeiras de história de filosofia» (Renault, 1997, p. 12). Por outro lado, de um modo geral, autores que, hoje, reivindicam a maneira kantiana de pensar para tópicos importantes das suas filosofias, não deixam de sublinhar as suas diferenças insuperáveis em relação a Kant. Pensemos em autores como P. F. Strawson, Dieter Henrich, Habermas, Rawls ou Putnam. Qualquer deles se reconhece explicitamente devedor do legado conceptual e metodológico de Kant e, no entanto, todos eles se afastam em pontos importantes e estruturantes da sua filosofia. Uns rejeitam, quer a distinção entre coisas em si incognoscíveis e fenómenos, quer a concepção de um sujeito como unidade transcendental e, por isso, condição de conhecimento e acção, quer a relação de dependência entre autonomia moral e liberdade política. É pois curiosa esta atitude que caracteriza tão fortemente o pensamento contemporâneo ligado a Kant: a apropriação que fazem da sua filosofia é selectiva e por isso dificilmente se poderá reconstruir os laços de família dos «kantismos» diversos da actual cena filosófica. Tal situação não contraria o que, no entanto, parece ser um dado*

óbvio para quem observe com alguma atenção essa cena: a presença de Kant é intensa e recorrente e parece justamente ocorrer a par do declínio do anti-humanismo que invadiu as culturas e as filosofias europeia e americana (sobretudo aquelas primeiras) nas última quatro décadas do século xx. É por isso tão curioso que este recrudescimento do que chamamos «a maneira kantiana de pensar» se processe de uma forma ambígua e, por vezes, quase contraditória em relação à própria matriz que lhe dá origem.

Sendo difícil, ou até impossível, reconstruir um edifício coerente de filosofias kantianas, é no entanto possível reconhecer nessa heteróclita família uma vis rationis, uma espécie de dinâmica da racionalidade. Mas precisamente porque a referência é o modo kantiano de pensar, porque as diversas maneiras de pensar segundo Kant sugerem uma matriz comum, ainda que porventura irrecuperável, pareceu-nos ser tarefa filosófica interessante tentar reconstituir essa matriz. O que nas páginas que se seguem se propõe não é propriamente um retorno a Kant, mas a reconstituição dos elementos dispersos de um modelo de racionalidade que permite os diversos retornos a que hoje assistimos. Tal reconstituição foi a parte mais importante da nossa pesquisa filosófica desde há alguns anos até hoje, e por isso achámos por bem apresentá-la nos seus traços mais impressivos e aplicáveis na actual paisagem filosófica. Sobretudo neste momento, em que Kant é lido cada vez mais por interpostos textos e autores, será altura propícia de saltar por cima dos presentes retornos a Kant, para, sem os esquecer, revisitá-los e afinal recuperar ou tentar recuperar o que é verdadeiramente de Kant. O interesse de tal tarefa poderia confundir-se com a pretensão abusiva de descobrir o verdadeiro Kant para além das interpretações erróneas que hoje se vendem no mercado da filosofia. Não é disso que se trata, até porque os autores que referimos, e que mais à frente se discutirão, não pretendem, eles próprios, ter reconstituído o Kant verdadeiro. Como já dissemos, a sua relação com Kant é, por assim dizer, selectiva e por isso as referências que fazem da sua filosofia é sobretudo instrumental. Por isso a procura de uma matriz suficientemente clara tem o grande interesse de verificar se será ainda possível pensar «à maneira de Kant», sem essa instrumentalização. Os textos que servem de base a este livro convergem nessa tarefa e no seu conjunto acabam por reunir as peças que nos permitem falar numa matriz kantiana da filosofia, a qual não representará mais do que a resposta à pergunta: o que é a razão segundo Kant? De certa forma só a consideração global do sistema crítico, constituído pelas três grandes Críticas da razão teórica, prática e do juízo, permite delinear a resposta. Em particular é o lugar privilegiado da terceira Crítica, sobre a faculdade de juízo que, numa inquirição retrospectiva, acaba por reconstruir mais

*solidamente a razão segundo Kant. Veremos no segundo capítulo como se deve entender a consolidação definitiva de uma imagem da razão que é sobretudo judicativa. A actividade da razão não é separável do exercício do juízo, ou melhor de uma teoria do exercício do juízo. A razão expõe-se linguisticamente sob a forma do juízo, o que desde cedo Kant percebeu ao retirar (deduzir) os conceitos maiores do pensar das formas paradigmáticas do juízo. Mas é na Crítica da Faculdade do Juízo<sup>1</sup> que a razão judicativa adquire toda a complexidade, com a descoberta de uma forma peculiar de juízo, a que ele chamou reflexivo. Este não adquire a sua peculiaridade mediante uma qualquer forma lógica, mas sim por meio da sua forma transcendental, isto é, da relação daquilo que é objecto de juízo com as faculdades de conhecimento do sujeito. Como reconhecer então esse tipo tão crucial, mas ao que parece tão «camuflado» de juízo? Kant propõe um modo simples de o identificar: nele o conceito (universal, regra) não se aplica automaticamente às coisas particulares (quando, por exemplo, digo que o calor dilatou aquele corpo), pelo contrário o conceito é descoberto com vista à sua aplicação às coisas particulares de que partimos (quando afirmo que aquele movimento de corpos é belo ou que possui uma finalidade que ainda não conheço).*

*O primeiro capítulo tem o objectivo de redefinir o essencial do projecto filosófico de uma razão crítica, seja por contraste com outros programas filosóficos que designámos «programas de racionalidade absoluta», seja apresentando a forma específica de argumentação e prova que é específica da filosofia de Kant. O segundo capítulo mostra como é crucial na razão segundo Kant o conceito de reflexão transcendental e descreve as suas funções, sublinhando o papel central da Crítica da Faculdade do Juízo. O terceiro capítulo reconstitui o que será o programa de uma estética e o quarto o de uma política com base no juízo reflexivo. Mais uma vez é a terceira Crítica que fornece as pistas e os métodos para a definição desse programa e no fim pensamos ter demonstrado que a racionalidade crítica kantiana, nos seus diversos domínios, teórico, prático ou estético, se exprime privilegiadamente numa forma judicativa e reflexiva.*

*O presente livro integra, com pequenas alterações, um conjunto de ensaios que marcam o nosso percurso filosófico desde 1985. A sua con-*

---

<sup>1</sup> Citada no corpo do texto, *CFJ*, seguido do número de página da 2.<sup>a</sup> edição, B, de 1793, reed. da Academia de Berlim como vol. v da *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1968.

*xão coerente apenas foi possível porque em todos eles, de diferentes formas, procurámos identificar o carácter distintivo, o génio e a absoluta contemporaneidade de Kant. São os seguintes os referidos ensaios:*

- «O constitutivo e o regulador em Kant do ponto de vista de uma teoria do esquematismo», in *Análise*, 2, 1.º, Lisboa, 1985;
- «As nações como mediações entre o racional e o natural», in *Prelo*, 9, Lisboa, 1985;
- «L'argumentation kantienne dans la déduction transcendentale», *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress*, Walter de Gruyter, Mainz, 1992;
- «Razão/racionalidade», in *Enciclopédia Einaudi*, INCM, Lisboa, 1997;
- «Objecto/objectividade», in *Enciclopédia Einaudi*, INCM, Lisboa, 1997;
- «Reflection and fiction in Kant's aesthetics», in *Kant's Aesthetics*, org. Herman Parret, W. de Gruyter, Berlim, 1998;
- «The power of judgment and the problem of mediation in political thought», in *A Ética e o Futuro da Democracia*, Colibri, Lisboa, 1998;
- «What the concept of Gemüt brings to the concept of rationality in the kantian third critique», *Akten der Internationalen Kant-Kongress*, Walter de Gruyter, 2001.



I

A RAZÃO, AS SUAS PROVAS  
E O NASCIMENTO DO MUNDO OBJECTIVO

## 1. A razão crítica face aos programas da razão absoluta

Apesar de o século XVIII ter assistido, seja qual for o ponto de vista que escolhermos, a importantes esforços de limitação das pretensões da razão, quer através da naturalização das suas funções, quer simplesmente pela restrição destas a uma operacionalidade secundária e não essencialmente criativa — a verdade é que, logo na viragem para o século seguinte, a filosofia europeia, particularmente a alemã, recupera sem inibições a linguagem de uma racionalidade absoluta e fundante. Dir-se-á mesmo que é a ultrapassagem da crítica realizada por uma razão que se limita a si mesma sob a forma de uma autocrítica, a qual alcança a sua forma paradigmática no criticismo kantiano, que passa a constituir o programa propriamente dito daqueles sistemas filosóficos do idealismo e do romantismo do século XIX. Estes ou expõem um ponto de vista que é o da consciência eliminadora de qualquer resto de passividade, ou expõem-se a si mesmos no que será a linguagem da razão, a qual é por sua vez a plena maturidade do espírito que já é capaz de se compreender genética e estruturalmente. Mesmo que para isso seja necessário reabilitar antigas faculdades e operações que ingenuamente o criticismo pensara ter definitivamente enterrado.

Não se poderá compreender, pois, as mais importantes ou, se quisermos, as mais exacerbadas representações que a cultura ocidental fez da sua especificidade e da sua diferenciação absoluta, sem um atento olhar sobre algumas categorias mais exemplares daqueles sistemas. Convirá pois avaliar a estrutura de tais «*programas da racionalidade absoluta*», de forma a posteriormente se poder compreender, quer a possibilidade de programas alternativos e concorrenciais de racionalidade, quer o alcance e a natureza

de programas que apostam no inverso absoluto dos «programa de racionalidade absoluta», isto é, na crítica radical da razão. Tais programas são facilmente identificáveis com os sistemas filosóficos mais representativos do idealismo alemão, sobretudo com o de Hegel, o qual usaremos como verdadeiro *case study* de um «programa de racionalidade absoluta». Atente-se desde já na tripla caracterização proposta por Herbert Schnädelbach de um programa deste tipo: 1) a unidade do *ser e do pensar* no Absoluto, 2) a unidade do *verdadeiro, do bom e do belo* no Absoluto, e 3) a ciência do Absoluto como *sistema filosófico* (cf. Schnädelbach, 1983, pp. 19 e segs.).

Desde logo a contribuição de Fichte para a constituição de um «programa de racionalidade absoluta» é notável, e vale a pena determo-nos nalguns dos aspectos deste tipo específico de racionalismo que é também uma forma de idealismo radical, o qual parte de uma filosofia da consciência que concebe esta como maximamente criadora. Fichte terá pensado, pelo menos nalguns dos seus primeiros escritos, que a sua filosofia continuava e completava a kantiana, tal como é claramente afirmado, por exemplo, na *Wissenschaftslehre* (primeira introdução) de 1797: «já várias vezes afirmei e repito-o uma vez mais que o meu sistema não é senão o kantiano; isto significa que ele contém a mesma perspectiva das coisas, mas é no que respeita ao método totalmente independente da exposição de Kant» (Fichte, 1971, vol. I, p. 420). No entanto o «programa de racionalidade absoluta» de Fichte não escolhe sintomaticamente, como linha de desenvolvimento do seu idealismo, problemas como a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, a dedução de quaisquer categorias da espontaneidade ou a questão da dialéctica dos conceitos da razão, pelo menos no sentido em que Kant entendia a tarefa da dedução transcendental na *Crítica da Razão Pura (CRP)*<sup>1</sup>, isto é a demonstração da necessária relação de certas formas *a priori* com o empírico (ver, por exemplo, na *CRP*, parágrafos 13 e 14 da «Analítica dos Conceitos»). Qualquer destas direcções poderia ser eleita, no entanto a direcção escolhida vai ser o *eu* transcendental e o ponto de vista superior e *pivot* do seu «programa de racionalidade absoluta» representará uma compreensão mais essencial do que a kantiana da

---

<sup>1</sup> Citada no corpo do texto, *CRP*, seguido do número de página da 2.<sup>a</sup> edição, B, ed. pela Academia de Berlim como vol. III da *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1968.

vida desse eu que Kant definira como uma mera condição de possibilidade da experiência, na medida em que acompanha as representações, as quais, em virtude desse acompanhamento, são consciencializadas como *minhas*. No parágrafo 16 da mesma secção da *CRP*, Kant apresenta como primeiro princípio possibilitante da experiência: «O *eu* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim» (*CRP*, B 132).

Deste princípio de uma apercepção transcendental retira Fichte consequências que Kant não teria conscientemente desenvolvido. Desde logo para quem observe correctamente o eu e os processos que lhe correspondem deve tornar-se evidente que, por um lado, ele é espontaneidade e, por outro, que a *unidade entre* o acto de pensar e os objectos pensados é condição omnipresente de toda essa dinâmica. O tema das investigações de Fichte irá deste modo concentrar-se neste tipo de constatações, atendendo mesmo que aquilo que se lhe oferece na vida da consciência são precisamente factos e não simples deduções realizadas por mera reflexão. Qualquer representação da consciência empírica, que deve em primeiro lugar obedecer, segundo a forma, à identidade  $A = A$ , terá que pressupor a identidade eu = eu como identidade mais original e não simplesmente formal. Colocar a identidade, a persistência ou continuidade de A, é um acto que requer a unidade anterior do eu. «Que A seja para o eu ajuizante simplesmente e apenas por causa do seu ser posto (*Gesetzseins*) em geral no eu, tal significa que é admitido que no eu — seja este em particular algo que coloque (*setzend*) ou que ajuíze ou o que quer que seja — algo que é permanentemente igual, um e o mesmo; e o pura e simplesmente X (X é, na exposição fichtiana, a relação necessária de identidade que em primeiro lugar existe no eu) posto (*gesetzte*) pode exprimir-se de igual modo assim: eu = eu; eu sou eu» (Fichte, 1971, vol. I, p. 94).

Estes dois momentos, o da constatação da *pura actividade do eu* ou do *eu como pura actividade*, e o momento da sua identidade constituem o verdadeiro ponto de partida do «programa de racionalidade absoluta» de Fichte. Sublinhemos o *princípio da identidade* como princípio supremo desse programa e atentemos no facto de que Fichte quer a este respeito ir mais longe que o idealismo de Kant, o qual tem, como se sabe, a forma de um *racionalismo crítico transcendental*, isto é, de um racionalismo em que a

actividade do pensamento não prescinde do concurso daquilo que é empiricamente dado. O eu kantiano da apercepção transcendental parece corresponder por inteiro à descrição que acabamos de fazer do eu fichtiano, já que é, também ele, garante da unidade das representações em geral, num determinado quadro espaço-temporal e certamente através da pressuposta unidade do eu. No entanto, a pura actividade do eu que Fichte entrevê na vida da consciência passa a equivaler ao próprio *ser* das representações fora de si, não como algo que lhe seja exterior e definitivamente inacessível. Em Fichte, mesmo aquilo que é da ordem do não-eu, é colocado pelo eu, o que faz toda a diferença relativamente ao eu transcendental de Kant que sintetiza as múltiplas representações, mas não se considera a si próprio como estando na sua génese. Reencontramos aqui o sempre latente problema da distinção kantiana entre o ser em si de uma coisa e o seu aparecer, dicotomia inultrapassável para a razão crítica, mas que qualquer «programa de racionalidade absoluta» não poderá aceitar. O eu transcendental da *CRP* é, na verdade, um mero operador sintético de representações, cuja origem supra-sensível é, para o criticismo, desconhecida. No célebre § 16 da dedução dos conceitos puros da *CRP*, Kant define o «eu penso» como aquilo que necessariamente acompanha todas as minhas representações e nota que qualquer representação existe como intuição (*Anschauung*) antes de qualquer pensamento (*CRP*, B 132).

Ora a instituição da primazia do princípio da identidade vai modificar radicalmente o duplo registo (sensível e intelectual) em que sempre operam os conceitos do criticismo de Kant e reduzir as anteriores dicotomias às séries geradas por e num único centro de actividade, o do eu. Também a categoria da realidade se altera, adquirindo uma ontologia que o criticismo teria enfraquecido com o seu fenomenismo exagerado e contraditório, de tal forma que, aos olhos de um «programa de racionalidade absoluta», na verdade, aquele será sempre um racionalismo e meio caminho, limitador das suas próprias possibilidades. É o princípio da identidade que, bem compreendido e aplicado, desfaz qualquer hesitação quanto à realidade plena daquilo que existe na alçada do eu. «Tudo aquilo a que o Princípio  $A = A$  se aplica, possui realidade, na medida em que ele seja a isso aplicável» (Fichte, 1971, vol. I, p. 99). Todo o desenvolvimento posterior da actividade do eu, assente no princípio da identidade, é concebido por Fichte como uma dedução daquela realidade que à primeira vista se opõe ao eu como exterioridade absoluta.

Para o «programa de racionalidade absoluta» fichtiano esta exterioridade é aparente, não constituindo mais do que ainda uma determinação do eu: «o eu coloca-se como *determinado mediante o não-eu*» (*ibid.*, p. 127), o eu é afectado por um não-eu mediante auto-afecção; o não-eu, que é pura negação, somente possui realidade enquanto o eu se afectar a si mesmo. Estas são algumas das fórmulas em que é possível exprimir o idealismo de Fichte, as quais traduzem sempre muito claramente um *círculo que começa e acaba no princípio da identidade*. É por isso que o desenvolvimento do processo de actividade do eu, que se espera poder observar a partir da descoberta daquele princípio, assenta totalmente num mecanismo de reciprocidade absoluta e de oposições aparentes e imanentes à unidade inicial. *A situação de reciprocidade total dentro de um círculo, a autonomia ou contingência aparentes dos movimentos de reciprocidade e as sínteses dentro da unidade que rege as dicotomias do «programa de racionalidade absoluta» de Fichte são elementos estruturais decisivos na estrutura de outros programas posteriores do mesmo tipo*. Considere-se este excerto de 1794, retirado dos *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: «O não-eu opõe-se ao eu e nele existe a negação, tal como no eu (existe) a realidade. No caso de ser colocada no eu a totalidade absoluta da realidade, então deve ser colocada necessariamente no não-eu a totalidade absoluta da negação e a própria negação tem que ser colocada como totalidade absoluta. Ambas, a totalidade absoluta da realidade no eu e a absoluta totalidade da negação no não-eu devem ser unificadas mediante determinação. Desse modo o eu *determina-se em parte e é, em parte, determinado*. Mas as duas coisas devem ser pensadas como *uma e a mesma coisa*, isto é precisamente na perspectiva de que o eu é determinado, na medida em que deve determinar-se e na perspectiva de que ele se determina enquanto é determinado» (*ibid.*, p. 129). Esta circularidade contém, é verdade, momentos que parecem complicar a estrutura dessa consciência que vive pela e da auto-objectivação, mas, em última análise, é sempre o princípio da identidade que tudo rege. Fichte refere-se a duas outras leis fundamentais da vida do eu, isto é à lei da contraposição (*Gegensetzung*) e da razão como fundamento ou justificação (*Grund*). No entanto afirma categoricamente que estas duas últimas estão sujeitas à identidade que as fundamenta (*ibid.*, pp. 123 e segs.). Um dos aspectos do idealismo de Fichte que mais dúvidas costuma oferecer aos comentadores é precisamente a dedução de outros princípios a partir do princípio da identidade do eu. É a contróversa tese da dedução do não-eu a partir do eu (cf. Pippin, 1989,

pp. 44 e segs.). *Se aceitarmos a ideia de que a fenomenologia da consciência, assentando integralmente num princípio de identidade, é parte integrante de um «programa de racionalidade absoluta», então a idealismo fichtiano revela-se neste ponto como uma contribuição indispensável para a consolidação de um modelo daquele programa.*

Dir-se-ia que o «programa de racionalidade absoluta» de Fichte alargou e complexificou a compreensão da vida da consciência e que em particular consolidou uma interpretação mais adequada e multiforme da sua vida. É o que por exemplo sugere Dieter Henrich através de uma comparação com Kant, o qual teria concebido de um modo demasiadamente claro a natureza do eu transcendental. «Pareceu-lhe não conter qualquer segredo ou enigma e pelo contrário a autoconsciência aparece-lhe como a coisa mais conhecida e transparente de uma forma geral» (Henrich, 1992, p. 651), diz Henrich do eu kantiano. Resta saber se os aparentes actos de oposição e dicotomia, constantemente regulados pelo princípio da identidade, não escondem de igual modo e tão-só uma aparente complexidade na compreensão. De qualquer modo é este princípio que irá estimular toda a constituição dos «programas de racionalidade absoluta», emprestando-lhes algum dos seus elementos estruturais definitivos.

Entre estes programas não será difícil seleccionar aquele que possui a forma mais perfeita e que sem dúvida maior influência, explícita ou escondida, teve: o sistema hegeliano. É assim que o mais interessante será então verificar em que sentido o «programa de racionalidade absoluta» de Hegel «melhorou» ou radicalizou o fichtiano, qual o tipo de transmutação de categorias que operou em relação àquele ou que outras novas introduziu. O comentário histórico especializado referirá certamente uma complicada teia de alterações categoriais, discutirá quais os pontos marcantes de ruptura com os anteriores sistemas e avaliará a pertinência das suas teses. A nossa intenção no entanto é a de tomar aqui também Hegel como um *case-study* verdadeiramente privilegiado para todo aquele que pretenda reconstruir um «programa de racionalidade absoluta» na sua forma, poderíamos dizer, mais perfeita.

Parece desde logo instrutivo sublinhar como tese que o «programa de racionalidade absoluta» de Hegel apresenta como principal ponto de partida comum, em relação a qualquer outro que se considere (inclusivamente o de Fichte), a primazia lógica e ontológica do princípio da identidade (mas veremos que entendido de uma forma bastante diferente). Porém diferencia-se de outros

programas desse tipo pela negação do carácter absoluto do eu, transferindo essa categoria do absoluto para a esfera de uma substância trans-subjectiva e sobretudo dotada de historicidade. Acrescente-se a operacionalidade insubstituível no sistema, de uma categoria a que Hegel deu na história do pensamento ocidental uma função totalmente diferente, a de *alienação* que, mais à frente, trataremos com mais pormenor.

Relativamente à primazia da categoria da identidade, Hegel não se limita a repetir a formulação fichtiana, já que nela ele percebe aquilo que faz do programa de Fichte um racionalismo irremediavelmente ligado às aporias da subjectividade. Num dos seus primeiros textos do chamado período de Jena de análise das diferenças dos sistemas de Fichte e de Schelling (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801), já Hegel interpreta o princípio da identidade de Fichte como «uma mera forma do conhecer» (Hegel, 1986, 2, p. 98), opondo-a a uma identidade real, a uma autêntica «forma do ser». A objecção de Hegel, nesta sua primeira tentativa de modificar o «programa de racionalidade absoluta» de Fichte, multiplica-se nalgumas considerações que possuem o pano de fundo da categoria da necessidade e de deslocar o lugar onde ocorrem os processos reais do ser e da vida. Nomeadamente será preciso retirá-los da esfera da consciência e da subjectividade para um outro espaço, um outro cenário. Poderíamos, se quiséssemos deter-nos aqui e tentar avaliar se uma tentativa destas, sobretudo no domínio estrito do idealismo, estará de antemão votada ao fracasso. Mas neste primeiro escrito é sobretudo a criação de uma distância relativamente a um «programa de racionalidade absoluta» que está em causa, assim como o enunciado ainda em esboço de outro programa alternativo. As objecções de Hegel são já, se tivermos em conta esse objectivo, muito claras: os princípios fichtianos da identidade, da contraposição ou da realidade revelam-se categorias meramente ideais ou formais, a fórmula sujeito = objecto é compreendida como identidade subjectiva conseguida pela e na consciência. Fichte fala numa vida da consciência no seu ser como um constante *colocar-se a si mesma* (*sich selbst setzen*), mas será que é aí na esfera da consciência que a própria racionalidade se manifesta por qualquer forma que seja? A forma como Hegel se distancia deste espaço da subjectividade equivale a uma nova leitura das mesmas categorias que sustentam o «programa de racionalidade absoluta» de Fichte ou o «programa de racionalidade absoluta» em geral. A contraposição assim como a identidade entre sujeito e objecto somen-



te são reais a partir do momento em que se possam referir ao absoluto. As contraposições (ou também, como Fichte até chamava, limitações) não são reais no caso de surgirem como oposições absolutas sem a referência a um absoluto que as sustente, tornando-se assim meramente ideais. «Pelo facto de o objecto ser apenas um ideal e não ser no absoluto, transforma também o sujeito num mero ideal e tais factores ideais são o eu como colocar-se a si mesmo e o não-eu como aquilo que se contrapõe» (Hegel, 1986, 2, p. 98).

O que no seu escrito sobre a *Diferença* Hegel quer significar, de modo a marcar com clareza o quadro possível e alternativo de um «programa de racionalidade absoluta», é que não é na esfera dos actos da consciência explicados por Fichte que se resolve o problema da verdadeira descrição do ser, do saber racional deste. Uma solução encerrada nesse círculo é formal e será sempre subjectiva, no sentido em que será porventura boa para este ou aquele sujeito, mas não adquire uma qualidade objectiva e universal. Identificar o absoluto com o eu, mediante a concessão a este de um poder de solução final das antinomias, por ele próprio criadas, é para Hegel um falso ponto de partida de qualquer «programa de racionalidade absoluta». Haverá pois que restaurar um bom ponto de partida (que em grande medida será também de chegada) pelo que será necessário requalificar as categorias fundamentais do programa. A identidade passa a ser um absoluto que contém em si a contraposição essencial sujeito-objecto, assim como todas as outras oposições com real valor ontológico, por seu lado o princípio da contraposição (*Entgegensetzung*) somente é qualificável como real na medida em que um dos termos antinómicos não aniquile o outro. O cenário real em que se movimenta o ser, o mesmo é dizer em que se movimenta a razão, é o da subsistência dos contrários no interior do absoluto. O movimento da oposição ou contraposição não pode ser protagonizado pelo ser como ser-representado por uma consciência, mas sim pelo ser como figura real efectiva, cuja existência nada deve à consciência subjectiva. Tal como é notado na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) (1816): «E uma contraposição real é somente aquela em que o sujeito e o objecto são colocados ambos como sujeito-objecto, ambos subsistindo no absoluto e em ambos subsistindo o absoluto e por isso a realidade» (Hegel, 1986, 4, pp. 98-99).

Trata-se de uma operação que na obra hegeliana posterior terá um sucesso assegurado, isto é a operação que vai consistir em requalificar aquela identidade real e absoluta como cenário em que

decorre a contraposição, o conflito, a contradição, de modo a poder introduzir nessa mesma identidade qualidades próprias e uma lógica autónoma. Tal não quer dizer que separe do absoluto a luta real dos opostos em que afinal aquela se desenrola. Pelo contrário, o *medium* em que sempre as múltiplas e conflituantes figuras do espírito ocorrem é um *absoluto*, uma *substância* em cujo conceito doravante Hegel vai trabalhar, no sentido de a descrever, não meramente como um em si que se deixa objectivar desta ou daquela perspectiva, mas sim como um *em si que, sendo para nós, é simultaneamente para si*. É assim possível entrever, desde já, a forma que o «programa de racionalidade absoluta» hegeliano vai assumir: a *de um saber que é autodescrição da substância universal*. A decisiva novidade que Hegel cria em relação a outros sistemas do idealismo seus contemporâneos vai consistir nesta extraordinária qualidade adquirida pela *substância* universal e que é a de um saber de si pautado por uma *ideia de racionalidade, que contém no seu próprio conceito o elemento da temporalidade, assente em categorias históricas*. Esta será a forma final e perfeita mediante a qual a mencionada autodescrição se realiza, e só compreenderemos o que tem de específico o «programa de racionalidade absoluta» hegeliano a partir do momento em que se saiba sob que forma representamos claramente essa ideia ou forma de razão. Para já convém esclarecer categorias do sistema que lhe conferem especificidade.

No célebre prefácio escrito à *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)* (1807) a qualidade nova de identidade que tão radicalmente mudará as qualidades de todas as outras categorias de qualquer programa da razão (verdade, necessidade, objectividade/subjectividade, particular, universal, etc.) é apresentada assim: «Segundo a minha visão, que se deve justificar através da apresentação do sistema mesmo, tudo depende de apreender e de exprimir o verdadeiro, não como *substância*, mas precisamente também como *sujeito*» (Hegel, 1990, p. 45). Sublinhe-se no entanto que este passo decisivo para a mudança de estatuto daquilo sobre que versa o conhecimento científico, isto é a *substância* transfigurada em sujeito, é apenas justamente o *primeiro* passo de um «programa de racionalidade absoluta» que não apresenta a sua narrativa científica como algo que procura captar uma verdade objectiva e diferente da narrativa ela própria (no caso de descrever correctamente a *substância*); nem como uma imediata autoconsciência. Enquanto narrativa assume-se a si mesma como a explicação racional de si e na qualidade de *substância* que é em si e

para si. Basta atentar nalgumas caracterizações que se sucedem no texto citado para se tornar claro esta perspectiva de uma narrativa que tudo envolve, uma espécie de história sem exterioridade ou determinações extrínsecas. A substância viva é «o ser que é na verdade *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, que é na verdade efectivo (*wirklich*), somente na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si mesma ou na mediação do tornar-se outra consigo mesma. Como sujeito, ela é pura, *simples negatividade* e, precisamente por isso, a cisão do simples, ou a duplicação oponente, que é, por sua vez, a negação desta diversidade indiferente e do seu oposto: somente esta igualdade que se restaura, ou a reflexão em si mesma no ser outra, é o verdadeiro não uma unidade *originária* como tal, ou uma unidade imediata como tal. O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem como começo o seu fim como sua finalidade, e que só é efectivo mediante o desenvolvimento e o seu fim» (*ibid.*).

Que a verdade seja o «devir de si mesmo e o círculo que tem como começo o seu fim como sua finalidade» é algo que introduz na identidade, ou na substância una e idêntica em si, o elemento da temporalidade e da historicidade. Todo o movimento imanente descritível na e pela substância é, e não poderia deixar de o ser, uma *mediação*, em que o posterior dirige o anterior, ainda que, se quisermos respeitar a imagem circular que o próprio Hegel assume, seja verdade que no início também está contido o termo final. Será também interessante sublinhar aqui o seguinte: a filosofia do idealismo pós-kantiano, incluindo o romantismo, refutava nos representantes da *Aufklärung* uma certa entronização da razão, pela qual esta se transformaria num novo mito talvez *mais* difícil ainda de erradicar do que aqueles que o próprio racionalismo das Luzes se propôs banir da história da humanidade. Crítica que aliás perdurará no pensamento contemporâneo que sustentou na síntese das inspirações hegeliana e marxista a crítica à racionalidade técnica e manipuladora do capitalismo ocidental. É o caso dos filósofos da Escola de Frankfurt, como Horkheimer e Adorno. Assim, não deixa de ser surpreendente que um «programa de racionalidade absoluta» como o de Hegel venha a redefinir o divino através da própria definição da substância que se autodescreve, numa identificação desta narrativa com o próprio saber do absoluto. «A vida de Deus e o conhecer divino podem, portanto, exprimir-se como um jogo do amor consigo mesmo» mas esta ideia vulgariza-se se se considerar que «nela faltem a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo» (Hegel, 1990, p. 45).