

A INTENCIONALIDADE DA PERCEPÇÃO E DO AGIR NO JOVEM HEGEL¹

Hans Christian Klotz (UFG)²

klotz.chr@googlemail.com

Resumo: Nos primeiros escritos da sua fase ienense, Hegel defende a concepção de uma identidade originária na qual a subjetividade seria “suspendida”. O presente trabalho visa explicitar essa concepção como uma contribuição para a teoria da intencionalidade que coloca em foco a unidade entre elementos conceituais e sensíveis (ou emocional-motivacionais) como condição da intencionalidade da percepção e do agir. Num primeiro passo, argumenta-se que nos seus escritos críticos Hegel entende por “filosofia da subjetividade” posições que envolvam uma concepção separadora acerca da relação entre pensamento e sensibilidade na percepção e no agir, estando ligada à noção do sujeito como controlador distanciado da sensibilidade. Portanto, a crítica hegeliana à filosofia da subjetividade dirige-se contra tal concepção da intencionalidade e do sujeito desta. Num segundo passo, aborda-se a alternativa hegeliana a essa imagem - a concepção da unidade indissolúvel do pensamento e da sensibilidade como fundamento da percepção e do agir. Por fim, a imagem da autoconsciência adotada na Fenomenologia do Espírito é analisada como implicação dessa concepção da intencionalidade.

Palavras-chave: Hegel, Intencionalidade, Subjetividade.

De várias maneiras, nossos estados mentais possuem a característica de serem direcionados para algo. Estados perceptuais referem-se a objetos que são diferentes desses estados e do seu conteúdo fenomenal; e a consciência do

¹ Recebido: 10.06.2010/Aprovado: 9.09.2010/Publicado on-line: 08/12/2010.

² Hans Christian Klotz é Professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil e pesquisador do CNPq.

agir está essencialmente direcionada para fins que conferem ao agir o seu sentido. É este estar-direcionado para algo que se costuma chamar de “intencionalidade” dos estados mentais. A percepção e o agir não são exemplos quaisquer dessa característica dos estados mentais, sendo condições elementares da nossa vida consciente, sem as quais não seria possível nos relacionarmos como agentes com o nosso ambiente. Por isso, em várias teorias da intencionalidade a percepção e a intenção são consideradas as formas mais fundamentais da intencionalidade. Com isso, levanta-se a questão se existem correspondências entre elas nas quais se mostra uma estrutura básica da intencionalidade comum às suas formas mais fundamentais. Assim, J. Searle apontou os paralelos formais entre frases que atribuem percepções e ações; e R. Brandom destacou as analogias que existem entre a percepção e a intenção sob o aspecto das suas pressuposições normativas e do seu papel causal (SEARLE 1983, p. 83-91; BRANDOM 1994, p. 199 ss).

No que segue, no entanto, pretende-se destacar uma característica comum à intencionalidade da percepção e do agir que não tem sido levada em conta nas análises de Searle e Brandom. Isso diz respeito à questão da nossa unidade interna nos estados mais fundamentais de intencionalidade. As intencionalidades da percepção e do agir são possíveis só pelo fato de que exercemos capacidades irreduzíveis e aparentemente muito diferentes, de modo tal que constituam um estado unitário. É inegável que na percepção e no agir as nossas capacidades conceituais são exercidas: na percepção já entendemos objetos como algo, isto é, entendemo-los de um modo que envolve a aplicação de conceitos; e do mesmo modo, a intencionalidade do agir não é possível sem a representação conceitual do seu fim. Mas a intencio-

nalidade da percepção e do agir não podem ser entendidas só como exercício de capacidades conceituais. É essencial à consciência perceptual que esta, além da representação conceitual do seu objeto, envolva um conteúdo intuitivo, o que distingue a percepção do mero pensamento sobre um objeto. Do mesmo modo, a intencionalidade do nosso agir não se esgota no mero pensar de fins; ela envolve um aspecto motivacional, um estar-incentivado à ação, sem o qual a ação não poderia ocorrer. Portanto, para se entender as formas fundamentais de intencionalidade é necessário se compreender como é que as nossas capacidades conceituais e sensíveis (ou emocionais) podem cooperar de modo tal que constituam um estado unitário.

Uma teoria da experiência que coloca justamente esse fato em foco foi sugerida por J. McDowell no seu livro muito discutido *Mind and World*. Segundo McDowell, é só sob o pressuposto de uma cooperação indissolúvel de capacidades sensíveis e conceituais que se torna compreensível como experiências podem dar origem a uma relação com a realidade que é capaz de justificar juízos. Neste contexto, McDowell refere-se a Hegel como um dos autores clássicos que anteciparam a sua tese (1996, p. 44-45, 83). Essa referência me parece legítima. No entanto, em McDowell a referência a Hegel permanece só tética e não suficientemente justificada. Explicitá-la, e mostrar em que medida se pode dizer que Hegel contribuiu para a compreensão da intencionalidade da percepção e do agir, é o objetivo deste trabalho. Para isso, a crítica do jovem Hegel a posições que ele caracterizou, sob o aspecto do seu princípio, como representantes da “filosofia da subjetividade” será posta em foco. Defender-se-á então que no contexto dessa crítica a questão de como elementos sensíveis e conceituais cooperam na

percepção e no agir era de interesse central para Hegel.

No entanto, tal tese precisa de uma especificação. Como se sabe, uma tese fundamental do jovem Hegel foi a de que a filosofia da subjetividade considera algum tipo de “cisão” como condição fundamental da nossa consciência. A isso Hegel opõe a ideia de uma “identidade originária” na qual a subjetividade seria suspensa. Em tais formulações expressa-se, por um lado, um programa que pode ser caracterizada como “monista”. Segundo isto, a filosofia não deve partir da diferença entre sujeito e objeto (ou natureza), mas da concepção de uma unidade originária de sujeito e objeto que subjaz às relações teórica e prática entre estes. Que o jovem Hegel adota tal concepção mostra-se na proximidade explícita da sua posição com o sistema de identidade de Schelling, que se orienta pela ideia da identidade absoluta como princípio de uma nova versão do espinozismo (HEGEL 2003a, p. 31-32). No entanto, nos escritos do jovem Hegel a tese da suspensão da subjetividade numa identidade originária tem também um outro sentido, e é este que se pretende explicitar aqui. Pode-se caracterizá-lo como a versão interna desta tese, porque nela, a fala da “identidade” só visa estabelecer uma determinada concepção da condição interna dos nossos estados conscientes. Ela refere-se aqui ao modo como elementos sensíveis (ou motivacionais) e conceituais estão entrelaçados em nossa experiência e nosso agir. Em contraste com isso, teorias que pressupõem a subjetividade como princípio adotariam uma concepção “separadora” da relação entre esses elementos, concepção esta que não representa adequadamente o caráter particular das formas fundamentais da intencionalidade. Assim, será defendido que é na sua leitura interna que a crítica hegeliana à subjetividade como princípio diz respeito

à questão da unidade dos estados intencionais tal como essa questão foi articulada acima.

O fato de que as duas versões da ideia de uma “identidade originária” estão operantes nos escritos do jovem Hegel levanta uma pergunta: qual a relação entre essas versões? Hegel parece defender que há uma correspondência estrutural entre o princípio monista do sistema e a unidade interna dos nossos estados intencionais. No que segue, no entanto, essa vinculação não será aprofundada. Em vez disso, focar-se-á o aspecto “interno” da concepção do jovem Hegel, que contribui diretamente para a teoria da intencionalidade. Isso será feito em três passos: primeiro, esclarecer-se-á o que Hegel, no contexto da versão interna da sua concepção de identidade, entende por “subjetividade”, e em que sentido esta significa uma “cisão”. No segundo passo, a concepção positiva que Hegel opõe a posições que se orientam pelo princípio da subjetividade será explicitada – a concepção de uma identidade na qual a subjetividade é “suspendida”. Nessas duas partes, os escritos críticos do jovem Hegel, nos quais ele formulou a sua crítica ao princípio da subjetividade, serão centrais – em particular o chamado “Escrito da diferença”, de 1801, e “Fé e Saber”, texto publicado no ano seguinte. Na terceira parte passar-se-á para a Fenomenologia do Espírito, na qual a questão da unidade interna de estados intencionais continua sendo tematizada, agora sendo colocada no contexto de questões referentes à autoconsciência.

I O CONCEITO DE “SUBJETIVIDADE” NOS ESCRITOS DO JOVEM HEGEL

Hegel foi um dos primeiros a usar a palavra “subjetividade”

como um termo filosófico. Nos dicionários filosóficos da época, a palavra ainda não aparece.³ Assim, Hegel tinha que dar ao termo uma acepção filosoficamente significativa. Ele fez isso no contexto da sua caracterização de outras posições às quais ele pretendia se opor. Dependendo do respectivo ponto de referência da sua crítica, o termo subjetividade recebeu significados diferentes. Não se pode, portanto, falar “do” conceito de subjetividade nos escritos do jovem Hegel. No entanto, há neles um conceito de subjetividade que pode ser considerado central – a saber, aquele que Hegel associou com a teoria de Fichte. Por isso, esse conceito de subjetividade estará em foco, sem que seja discutido em que medida Hegel interpretou Fichte corretamente. Delimitaremos então à questão sobre qual conceito de subjetividade Hegel – corretamente ou não – atribuiu a Fichte.

Segundo Hegel, a teoria fichtiana do conhecimento e do agir baseia-se numa determinada imagem da consciência de si. Essa imagem envolve a idéia de que a autoconsciência é caracterizada pela sua distância de sensações e impulsos.⁴ É verdade que atribuímos a nós sensações e impulsos; mas, por outro lado, relacionamo-nos com sensações e impulsos do ponto de vista de um sujeito que age espontaneamente em relação a eles. Assim, relacionamos ativamente os conteúdos das sensações uns com os outros, conseguindo, deste modo, uma imagem de estados objetivos. E relacionamo-nos com os nossos impulsos como sujeitos que escolhem e decidem quais deles influenciam o próprio agir. Portanto, o nosso conhecimento empírico e o nosso agir têm como

³ Cf. Homann (1967).

⁴ Para o que segue, ver Hegel (2003a), p. 78, 79, 88, 89; Hegel (2007), p. 146, 147, 153, 154).

fundamento o fato de que enfrentamos estados sensíveis e impulsos como sujeitos distanciados. E esse fato, por sua vez, explica-se a partir da nossa autoconsciência, que é inseparável do ponto de vista de tal consciência da própria espontaneidade.

No contexto da sua discussão sobre Fichte, Hegel entende por subjetividade justamente a característica da autoconsciência que, nesta imagem, aparece como propriedade fundamental do nosso conhecer e agir – a relação distanciada com nossas “determinações” dadas, com os próprios estados sensíveis e impulsos. E neste distanciamento é que Hegel vê a “cisão” intrinsecamente ligada à subjetividade. Portanto, trata-se de uma cisão interna à consciência. Ela significa uma relação interna do operar com relação às suas próprias determinações, do controle destas ou, como Hegel também diz, de “dominação”. Hegel já tematizara tal sentido de subjetividade nos seus escritos de Frankfurt. Ali, ele criticara a ética kantiana por esta conceber uma relação interna de dominação entre a razão e as inclinações como essência da moralidade e, com isso, como sendo uma condição última do nosso agir (HEGEL 1978, p. 382). No entanto, se nos Escritos frankfurtenses Hegel falara ainda da “subjetividade completa” como unidade da razão e da sensibilidade (IBID., p. 423), agora “subjetividade” significa apenas a autoconsciência enquanto cindida – tal como seria central na teoria de Fichte.

Pela consciência de relacionar-se como instância ativa com conteúdos sensíveis, a autoconsciência constitui-se primeiro como distinto dos aspectos sensível-perceptuais e emocionais da consciência. Hegel não nega que a capacidade disso está intrinsecamente ligada à autoconsciência. Também é inegável que exercemos essa capacidade. Se con-

teúdos perceptuais não se inserem numa imagem coerente dos fatos objetivos, rejeitamos alguns deles como “engano dos sentidos”, relacionando-nos, por assim dizer, como “controladores” com as próprias (supostas) percepções. Igualmente inegável é a experiência de impedir que impulsos e desejos que são incompatíveis com fins de ordem superior influenciem as próprias ações e, com isso, de enfrentá-los do ponto de vista de um distanciado sujeito de decisões. No entanto, do ponto de vista da autoconsciência, na medida em que este é o da subjetividade concebida nos termos do controlador distanciado, parece plausível ver nisso também a fonte própria do conhecimento empírico e do agir livre. Por isso, a posição de Fichte está numa continuidade com esse ponto de vista ao entender as nossas experiências e o nosso agir a partir de uma atividade exercida com relação aos próprios estados e impulsos, pressupondo, neste sentido, a subjetividade como “princípio”. É justamente a essa posição que Hegel se opõe – porque assim o ponto de vista do controlador distanciado e, com isso, a “cisão” ligada à subjetividade são concebidos como condição última do nosso conhecer e agir. Mas em que consistiria a imagem alternativa?

II A “IDENTIDADE ORIGINÁRIA” COMO ESTRUTURA FUNDAMENTAL DA INTENCIONALIDADE TEÓRICA E PRÁTICA

Hegel defende que o nosso conhecimento empírico e o nosso agir baseiam-se em atitudes intencionais nas quais o distanciamento interno de conteúdos sensíveis e de impulsos que caracteriza a “subjetividade” da autoconsciência não está operante. É verdade que a autoconsciência está intrin-

secamente ligada à capacidade de tal distanciamento; no entanto, nas formas fundamentais da intencionalidade esta capacidade não é exercida, e é neste sentido que se pode dizer que a subjetividade é “suspendida” na identidade originária. No que segue, pretende-se esclarecer o que isso significa positivamente para a compreensão da experiência e do agir, destacando o paralelismo que Hegel vê entre o “teórico” e o “prático”.

Hegel descreve a identidade que possibilita a experiência como uma identidade de “pensamento” e “intuição”, ou do “ideal” e do “sensível”. Essa descrição captaria a estrutura de experiências nas quais estamos conscientes de algo singular como sendo de tal e tal tipo, ou estando relacionado com algo outro. Obviamente, referimo-nos a tais experiências para justificar juízos empírico-singulares. Tais experiências envolvem o entendimento, na medida em que se referem a objetos singulares como sendo de determinada espécie ou estando relacionados com algo outro, possuindo assim um conteúdo conceitual que pode ser expresso num enunciado afirmativo. Segundo Hegel, o fato de que experiências possuam tal conteúdo não pode ser entendido através da suposição de que há intuições que por si só ainda não apresentem tais conteúdos e de que a atividade do entendimento confira a esses conteúdos referência a um fato objetivo. Isso significaria entender experiências a partir das operações do sujeito distanciado. Em vez disso, Hegel defende que a sensibilidade aqui não pode ser separada do entendimento. E isso significa que o fato externo apresenta-se de um modo que é conceitual e intuitivo ao mesmo tempo – vejo algo como algo, e seria inadequado analisar este fato numa visão sem conceito e um mero pensamento que fornece a determinação conceitual. Experiências são uma

consciência imediata de fatos objetivos que é inseparavelmente sensível e conceitual.⁵

Em analogia com essa concepção da experiência, a tese hegeliana acerca do nosso agir diz que é fundamental para o agir racional que haja uma “identidade” da razão prática e do aspecto “sensível” ou motivacional da ação. Ações como tais exigem a participação da “razão” no sentido mínimo da capacidade de escolher meios apropriados em relação aos fins do agir. No entanto, o que está em foco na concepção hegeliana do agir é o agir ético, que não é mera prudência na escolha dos meios, mas que se orienta pelo conceito de algo incondicionalmente bom. É decisivo para a concepção hegeliana de “identidade” que o ponto de vista de tal razão prática não significa necessariamente que haja uma relação interna de controle ou dominação em relação às próprias emoções. Em vez disso, Hegel vê a essência da eticidade no fato de que o ponto de vista da avaliação racional e a perspectiva do próprio sentimento não podem ser entendidos como fatores separáveis. Em lugar da relação interna de (auto-)dominação há então uma atitude unitária, que é racional e emocional ao mesmo tempo. A sua possibilidade exige que haja uma vinculação intrínseca entre o desenvolvimento do pensamento ético de uma pessoa e a sua condição emotiva.⁶ Diante disso, a concepção do distanciado controlador de impulsos parece a expressão de uma atitude que não é constitutiva da ação ética como tal. Em vez disso, manifesta-se nela a falta da unidade do racional e do emo-

⁵ Ver, em Hegel (2007), p. 38 ss., a interpretação hegeliana da imaginação produtiva em Kant como implicando a “identidade” de pensamento e intuição que subjaz ao conhecimento.

⁶ Ver *Fé e Saber* (2007), p. 166, 167, onde Hegel fala da “totalidade ética” e da “identidade verdadeira do universal e do particular” para expressar a unidade do sentimento e da razão na consciência ética.

cional, unidade que é o fundamento do agir propriamente ético.

Também a concepção positiva da unidade interna do agir ético encontra-se pré-formado nos escritos da fase frankfurtense de Hegel. Ali, Hegel descreve “o amor” não só como unificação dos indivíduos, mas também como unidade interna das pessoas, como unidade da sua intenção moral e das suas inclinações (HEGEL 1978, p. 382). É em particular a essa unidade que Hegel se refere ao caracterizar o amor – adotando um termo do amigo Hölderlin – como “ser”.⁷ A concepção hölderliniana do “ser”, que se refere a uma unidade que antecede a toda consciência intencional, aqui é transformada de modo tal que diz respeito à unidade interna da consciência prática. Assim, no modo como Hegel adotou os conceitos hölderlinianos de “separação” e “ser” já está operante a intenção sistemática de Hegel de entender a particular unidade entre os elementos conceitual-normativos e motivacionais no agir.

Com isso, mostrou-se o paralelismo entre a intencionalidade da percepção e do agir que a concepção hegeliana da “identidade originária” visa estabelecer: ambos são concebidos como atitudes inseparavelmente conceitual-rationais e sensíveis, das quais se pode dizer que estão imediatamente direcionadas para o fato percebido, i.e., à ação avaliada como “certa”. Esta imagem da intencionalidade perceptual é o núcleo da concepção hegeliana da identidade originária na sua versão interna. Em contraste com isso, nem o caráter inseparavelmente racional-sensível da intencionalidade, nem sua referência imediata ao seu objeto vêm à tona na

⁷ Hegel (1978), p. 369, 426. Cf. o fragmento “Juízo e Ser” de Hölderlin, em Beckenkamp (2004), p. 106, 107.

imagem do sujeito distanciado. Em vez disso, nessa imagem o relacionar-se ativamente com os estados e impulsos de uma “mera” sensibilidade é considerada a fonte da intencionalidade perceptual e prática. Na concepção hegeliana, atitudes reflexivas que correspondem a essa imagem só aparecem como conseqüência de uma situação defeituosa, como efeito então do fato de que a intencionalidade imediatamente voltada para o seu objeto está “estorvada”. E pode-se dizer que o paralelismo entre a intencionalidade perceptual e prática também envolve um aspecto que Hegel só destaca na sua exposição da consciência ética: tal como a atitude ética, também a intencionalidade da percepção pressupõe um processo de “formação” no qual, junto com as capacidades conceituais, a capacidade de perceber se desenvolve. Neste sentido, também a experiência é possibilitada pelo “espírito”, isto é, por uma prática social e normativa do uso de conceitos.

Em nenhum caso a fala hegeliana de uma “identidade” da razão e da sensibilidade significa a identidade numérica. Ela não visa negar a diferença entre elementos conceitual-normativos e sensível-motivacionais, mas destacar o modo como estes operam como elementos irreduzíveis de atitudes conscientes. Com isso, a concepção hegeliana pode ser contrastada com posições da discussão mais recente sob dois aspectos diferentes. Por um lado, ela tem que ser distinguida de uma posição que pode ser chamada de “reducionismo conceitualista”, isto é, da posição segundo a qual a nossa intencionalidade perceptual e prática pode ser entendida completamente a partir do seu conteúdo conceitual. Em algumas posições mais recentes, essa posição está ligada a uma concepção do conteúdo conceitual que se orienta pelo Wittgenstein maduro, de modo tal que atitudes inten-

cionais resultariam das práticas sociais.⁸ Em contraste com isso, a concepção hegeliana da “identidade originária” significa que em atitudes intencionais conteúdos fenomenais e estados emocionais estão inseparavelmente vinculados com os conteúdos conceituais que são possibilitados pela prática interpessoal. Dito nos termos que Hegel adotará mais tarde no seu sistema enciclopédico: enquanto sujeitos intencionais somos “espírito subjetivo” e “espírito objetivo”, não sendo redutíveis a um só dos dois.

Por outro lado, a posição hegeliana opõe-se a posições que consideram a vivência de conteúdos fenomenais e estados emocionais tão separada do exercício de capacidades conceitual-normativas que não se compreende mais como esta pode fazer parte da nossa intencionalidade.⁹ Contra tal concepção da subjetividade pode-se objetar que na percepção qualidades fenomenais apresentam-se imediatamente como propriedades de objetos, estando localizados num contexto objetivo; assim, tais qualidades estão intrinsecamente ligadas à nossa representação conceitual de um mundo objetivo. Do mesmo modo, deve-se dizer que a motivação sentida que faz parte da atitude ética não pode ser entendida independentemente da sua orientação normativa. Assim, a concepção hegeliana da “identidade originária” evita tanto o reducionismo conceitual como a idéia de uma mera vivência separada de qualquer conceitualidade. E é justamente por isso que deveríamos vê-la como uma contribuição importante para a compreensão da intencionalidade.

⁸ Aqui podem ser mencionados Brandom (1994), mas também Gillett e Mcmillan (2001).

⁹ Por exemplo, a posição de Thomas Nagel, que sempre contrasta a subjetividade da vivência com os aspectos da consciência que envolvem a visão objetiva do mundo e à normatividade da prática social. Ver, por exemplo, Nagel (1986), p. 54 ss., e p. 164 ss.

Em que medida tal concepção é adotada por McDowell é menos claro do que se espera pelas suas declarações programáticas. Em *Mind and World*, o conteúdo de percepções é concebido como sendo puramente conceitual, tal que percepções são entendidas como “sensíveis” só sob o aspecto do seu caráter receptivo. Isso significaria que McDowell compromete-se com uma versão do reducionismo conceitual. Por outro lado, em particular nas suas “Woodbridge-Lectures”, McDowell (1998) descreve a unidade de sensibilidade e entendimento como um entrelaçamento de elementos irreduzíveis, a saber, de conceitos através dos quais concebemos os fatos como sendo objetivos, localizando estes no contexto de um mundo, e do conteúdo fenomenal da percepção. Com isso, sua tese fundamental refere-se à particular complexidade do conteúdo da percepção, não dependendo mais da imagem “passivista” da percepção que antes prevalecia na sua exposição.

III AUTOCONSCIÊNCIA E A UNIDADE INTERNA DA INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

A concepção hegeliana da intencionalidade da percepção e do agir implica uma determinada compreensão da autoconsciência, visto que Hegel considerou a concepção fichtiana uma consequência de uma imagem da autoconsciência que envolvesse a capacidade de distanciamento e “controle”. É na Fenomenologia do Espírito que Hegel dá o passo para uma concepção explícita da autoconsciência que se vincula coerentemente com sua explicitação da estrutura da intencionalidade. Ali, na parte da obra que explicitamente trata da “consciência de si”, Hegel põe em foco a “negatividade” como característica desta. Esse termo refere-se à capa-

cidade da autoconsciência de se distanciar do seu ser como pessoa singular, inclusive das suas determinações sensíveis e emocionais, e de desenvolver uma identidade “pura”, não afetada por tais determinações (HEGEL 2003b, p. 136-137, 140-146 e 149). Com isso, Hegel dá continuidade à sua discussão crítica da concepção fichtiana da subjetividade, que iniciara nos seus anteriores escritos críticos (com o termo “negatividade” substituindo agora os termos “subjetividade” e “cisão”). A intenção de Hegel agora é mostrar que o ponto de vista de uma autoconsciência que – por assim dizer – absolutiza sua negatividade não pode se manter, que a manutenção desse ponto de vista leva a consciência a um ponto de vista “contraditório”, buscando afastar-se das condições da sua relação epistêmica com o mundo e do seu agir e permanecendo ao mesmo tempo dependente das mesmas condições. Portanto, a autoconsciência ligada aos modos mais fundamentais da nossa relação com o mundo deve ser diferente.

Hegel vê, no ponto de vista cético, a figura da autoconsciência na qual isso se mostra claramente, porque no ceticismo a capacidade de distanciar-se, inerente à autoconsciência, é exercida da maneira mais forte possível – como uma dúvida voltada contra a totalidade dos conteúdos da própria experiência e das normas do agir (HEGEL 2003b, 155ss). Ao considerar o ceticismo uma figura da autoconsciência, Hegel destaca a autoconcepção que o cético implicitamente adota: este concebe a si mesmo como um sujeito racional auto-suficiente, para cuja identidade não é essencial fazer experiências e agir como uma pessoa racional e sensível-emocional no contexto de um mundo natural e social independente. No entanto, tal autoconcepção não pode ser mantida, pois – objeta Hegel – o ponto de vista da

nossa intencionalidade é um fato insuperável do nosso ser consciente. Assim, também o cético não consegue evitar a adoção das atitudes teóricas e práticas que ele, enquanto cético, põe em dúvida na sua totalidade. E o ponto de vista dessas atitudes é o de uma relação direta com a realidade, da qual as nossas capacidades racionais e sensíveis participam inseparavelmente. Na medida em que participa do ponto de vista da intencionalidade “comum”, o cético também é realista. Essa tese de Hegel não é uma refutação do ceticismo como posição teórica. Mas Hegel interessa-se aqui pelo ceticismo como “figura da consciência”, isto é: ele pergunta qual é a situação da consciência como um todo que está ligada à postura cética. Em tal abordagem, e diante da incompatibilidade da atitude cética e do ponto de vista da intencionalidade, deve-se dizer que a consciência cética é uma consciência que “contradiz a si mesma”.

A abordagem hegeliana acerca da consciência de si na Fenomenologia do Espírito não pretende contribuir para a questão fundamental de como uma auto-referência pode dar origem ao ponto de vista da primeira pessoa. Ela não é uma contribuição para a teoria da autoconsciência neste sentido. Em vez disso, Hegel volta-se para a questão mais específica de qual é a estrutura daquela autoconsciência que está ligada às formas fundamentais da nossa intencionalidade. E Hegel defende que esta não pode ser concebida como a de uma consciência de si distanciada da própria condição sensível e emocional, mas deve ser entendida como a de um pensamento autoconsciente que se entende como intrinsecamente vinculado à unidade interna do pensar e do sensível, unidade que caracteriza a intencionalidade da experiência e do agir.

É esta visão da “subjetividade completa do homem” –

para retomar a formulação do jovem Hegel – que subjaz à tese acerca da intersubjetividade como condição da autoconsciência na Fenomenologia do Espírito. Como se sabe, na transição fenomenológica para o “espírito”, Hegel defende que um “si” é possibilitado pelo espírito, ou seja, por uma prática normativo-interpessoal (HEGEL 2003b, p. 301-302, 304 ss). No entanto, isso não significa apenas que só em tal prática a normatividade objetiva, necessária para o agir racional, possa ser constituída. Além disso, Hegel busca estabelecer o espírito como uma condição que possibilita a unidade de normatividade objetiva e motivação, a qual é essencial à intencionalidade do agir. Assim, a concepção hegeliana do reconhecimento ultrapassa o aspecto meramente jurídico entre pessoas, que ainda estava em foco na análise fichtiana do reconhecimento. Ela põe em foco a questão de quais são as relações interpessoais que – além das relações de caráter meramente jurídico – são necessárias para que surja uma prática ética com seus aspectos normativos e emotivos. No entanto, os problemas que essa pergunta envolve, na medida em que ela é levantada no contexto da modernidade e, com isso, sob as condições da “sociedade civil”, não são ainda discutidos na Fenomenologia, cuja concepção de “eticidade” focaliza a estrutura da comunidade da *pólis* grega.

A filosofia do direito de Hegel pode ser vista como a tentativa hegeliana de dar uma resposta a esses problemas. Assim, inclusive aspectos da posição sistemática do Hegel maduro podem ser entendidos a partir da concepção da intencionalidade e da sua unidade interna, que Hegel desenvolveu no contexto da sua crítica à “filosofia da subjetividade”. O objetivo dessa crítica não foi desviar a atenção filosófica da estrutura das nossas atitudes conscien-

tes, mas alcançar uma imagem adequada destas, que também na elaboração do “sistema” não saiu mais do foco.

Abstract: In the first writings of his Jena period, Hegel defends the conception of an original identity through which subjectivity is “suspended”. The present article aims to expound this conception as a contribution to the theory of intentionality which focusses on the unity of conceptual and sensuous (or motivational) elements as a condition of the intentionality of perception and action. In a first step, it is argued that in his early writings, by "philosophy of subjectivity" Hegel understands positions which separate the conceptual and the sensuous elements of perception and action, conceiving at the same time the subject as a distanced controller of sensibility. Thus, the hegelian critique of the philosophy of subjectivity is directed against such a conception of intentionality and its subject. In a second step, the hegelian alternative to this picture is exposed - the conception of an indissoluble unity of thinking and sensibility as being fundamental to perception and action. Finally, the picture of self-consciousness which arises in the Phenomenology of Spirit is analyzed as an implication of the conception of intentionality adopted in the earlier writings.

Keywords: Hegel, Intentionality, Subjectivity.

REFERÊNCIAS

Beckenkamp, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

Brandom, Robert. *Making it Explicit*. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1994.

Gillet, Grant e McMillan, John. *Consciousness and Intentionality*. Amsterdã: John Benjamins, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Der Geist des Christentums*. Organizado por Werner Hamacher. Frankfurt: Ullstein, 1978.

_____. *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Casa da

Moeda, 2003a.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003b.

_____. *Fé e Saber*. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

Homann, Karl. Zum Begriff "Subjektivität" bis 1802. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Hamburgo, v. 11, 1967, p. 184-205.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge/Mass: Harvard University Press 1996.

_____. Having the World in View: Sellars, Kant and Intentionality. In: *Journal of Philosophy*, Nova York, v. 95, 1998, p. 431-491.

Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: OUP, 1986.

Searle, John R. *Intentionality*. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: CUP, 1983.