

HEGEL E HEIDEGGER: APROXIMAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DA SUBJETIVIDADE

Jesus Vazquez*

Trata-se de aproximar duas formas de pensamento muito diferentes acerca de como é, como funciona ou em que consiste o modo de ser do homem. Obviamente, o conceito de aproximação indica distanciamento e diferença, nunca identidade. Com efeito, Hegel concebe esse modo de ser como sendo, em última instância, subjetividade absoluta, enquanto Heidegger pretende erradicar toda subjetividade. Nesse sentido, afirma este último no seu curso de *Introdução à filosofia*, que a utilização do termo *Dasein* em lugar de homem não reflete uma simples substituição de palavras, senão que indica a tentativa de pensar em que consiste o modo de ser disso que a tradição filosófica chamou de subjetividade.

Ambos pensadores, portanto, pensam “o mesmo”, isto é, a verdade do ser do homem, embora de maneira muito diferente. Por isso, estas rápidas colocações pretendem ser uma provocação no sentido de *pro-vocare*, isto é, chamar para uma “discussão amorosa entre pensadores originários”, como diz Heidegger na *Superação da metafísica*. Só assim, o diálogo com esses pensadores torna-se verdadeiramente produtivo, no sentido de uma aproximação progressivo-regressiva em direção às fontes, ao que nos faz pensar.

Por um lado, Hegel vê a filosofia, já nos seus primeiros escritos, como um projeto de unificação e, portanto,

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, com doutorado.

como uma análise da possibilidade de negação da cisão, do limite, de todo ideal abstrato, do Absoluto inatingível; por outro lado, Heidegger contrapõe a este projeto o seu próprio modo de pensamento, constituído como uma filosofia da diferença.

O projeto hegeliano é desenvolvido desde 1801 e vai adquirindo forma sistemática. Para realizar tal projeto, Hegel estabelece um fundamento metodológico que é a instituição do sujeito-objeto, transformando toda a ontologia numa ontologia do sujeito. Aparece, pois, uma nova compreensão do que é: não há divisão possível entre sujeito e objeto, mas um único plano com várias superfícies. Ao mesmo tempo, os traços do sujeito não são antropológicos, mas ontológicos.

Mas o que é o sujeito? Hegel (1966, p.15) responde: “Segundo meu modo de entender... tudo depende de que o verdadeiro se expresse não só (*nicht nur*) como substância, mas também (*ebensoehr*) como sujeito.” Assim, o sujeito é o conceito novo fundamental que Hegel traz, na medida em que aparece como lugar de atividade, raiz do negativo, fundamento do Espírito e da Idéia..

Surgem aqui duas convergências “aparentes” com a analítica heideggeriana do *Dasein*: em primeiro lugar, a impossibilidade de separar sujeito-objeto corresponderia à impossibilidade de separar *Dasein* – ente na atitude fenomenológica. Em segundo lugar, o sujeito, como raiz de toda negatividade, parece convergir com a nulidade fundamental do *Dasein*.

Quanto à primeira convergência ou, melhor, contraposição, a inseparabilidade hegeliana de sujeito-objeto tem o sentido de uma fusão ontológica, pois mesmo que esta identidade seja dialética e incorpore e guarde a diferença, esta é internamente determinada e, portanto, finalmente suprassumível. Ao contrário, no *Dasein* heideggeriano não há

fusão ou identidade alguma com o ente que vem ao encontro no mundo. É verdade que sem *Dasein* não há ser e não há ente, pois o “Da” expressa a abertura ou “lugar” de mostraçã do ser e do ente e, portanto, condição ontológica de possibilidade de iluminação. Mas, apenas isso, pois o *Dasein* não ilumina nada, é ser, mas não é o ser, não põe nem cria nem constrói o ser ou o ente, simplesmente ser e homem estão mutuamente entregues em propriedade.

No que concerne à segunda convergência, a negatividade aparece, em Hegel, como uma potência de negação do sujeito nas suas diversas figuras (Consciência, Autoconsciência, Razão, Espírito), ao passo que, em Heidegger, expressa a constituição ontológica do homem como carência ou falta de ser, nulidade radical, contingência e finitude insuperáveis. Se estas apreciações são justas, constata-se, portanto, uma profunda desigualdade entre sujeito e *Dasein* por um lado e entre objeto e ente, por outro.

CONSTITUIÇÃO ONTOLÓGICA DO SUJEITO E DO DASEIN

Em Hegel, a primeira precisão da idéia sujeito este unida à noção de substância e, portanto, à do verdadeiro. De fato, trata-se da afirmação de que o verdadeiro não pode ser concebido simplesmente como substância. Terá que ser, pelo menos, substância viva. Nesse sentido, diz Hegel na *Fenomenologia* (1966, p.15-16), “a substância vivente (*lebendige Substanz*) é, além disso, o ser que é na verdade sujeito ou, o que a mesma coisa, que é em verdade real (*wirklich*) mas só enquanto é o movimento de pôr-se a si mesma ou a mediação do seu devir outro consigo mesma”.

Portanto, como substância viva, o sujeito é duplo movimento: por-se a si mesmo (*Sichselbstsetzen*) e tornar-se

o outro de si mesmo (*Sichanderswerden*). Na verdade, trata-se do mesmo movimento; os dois termos identificam-se na substância viva que é o sujeito.

O verdadeiro é considerado agora em termos não de substância, mas deste movimento que é a substância viva, o sujeito. Por isso, continua Hegel, “o verdadeiro é esta igualdade que se restaura ou a reflexão no ser outro em si mesmo e não uma unidade originária enquanto tal. É o devir de si mesmo, o círculo que se pressupõe e tem por começo seu termo como seu fim e que só é real mediante seu desenvolvimento e seu fim” (p.16)

Deste modo, compreender o verdadeiro, autêntico termo da filosofia, supõe introduzir a substância e o sujeito, identificando-os como substância viva mediante o movimento duplo de “pôr-se a si mesmo” e “tornar-se o outro de si mesmo”. O verdadeiro é, pois, concebido como movimento semelhante ao do sujeito representado pelo círculo, que só é real como igualdade continuamente restaurada.

Encontra-se aqui uma nova possibilidade de aproximação entre os dois pensadores, pois, assim como o verdadeiro é sujeito, em Hegel, a verdade mostra-se em Heidegger como auto-explicação do *Dasein*. Contudo, ele afirma que a analítica do *Dasein* não tem “nada a ver com um solipsismo [mesmo dialético] ou subjetivismo... O projeto abrangente do ser-homem como *Dasein* no sentido ek-stático é ontológico, pelo qual a representação do ser homem como ‘subjetividade da consciência’ é superada (HEIDEGGER, 2001, p.149).

A constituição ontológica fundamental do homem é ser compreensão do ser. A relação do *Dasein* como existente com o ente simplesmente dado não é originariamente a relação sujeito-objeto, mesmo porque a redução do ente a objeto só aparece propriamente com Descartes. De fato, para

os gregos, o ente é *hipokeímenon*, o que está deitado, jogado aí e que a filosofia medieval traduziu como *subiectum* e que ainda não tinha nada a ver com algo assim como eu ou consciência, senão que significava a coisa que está aí. Por sua vez, o *objectum* designava o que está jogado aí para as nossas representações. Desta forma, objeto era o simplesmente representado, prescindindo da sua realidade ou irrealidade. O sentido medieval do termo “objetivo” é, pois, segundo Heidegger, o que hoje chamaríamos de “subjetivo”, isto é, somente o representado enquanto tal, o não real. Ao contrário, atualmente, entende-se normalmente o eu como sujeito e as coisas que não são eu como objeto.

Contudo, não é tão simples encontrar, em Hegel, “solipsismo subjetivista”, pois, já no prefácio da *Fenomenologia* afirma que só é real o que existe em conexão com outro. Só a atividade negadora do entendimento pode apresentar as coisas como se tivessem existência independente. Significa dizer que a constituição do “sujeito” como tal só é possível pela conversão de si mesmo no outro de si mesmo. O sujeito só é, pois, na sua conexão com o outro. Diríamos que em Heidegger não há “conversão” alguma, visto que não há “algo” a se converter. O *Dasein* já é originariamente constituído como ser-com-os-outros, seja nos modos da ocupação ou da preocupação. Mas a idéia de “conversão” não seria uma simples limitação do discurso pedagógico da *Fenomenologia*, que pretende descrever a formação da consciência (que não é só cognitiva) no seu elemento próprio que é a historicidade?.

Em todo caso, o que está em conexão não tem nada em si mesmo, senão que tem seu conteúdo e determinação naquilo com o que está relacionado. Desta forma, o sujeito hegeliano, em suas diversas figuras, só é em conexão com os outros (sejam entes simplesmente dados ou *Dasein*). Seu

conteúdo é dado por aquilo com que está relacionado, consiste na relação mesma. Nada é em si mesmo fora desta vinculação.

Não haveria aqui uma antecipação do que será o ser-no-mundo como estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, embora no registro e na linguagem da modernidade? Pensando desde Hegel, é preciso ser “sujeito” para ser “compreensão” ou vice-versa? Ser sujeito hegelianamente e ser abertura como na analítica heideggeriana são aspectos incompatíveis ou poderiam ser pensados como momentos ontologicamente constitutivos do homem?

As convergências parecem claras imediatamente. Há diferenças profundas entre os dois pensadores quanto ao método ou acesso ao modo ser do homem, mas as questões acima merecem ser postas. Heidegger afirma: “Hegel diz que a filosofia ganha solo firme pela primeira vez com Descartes. Busca-se um *fundamentum inconcussum*. Só o eu pode ser isto. Pensar, duvidar, desejar, tomar posição são imanentes a ele. O termo sujeito torna-se o título do eu. O objeto é tudo aquilo que está diante desse eu como algo determinável por esse pensar”. (HEIDEGGER, 2001, p.144). Mas o sujeito hegeliano não é bem o contraposto ao objeto, senão a unidade indissociável de ambos. Isto significa que a elaboração do conceito de sujeito-objeto decorre de uma posição inicial absoluta da identidade, considerada por Hegel como condição de possibilidade do pensar. Contudo, tal identidade, não sendo estática ou inerte, senão substância viva, precisa ser tematizada pela atividade reflexivo-filosófica do espírito, tal como aparece na *Fenomenologia*, que, através do processo de formação da consciência desde a certeza sensível até o saber absoluto, acompanha e traduz o desenvolvimento e a vida do que é.

Portanto, é evidente a diferença entre o modo de interrogar da *Fenomenologia* e o de *Sein und Zeit*, embora se defrontem com o mesmo problema. Com efeito, cabe perguntar qual é o lugar de esses discursos, enquanto discursos filosóficos. Ambos discorrem sobre a coisa mesma. Não podem deixar de diferir, referir-se a indicar, apontar para o dito, pela própria estrutura semiológica e temporal do discurso. Em fim, um problema que já tinha sido constatado por Platão no *Sofista*, onde o discurso como tal aparece como a imagem/cópia do que é, expressando, assim, os limites insuperáveis de todo dizer. Assim como o discurso dialético não pode expressar a unidade/identidade ontológica do sujeito-objeto, senão através da concatenação errante do dizer, a unidade heideggeriana do ser-no-mundo, igualmente ontológico-existencial, não pode ser dita senão através da demonstração fenomenológico-existencial discursiva dos existenciais na sua dispersão.

Isto significa que o pensamento dizente implica um distanciamento/separação da coisa pensada. Há aqui uma nova ambigüidade, pois tal distanciamento constitui um limite negativo do entendimento ou, ao contrário, é precisamente a demonstração da “potência” negadora do sujeito como espírito ou do *Dasein* como abertura?

É evidente que fala-se aqui de dois tipos diferentes de negação. A potência negadora do Espírito, em Hegel, consiste na rejeição de toda justaposição exterior, de todo “fora” do Espírito, ao passo que a “potência” negadora do *Dasein* não tem nada a ver com qualquer poder que ele teria como propriedade, senão que ele é constituído como puro poder ser, pura possibilidade de ser. Desse modo, o *Dasein*, mais do que potência negadora, ele carrega, enquanto ec-sistente, sua própria nulidade e, por isso, mantém-se numa indiferença fundamental face a todas suas possibilidades intramundanas e

o ente em sua totalidade cai na insignificância. É isto que se mostra na disposição da angústia na analítica existencial de *Ser e Tempo* e, posteriormente, na espera serena de novos destinamentos do ser, a partir da consideração da existência como o habitar na quadrindade. Em todo caso, essa “potência de negação” do *Dasein* tem suas raízes no âmbito da finitude, que se expressa finalmente através da metáfora heideggeriana do umbral, do habitar entre..., da dor da separação do ser, como um espécie de saudade ontológica insuperável.

Pode-se objetar que a potência negadora do sujeito hegeliano tampouco é uma espécie de atividade ou propriedade de algo que já é previamente constituído de tal e tal modo. Não há um algo que nega, senão que o sujeito é ele mesmo negação. A diferença está em que, em Hegel, mediante a negação se produz o sujeito, que, posteriormente irá se configurar como autoconsciência e espírito. Certamente, no elemento da finitude (natureza, sociedade e história), o sujeito continua a se constituir como e pela potência de negação. De fato, a autoconsciência é uma tradução privilegiada do sujeito-objeto, porque antecipa os aspectos fundamentais do sistema e do conceito de Espírito.

Na figura da autoconsciência, a consciência põe a si mesma como objeto. Nas figuras anteriores, sensibilidade e percepção, “o verdadeiro é para a consciência algo distinto dela mesma” (HEGEL, 1966, p.107). Não podia haver igualdade entre certeza e verdade, pois ainda havia rígida diferença entre sujeito e objeto. Agora, a certeza é ela mesma seu objeto e a consciência é o verdadeiro. Assim, a consciência finita poderá chegar à intelecção infinita que só se alcança no Saber Absoluto, término da experiência da consciência. O verdadeiro é sempre termo e o sujeito que leva a esse termo identifica-se já como ele num longo e difícil processo de formação.

O movimento reflexivo da autoconsciência implica reconhecer o outro de si como real, caso contrário não haveria movimento. Mas o si e o outro não se apresentam como subsistentes face à autoconsciência. Esta reconhece que tem sua própria subsistência. “O eu é o conteúdo da relação e a relação mesma” (ibidem). Contudo, se não há diferença real, a autoconsciência é pura tautologia, vazia e morta do eu sou eu. “Se a diferença não é, tampouco é a autoconsciência”.

A autoconsciência é vida e, como tal, seu comportamento característico é o desejo (*Begierde*), apetência. Comportamento em direção a um objeto que, no caso, também é vida e se lhe opõe como vida. Aniquila o mundo para apropriar-se dele, mas o reconhece como existente. Isto supõe fechar um círculo de diferenças reais. O desejo, atividade da autoconsciência, é acalmado e potencializado, pois a nova autoconsciência que já se apropriou do objeto continuará sua atividade como desejo que aniquila e, ao mesmo tempo, respeita o mundo. O termo/fim do desejo é, pois, transformar tudo em autoconsciência. O sistema hegeliano seria, portanto, o cumprimento universal da atividade “devoradora” da autoconsciência, só realizada na Idéia Absoluta, onde tudo alcança seu caráter de sujeito através do pensar.

Aqui também pode-se fazer um paralelo entre os dois pensadores. Com efeito, tanto em Hegel quanto em Heidegger não há lugar para uma apropriação de algo exterior (“mundo”). Apenas, o primeiro daria ênfase ao processo fenomenológico de formação da consciência, o que não romperia, necessariamente, a unidade originária do ser-no-mundo nem da mundanidade como estrutura ontológica do *Dasein*, ligada co-originariamente à abertura, ao *Da* do *Dasein*, ao *Pre* da Presença. O que a autoconsciência “devora” é o outro no seu isolamento e exterioridade, assim

como a mundanidade em Heidegger reconduz a objetividade e exterioridade do “mundo” e do ente a uma derivação da abertura do ser-em que, na dispersão dos modos ônticos possíveis da ocupação, possibilita o “conhecimento objetivo”. Mas, desta forma, paga-se o preço da redução do ente à sua condição de objeto para um sujeito cognoscente (cogito), que empobrece fatalmente a “*veritas rerum*” reduzindo-a à “*veritas objectorum*”, isto é, transformará inevitavelmente a verdade em certeza.

Voltando a Hegel, é da atividade devoradora da autoconsciência que resulta uma unidade entre Lógica, Ontologia e Ética (pensar, ser, *Selbst*). Trata-se de uma espécie de *reines Ich* kantiano, mas repensado de modo a permitir o acesso ao Absoluto. Neste momento, o sujeito individual não pode mais manter realidade no seu isolamento. Abre-se o conceito de Espírito, que será o sujeito hegeliano por excelência: o reconhecimento universal das autoconsciências, que podem reconhecer-se porque são diferentes. O Espírito não é outra coisa senão a comunidade humana: “Enquanto uma autoconsciência é o objeto, este é tanto eu quanto objeto. Aqui já está presente *para nós* o conceito de Espírito. Mais tarde virá para a consciência a experiência do que é o Espírito, esta substância absoluta que, na perfeita liberdade e independência de sua contraposição, isto é, de distintas consciências de si que são para si, é a unidade das mesmas: o eu é o nós e o nós é eu” (HEGEL, 1966, p.113).

CONSIDERAÇÕES

Embora este esboço de aproximação Hegel–Heidegger seja incipiente, permite vislumbrar que toda tentativa de correlação detalhada entre o pensamento de nossos autores

sobre temas específicos, terá como resultado a constatação de uma profunda divergência em torno do mesmo.

Certamente, não há pensamento do ser sem a abertura ontológica constitutiva do *Dasein*, como não há abertura sem pensamento, desde que pensar não seja simplesmente considerado como conceitualizar, reduzindo o conceito a mero resultado de uma atividade entre outras do sujeito individual ou transcendental. Sabemos que, para Hegel, o conceito não é nada disso, senão a própria vida e alma das coisas e de toda a realidade (*Enciclopédia*, parag.413 e 163). Assim, o conceito aparece como o próprio ser nas coisas, que possibilita e apela para a elaboração lingüística dos conceitos na sua dinâmica indefinidamente aberta. Tal concepção parece justificar uma grande aproximação entre Conceito e Abertura e, nesse caso, caberia perguntar se pode ser radicalmente diferente o dizer da Idéia e o dizer do Ser, ambos dizeres entendidos no duplo sentido do genitivo, “objetivo” e “subjetivo”.

A resposta imediata é que, em Heidegger, a diferença ontológica entre ser e ente, mesmo que este seja constituído como abertura e compreensão do ser, não admite suprassunção. Por outro lado, não há identidade possível entre pensar e ser, homem e ser, senão que ambos estão entregues mutuamente em propriedade. Contrariamente, a perspectiva hegeliana da subjetividade coloca-se nas fileiras da Identidade Absoluta e do Infinitismo, enquanto a analítica do *Dasein* afirma a Diferença Radical e o Finitismo insuperável.

Contudo, nem a identidade hegeliana é tão “identitária” quanto a tautologia do $A = A$, posto que constituída de diferenças reais, nem a diferença heideggeriana é diferença pura, uma espécie de ruptura originária, pois, nesse caso, não poderíamos nem mesmo ter acesso à fenomenalidade da diferença. O que há, sim, é

separação/relação entre homem e ser, pensamento e ser, que se constitui como comum-pertença e se mostra afetivamente através da dor da separação.

É verdade que tanto em Hegel quanto em Heidegger a existência é tarefa. Mas, no primeiro, a tarefa consiste em suprassumir a finitude. Certamente, o suprassumir não suprime o que é anterior, senão que o supera no seu isolamento fixo e estático. Por isso, a finitude da existência não desaparece nem é pura e simplesmente negada. A suprasunção se dá, mas no elemento do puro pensar, que se realiza na filosofia e se manifesta representacionalmente na arte e na religião. Nesse contexto ganha todo seu sentido a afirmação hegeliana de que “a história não é o lugar da felicidade”.

A divergência fundamental em relação a Heidegger é que este não concebe a existência como tarefa de atualização de um sujeito ou como termo de um processo de desenvolvimento, mas como *zu sein*, como a-ser, como pura possibilidade sempre aberta e irrealizável.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia de lo Espiritu*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1966.

_____. *Enciclopédia*. São Paulo: Loyola, 1995

HEIDEGGER, N. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001