

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA – DOUTORADO**

**O PROBLEMA DA LINGUAGEM NO SISTEMA HEGELIANO:  
O PARADOXO DO ABSOLUTO INCONDICIONADO E  
EXPRIMÍVEL**

**VÂNIA LISA FISCHER COSSETIN**

**PROFESSOR ORIENTADOR: DR. EDUARDO LUFT**

**Porto Alegre (RS), julho de 2007**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA – DOUTORADO**

**Tese de Doutorado apresentada ao Pós-Graduação de Filosofia da Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito para a obtenção do grau de  
Doutor em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

**Dr. Eduardo Luft (PUCRS)**

**Dr. Carlos Roberto Cirne Lima (UNISINOS)**

**Dr. Hans-Georg Flickinger (KASSEL)**

**Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)**

**Dr. Thadeu Weber (PUCRS)**

**Porto Alegre (RS), julho de 2007**

## RESUMO

A recusa hegeliana a todo Absoluto intuído ou posto irrefletidamente exigiu a elaboração de um sistema filosófico inteligível e discursivo do princípio ao fim. A idéia daí decorrente é que a possibilidade de inteligibilidade deste Absoluto é correlata à possibilidade de sua exposição. Ou seja, a necessidade a ele inerente, que precisa produzir o contingente exteriorizando-se e ao mesmo tempo liberar-se dele para alcançar a sua plena identidade consigo mesmo, provando a independência deste contingente, tem na linguagem o seu elemento mediador. Assim, a linguagem assume, na filosofia hegeliana, o papel inequívoco de mediadora entre o sensível e o inteligível, no sentido de liberar o sistema das determinações exteriores e contingentes que ainda o condicionam: na Antropologia, pela voz, o homem diferencia-se de seu ser animal; na Psicologia, pela representação, especialmente pelo signo lingüístico, a inteligência ascende ao pensamento onde não mantém mais nenhuma dependência do mundo de objetos e lida apenas com suas próprias determinações; e, na *Fenomenologia*, a linguagem reverte a crença da consciência no acesso imediato e singularizado ao objeto, conduzindo-a até o Saber Absoluto. O resultado disso é que, na *Lógica*, a pressuposição lingüística das categorias da qual ela parte e a linguagem finita pela qual ela se expõe, precisam ser superadas devido à incondicionalidade do pensamento puro. Eis a dualidade, aparentemente insuperável, entre pensamento e linguagem: como é possível um pensamento, ao mesmo tempo, absoluto e exprimível, se o pensamento só pode alcançar absolutidade liberando-se dessa linguagem finita, marcada por traços inelimináveis de contingência? Vê-se, então, um Hegel dividido: de um lado, assumindo uma linguagem finita como necessária ao pleno desenvolvimento e exposição do sistema do pensamento puro e, de outro lado, exigindo apriorismo do pensamento puro, logo, tendo que abandonar esta suposta condicionalidade lingüística.

## ZUSAMMENFASSUNG

Hegels Ablehnung eines durch Anschauung verstandenen Absoluten oder einer irreflektierten Setzung forderte die Ausarbeitung eines intelligiblen und von Anfang bis zum Schluss diskursiven, philosophischen Systems. Die daraus folgende Idee ist, daß die Möglichkeit des Verständnisses dieses Absoluten der Möglichkeit seiner Darstellung entsprechen muss. Anders gesagt: die ihm innewohnende Notwendigkeit, welche die Kontingenz, indem sie sich äussert, produzieren und gleichzeitig von ihr freimachen muss um zur totalen Identität mit sich selbst zu kommen, während sie damit die Unabhängigkeit von dieser Kontingenz beweist, hat in der Sprache ihr vermittelndes Element. In der Philosophie Hegels übernimmt die Sprache die eindeutige Rolle der Mittlerin zwischen Wahrnehmung und Verstand hinsichtlich der Befreiung des Systems von den äusserlichen und kontingenten Bestimmungen, die ihn noch bedingen: in der Anthropologie unterscheidet sich der Mensch von seinem tierischen Wesen durch die Stimme; in der Psychologie erhöht sich die Intelligenz durch die Vorstellung hauptsächlich durch das Sprachzeichen zum Denken, wo sie nicht mehr irgenwelcher Abhängigkeit von der Welt der Gegenstände einhält, sondern nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu tun hat; und in der *Fenomenologie* kehrt die Sprache den Glauben an den einzigartigen und unmittelbaren Zugang zum Gegenstand um, indem sie ihn bis zum absolutem Wissen führt. Das Ergebnis davon ist, daß in der *Logik* die sprachliche Voraussetzung der Kategorien, von der sie ausgeht, und die endliche Sprache, durch die sie sich äussert, überwunden werden müssen wegen der Uneingeschränktheit des reinen Denkens. Hier ergibt sich die scheinbar unüberwindliche Gespaltenheit zwischen Denken und Sprache: wie kann Denken absolut und ausdrückbar zugleich möglich sein, wenn das Denken zur Absolutheit nur gelangen kann, indem es sich von der endlichen, durch uneliminierbare Merkmale der Kontingenz markierten Sprache befreit? Hier erfährt man, also, eine Spaltung, denn, einerseits, entscheidet sich Hegel für die Entfaltung und die Darstellung notwendig endliche Sprache, und andererseits, fordert er Apriorismus für das reine Denken, also, indem er diese vorausgesetzte Bedingtheit verlassen muss.

## ABSTRACT

The Hegelian refusal to all Absolute, either intuited or posed without reflection, required the elaboration of a philosophical system that was intelligible and discursive all the time. The idea that comes from this is that the possibility of the intelligibility of such Absolute is parallel to the possibility of its exposition. That means, the necessity inherent to it, that needs to produce the contingent being externalized and at the same time needs to be free of it to reach its full identity with itself, proving the independence of this contingent, has in language its mediator. Language thus assumes, in Hegelian philosophy, the unmistakable role of mediator between the sensible and the intelligible, freeing the system of exterior determinations and contingents that still condition it: in *Anthropology*, man distinguishes from its animal being through the voice; in *Psychology*, through representation, especially the linguistic sign, intelligence ascends to the thought where it keeps no more dependence to the world of objects and deals only with its own determinations; and in *Phenomenology*, language reverts the belief of the consciousness in immediate and singularized access to the object, leading it to the Absolute Knowledge. The result of this is that in *Logics* the linguistic presupposition of the categories of which it parts and the finite language through which it is exposed must be overcome by the inconditionality of the pure thought. This is the duality, apparently unbeatable, between thought and language: how is it possible a thought, at the same time, absolute and expressible, if thought can only reach the absoluteness getting free of this finite language, marked by unfinishable traces of contingency? We see then a divided Hegel, in the one hand assuming a finite language as necessary to the full development and exposition of the pure thought system and, on the other hand, requiring apriorism of the pure thought, therefore having to abandon this alleged linguistic conditionality.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
I. DO SENSÍVEL À PALAVRA.....	15
1. DO SENSÍVEL À PALAVRA NA <i>ENCICLOPÉDIA</i> .....	17
1.1. Entre Natureza e Espírito: a dialética da origem da linguagem.....	18
1.1.1. A Antropologia: a voz como experiência fática da subjetividade.....	20
1.1.1.1. A linguagem como transição do ser animal para o humano.....	21
1.1.1.2. O poder humano de nomear.....	25
1.1.2. A ambígua origem da linguagem.....	27
1.2. A linguagem na Psicologia: a transformação do ser concreto no ser ideal.....	30
1.2.1. O recomeço sensível com a intuição.....	31
1.2.2. Entre a intuição e o pensamento: a formulação da palavra na representação.....	34
1.2.3. A purificação da palavra e a hierarquização das línguas.....	41
1.2.3.1. O problema das línguas baseadas no modelo simbólico.....	43
1.2.3.2. A primazia da língua fonética-alfabética: entre a metáfora e a palavra...46	
1.2.4. A relação entre fala e escrita: a superação do espaço pelo tempo.....	50
2. DO SENSÍVEL À PALAVRA NA <i>FENOMENOLOGIA</i> .....	52
2.1. A <i>Fenomenologia do espírito</i> .....	54
2.2. A inevitabilidade da linguagem na <i>Fenomenologia</i> .....	56
2.2.1. A formação da lingüisticidade da consciência e da consciência-de-si.....	58
2.2.1.1. A conversão lingüística da certeza sensível.....	58
2.2.1.2. O dilema lingüístico da percepção.....	61
2.2.1.3. A força explicativa do entendimento.....	64
2.2.1.4. Linguagem e finitude: a certeza de si mesmo.....	67
2.2.1.5. A linguagem entre a subjetividade e a objetividade da consciência.....	73
2.2.2. A formação da lingüisticidade da razão.....	74
2.2.2.1. A razão que observa e descreve a natureza e a consciência-de-si.....	76
2.2.2.2. A razão que age, legisla e examina as leis.....	83
2.2.2.3. A linguagem entre a interioridade e a exterioridade da razão.....	86
2.2.3. A formação da lingüisticidade do espírito.....	88
2.2.3.1. O espírito alienado de si: linguagem e estranhamento.....	89
2.2.3.1.1. A linguagem da lisonja.....	93
2.2.3.1.2. A linguagem do dilaceramento.....	97
2.2.3.2. A moralidade e o discurso da boa-consciência.....	100

2.2.3.2.1. A singularidade e a universalidade da boa-consciência: ação e linguagem.....	101
2.2.3.2.2. A absolutidade da boa-consciência: o discurso reconciliador.....	104
2.2.3.3. A linguagem entre o eu e o outro do espírito.....	107
2.2.4. A religião: a lingüisticidade da relação entre o humano e o divino.....	109
2.2.4.1. A linguagem muda da religião natural.....	110
2.2.4.2. A verdadeira expressão da religião da arte: a linguagem.....	111
2.2.4.3. A religião revelada: o último vestígio de representação.....	115
2.2.4.4. A linguagem entre a finitude e a infinitude da consciência religiosa.....	117
3. A PALAVRA.....	119
3.1. A natureza da palavra na <i>Enciclopédia</i> : a fala e o signo lingüístico.....	119
3.2. A dialeticidade da linguagem na <i>Fenomenologia</i> .....	122
3.3. O caráter instrumental da palavra no Espírito Subjetivo.....	125
II. DA PALAVRA AO CONCEITO.....	128
1. DA PALAVRA AO CONCEITO NA <i>ENCICLOPÉDIA</i> .....	134
1.1. Da representação ao pensamento.....	135
1.2. O conceito: o modo de ser da palavra no pensamento.....	137
2. DA PALAVRA AO CONCEITO NA <i>FENOMENOLOGIA</i> .....	139
2.1. A significação do Saber Absoluto na <i>Fenomenologia</i> .....	140
2.2. O Saber Absoluto como pré-figuração da <i>Lógica</i> .....	142
2.3. Da Filosofia do Espírito à logicidade do Conceito.....	144
2.3.1. O filósofo diante da <i>Lógica</i> .....	145
2.3.2. A linguagem propriamente hegeliana e o requisito da <i>Lógica</i> .....	147
3. DA PALAVRA AO CONCEITO NA <i>LÓGICA</i> .....	152
3.1. A pressuposição lingüística.....	153
3.1.1. A identidade entre pensamento e ser se amplia: a inclusão da linguagem.....	154
3.1.2. A identidade entre sujeito e predicado na frase especulativa.....	155
3.2. A linguagem da <i>Lógica</i> : os <i>logoi</i> ou os <i>mathemata</i> ?.....	158
3.2.1. A crítica ao projeto leibniziano.....	159
3.2.2. Os <i>logoi</i> diante do matematismo e do formalismo na linguagem filosófica.....	163
3.2.3. A supremacia do método dialético.....	168
3.3. Dialética e linguagem.....	170
3.3.1. A prefiguração histórica e lingüística das categorias.....	172
3.3.2. O aspecto lingüístico do começo de toda determinação.....	177
3.4. Entre a palavra e o Conceito: o <i>logos</i> .....	181
3.4.1. O Lógico: o <i>logos</i> heraclítico na filosofia hegeliana.....	183
4. LINGUAGEM E SISTEMA.....	187
4.1. O problema da pressuposição lingüística.....	188
4.2. A linguagem e o Absoluto.....	193
CONCLUSÃO.....	196
BIBLIOGRAFIA.....	204

## INTRODUÇÃO

Para Hegel, a Razão é o princípio universal da filosofia e o elemento que valida tudo o que há tanto na esfera do pensamento quanto na do ser. Logo, em oposição ao empirismo moderno, a apreensão da realidade se dá mediante conceitos, o que implica na idéia conseqüente de que o real é racional e conceitualmente estruturado. E mais: de que há uma lingüisticidade inerente a esta realidade que a torna passível de exposição lógica filosófica e sujeita à argumentação e crítica. O conhecimento, portanto, é discursivo. Estas idéias configuram a base da filosofia hegeliana e levam a uma premissa da qual não se pode abrir mão: a relação entre pensamento e ser (ou Lógico e real, na esfera metafísica) com a linguagem. Embora Hegel não expresse esta associação de modo objetivo, ao defender o desenlace e exposição das amarras originais e irrefletidas do Uno, enquanto unidade abstrata entre pensamento e ser, ele a supôs definitivamente. Nisso, justamente, encontra-se a crítica hegeliana ao princípio subjetivo da filosofia de Kant, Jacobi e Fichte, o qual deve ser completamente exposto.<sup>1</sup> Hegel não admite qualquer começo intuído ou posto irrefletidamente, nem pressuposições que não se submetem à explicitação e suspeição.

Essa postura teórica hegeliana acabou exigindo a elaboração de um sistema filosófico<sup>2</sup> inteligível e discursivo do princípio ao fim. Ou seja, num diálogo com a radicalidade do dualismo kantiano e com o intuicionismo absoluto de Schelling, um projeto metódico e

---

<sup>1</sup> Cf. HEGEL, *Glauben und Wissen*, p. 289. A acusação hegeliana se deve à redução da Razão ao entendimento que estas filosofias teriam promovido, colocando-a na forma da fé, de um além: “Segundo *Kant* o supra-sensível é incapaz de ser reconhecido pela Razão; a idéia suprema não possui, às vezes, realidade. Segundo *Jacobi* a Razão se envergonha de mendigar e não tem mãos nem pés para cavar; ao homem é dado só o sentimento e a consciência de sua ignorância acerca da verdade, apenas o vislumbre da verdade na Razão, que só é algo subjetivo e instintivo em geral. Segundo *Fichte* Deus é algo inconcebível e impensável; o saber não sabe nada e deve evadir-se até a fé. Segundo todos eles, o Absoluto não pode ser, segundo as antigas distinções, nem contra nem a favor da Razão, senão que está além da Razão” (p. 288).

<sup>2</sup> Sobre como Hegel concebe um sistema de filosofia, ver o primeiro capítulo do *Differenzschrift*, “Diversas formas que aparecem no filosofar contemporâneo”. In: *Jenaer Schriften*, pp. 15-52.



organicamente articulado capaz de permitir a apreensão e exposição da totalidade do desenvolvimento da Razão, o Absoluto<sup>3</sup>. A imposição kantiana de limites à Razão, devido à impossibilidade de solução das antinomias e da inacessível coisa-em-si, significou, para Hegel, a adoção de um silêncio inconcebível, um subjetivismo infrutífero cujo destino não seria outro que por fim ao pensar especulativo. Seria um equívoco, por isso, assumir com Quiller que, para Hegel, “só o silêncio absoluto é garantia da auto-afecção do Espírito”.<sup>4</sup> Ora, em Hegel, a possibilidade inerente à atuação da Razão só pode ser correlata à possibilidade de sua exposição. A razão deve se manifestar e retornar a si. Este é o percurso que faz o Espírito e o faz mediado pela linguagem que o conduz de sua finitude até à sua absolutidade. O que acaba explicando a sua crítica a Schelling, para quem o ser é anterior a toda formulação e expressão e o Absoluto só é apreensível intuitivamente. Hegel aceita a identidade entre ser e pensar schellingiana, mas não a intuição dessa unidade, do Absoluto. Contra isso Hegel lutou teoricamente desde cedo<sup>5</sup> acusando o Absoluto de Schelling de ser uma “noite em que todas as vacas são negras”<sup>6</sup>, isto é, um Absoluto tão cheio e, ao mesmo tempo, tão vazio, tão pleno e, ao mesmo tempo, tão vago. Este Absoluto nada diz, para Hegel, porque está aquém de toda a reflexão, razão pela qual ele se empenhou em expô-lo em percurso e em todas as suas inflexões. E mais, supondo uma linguagem capaz desta exposição indefectivelmente.

Apesar de Hegel não ter desenvolvido uma Filosofia da Linguagem como disciplina, se debruçou sobre o problema da linguagem em sua articulação com o sistema, indiscutivelmente. Ao tentar elaborar uma filosofia sistemática, pode-se dizer, portanto, na contramão da intuição intelectual,<sup>7</sup> especialmente do absoluto intuído de Schelling e

<sup>3</sup> O “Absoluto” deve ser entendido como o princípio incondicionado do sistema de filosofia, sinônimo da “Idéia Absoluta”, a exposição plena do sistema categorial, ou seja, a realização plena do “Conceito”. Este, por seu turno, pode tanto ser concebido como a conjugação das três dimensões do método dialético, como, quando efetivado, a própria Idéia Absoluta. (Cf. LUFT, *As sementes da dúvida*, pp. 70-72). Deve-se mencionar, ainda a “Razão” que, em geral, é o princípio ordenador tanto da esfera subjetiva quanto objetiva e poder-se-ia dizer que corresponderia ao Absoluto principalmente após ter-se exteriorizado e retornado a si.

<sup>4</sup> QUILLIER, “Pour une acousmatique du signe”. In: LINDORFER (Hrsg), *Hegel: Zur Sprache*, p. 199. Segundo o comentador, dentro do intervalo que vai da intuição até a representação, na *Enciclopédia*, estariam configurados dois paradigmas estreitamente ligados ao sensível: a primeira ao paradigma visual e a segunda à voz. E, de acordo com ele, a esta tradição, que concebe a voz como estreitamente conectada à atividade do pensamento e vice-versa, Hegel não estaria vinculado.

<sup>5</sup> Apesar de nos *Escritos de Jena*, especialmente no *Differenzschrift*, a dualidade entre Lógica e Metafísica mostrar um Hegel ainda bastante próximo de Schelling, na *Fenomenologia*, em particular, Hegel marca a sua ruptura com ele.

<sup>6</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 22.

<sup>7</sup> A crítica hegeliana à intuição intelectual é uma recusa contundente ao conhecimento imediato em detrimento do discursivo. Uma recusa que significa, conforme Luft, “(...) muito mais que uma disputa pelo método da Nova Metafísica: é a base mesma do sistema de filosofia que está em jogo, como aliás não poderia deixar de ser no contexto de concepções que pressupõem a identidade última entre a coisa e o método, entre o modo de ser dos eventos reais e o modo de proceder da própria atividade de pensamento” (*As sementes da dúvida*, p. 110). Hegel, nesta crítica, dirige-se tanto a Fichte quanto a Schelling. O primeiro teria desenvolvido uma filosofia mediante o

inacessível de Kant<sup>8</sup>, Hegel assumiu a linguagem enquanto elemento necessário à exposição legítima da Razão ou Absoluto. Por tal motivo é que, no tocante à linguagem, não se pode aceitar sem crítica a proposição de Litt de que Hegel “tenha ficado devendo a ela o essencial” ou de Adorno de que ele teria se comportado de forma “(...) soberana e indiferente para com a linguagem (...)”.<sup>9</sup> Simon, em contrapartida, alega que após as alusões de Hamann ao problema da linguagem, não como base positiva senão como *problema*, Hegel foi o primeiro filósofo que, *dentro desta consciência do problema*, teria considerado todo o filosofar de uma maneira sistemática.<sup>10</sup> E ele o teria feito sem reservar a ela um texto ou artigo em especial. O que, conforme Lauener, não chega a ser um problema, porque Hegel também não o fez com a dialética<sup>11</sup> e, nem por isso, ela é um elemento marginal em sua filosofia, muito pelo contrário. Com a linguagem ocorreria algo semelhante. A ausência de uma apresentação objetiva e organicamente relacionada com o sistema, não chega a comprometer o importante lugar que, nele, ela ocupa: a de mediadora entre o sensível e o inteligível, cumprindo com a especial função de depurar o pensamento do exterior e contingente. E se assim a linguagem for considerada, segundo Hoffmann, ela “toma o centro de toda a filosofia hegeliana”.<sup>12</sup>

Certamente é devido a pouca clareza de Hegel no trato da linguagem que este tema foi tão negligenciado pelos comentadores. No Brasil, o seu debate é praticamente inexistente e as publicações de comentaristas franceses, ingleses e alemães não alcançam, nem de longe, o número a que chegam obras dedicadas a outras questões em Hegel. Além disso, é quase uma unanimidade dos textos disponíveis a fixação na análise do §459 da *Enciclopédia*, de algumas passagens da *Fenomenologia* (tais como a certeza sensível), poucas inserções na *Estética* e na *Filosofia Real* e muito raramente na *Ciência da lógica*. Outra característica destes textos é que eles se enquadram em dois grupos de interpretação divergentes. Um deles alega que a

---

método regressivo, remontando a uma subjetividade cujo ponto de apoio seguro e indubitável é uma intuição intelectual de si, um ato originário de autoconsciência a partir do qual tudo o mais deriva. Schelling também tem uma intuição intelectual como ato primeiro, mas à diferença de Fichte, não é um ato voltado apenas para uma intuição de si, mas para a razão do mundo, um “(...) procedimento capaz de conduzir o filósofo para além do mundo da experiência, para além de qualquer divergência entre subjetividade e objetividade” (LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 102).

<sup>8</sup> Ao procurar um fundamento seguro para a filosofia, Kant teria encontrado, na dialética que lhe é inerente, a prova de que há uma inexatidão nos pressupostos da Razão: as antinomias. Elas seriam geradas no apelo da Razão a princípios transcendentais, à totalidade das condições de todo condicionado, que permite a apreensão do objeto integralmente em si mesmo. Só que apreender um objeto como ele é em si, para Kant, é um verdadeiro absurdo, pois além de fracassar neste intento a Razão acaba gerando contradições cuja resolução implica no fim da produção de conhecimento. Por isso, para ele, não se conheceria as coisas-em-si, mas apenas os fenômenos.

<sup>9</sup> ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 144.

<sup>10</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 8.

<sup>11</sup> Cf. LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 7.

<sup>12</sup> HOFFMANN, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In: BORSHCE (Hrsg), *Klassiker der Sprachphilosophie*, p. 260.

linguagem foi, por Hegel, restringida ao universo representacional, por isso, assumida como instrumento para o desenvolvimento do Espírito e do sistema; é o caso de Adorno, Löwith e Derrida, por exemplo. O outro grupo concebe a linguagem como elemento fundamental ao sistema, mas não esclarece como ela surge e se relaciona verdadeiramente com ele, isto é, não realiza um exame pormenorizado da linguagem no trânsito da Filosofia do Espírito à *Ciência da Lógica* e, especialmente, na própria *Lógica*. São exemplos Lauener, Lindorfer e Hyppolite.

É preciso reconhecer que a interpretação do primeiro grupo de comentadores não é ilegítima se considerado o lugar inequívoco destacado por Hegel para a tematização específica da linguagem: no seio mesmo da representação, no contexto do Espírito Subjetivo, e cujo ápice do desenvolvimento encontra-se na atividade significante. O próprio Hegel exalta o poder do signo, mas não o toma como sinônimo de linguagem. Ele tem um papel muito importante no desenvolvimento do Espírito enquanto substituto ideal da intuição imediata e do mundo de objetos, destinado a libertar a inteligência das determinações sensíveis e imagens externas pelas quais antes se orientava. Disso, no entanto, não se pode inferir uma restrição da linguagem ao domínio do signo, como se Hegel admitisse um retrocesso até as filosofias representacionistas por ele mesmo contundentemente criticadas. No Espírito Subjetivo, a linguagem, é meio *para*, quer dizer, sob o enfoque do *lócus* e de como ela está articulada com o sistema em geral, ela surge, em parte, como produto e instrumento do Espírito Subjetivo. É assim que ela vem exposta na Psicologia, desenvolvendo-se, inclusive, em detrimento do pensar. Mas porque ela mesma desata-se dos laços com o universo sensível Hegel a teria assumido conceitualmente para integrá-la ao sistema.<sup>13</sup>

Por causa disso é que, na passagem da *Fenomenologia* à *Lógica*, no Saber Absoluto, também não se pode admitir um abandono da representação ao Conceito como se, conjuntamente com a representação, a linguagem pudesse ser descartada. Decerto que, ali, Hegel chama a atenção para a necessidade de se superar o lado representativo do saber, mostrando como o objeto da consciência foi superado em sua forma objetiva. Mas não é ela que translada para o Conceito e abandona sua forma anterior, mas uma determinada concepção de filosofia. A conseqüência decorrente dessa interpretação é que aquela suposta assimetria entre *Fenomenologia* e *Lógica* tende a ser amenizada, justamente porque a linguagem torna-se o elemento intermediário entre ambas. Não haveria razão para marcar, ali, insuperavelmente, uma incompatibilidade, pois, no nível da exposição sistemática, elas

---

<sup>13</sup> Como será destacado adiante, isto gerará um problema no seio mesmo da *Lógica*, que pretende liberar-se de todo e qualquer condicionamento exterior a ela mesma.

estariam equiparadas, não seriam linguagens diferentes quanto ao modo de sua enunciação, apenas, segundo o que se poderia atribuir às pretensões hegelianas, ou seja, quanto ao seu sentido. Portanto, a transição da representação ao Conceito que a relação entre *Fenomenologia* e *Lógica* aponta parece ser a resposta no nível da Psicologia, no nível da *Lógica*, a linguagem não falaria nem estaria no lugar *de*, mas se apresentaria *enquanto* algo, seria a própria coisa.

Mas, se por um lado, esta padronização lingüística poderia ser vista como uma solução possível à descontinuidade do sistema hegeliano, por outro, ela suscitaria um novo problema. Por mais que a linguagem tenha se mostrado inequivocamente como mediadora entre o sensível e o inteligível, no sentido de ter liberado a si mesma e o sistema das determinações exteriores e contingentes, a linguagem que expõe a *Fenomenologia*, a *Filosofia Real*, a *Filosofia do direito*, é a mesma que expõe o sistema categorial, o pensamento puro. Eis a dificuldade: tanto a pressuposição lingüística das categorias da qual parte a *Ciência da lógica*, quanto a linguagem ainda finita pela qual ela se expõe, precisam ser superadas se o pensamento a ser ali alcançado pretende-se puro e incondicionado. Trata-se da tensão entre pensamento e linguagem como reflexo da dualidade entre necessidade e contingência, Lógico e Real, aparentemente insolúvel na filosofia hegeliana: como é possível um pensamento, ao mesmo tempo, absoluto e exprimível, se o pensamento só pode alcançar absolutidade liberando-se dessa linguagem finita, marcada por traços inelimináveis de contingência? Hegel surge dividido: de um lado, assumindo uma linguagem finita como necessária ao pleno desenvolvimento e exposição do sistema do pensamento puro e, de outro lado, exigindo apriorismo do pensamento puro, logo, tendo que abandonar esta suposta condicionalidade lingüística. Assim, três são as questões importantes a serem destacadas neste estudo segundo o problema acima mencionado: a primeira é quanto à participação da mediação da linguagem no sistema de filosofia desde o princípio; a segunda refere-se à forma precisa de expressão desta identidade que exigiu de Hegel uma linguagem que se prestasse tanto à exposição do universo fenomênico quanto lógico, resultando numa espécie de homogeneização do sistema (ao menos quanto à forma de sua exposição); a terceira, portanto, refere-se à pretensão hegeliana de um Absoluto exprimível e que se entrega à expressão através de uma linguagem que, devido ao seu caráter mediador, participa também da esfera sensível, logo, tornar-se-ia inadequada à exposição do pensamento puro.

Todas estas questões são atravessadas por dois desenvolvimentos em conexão: o da linguagem, em direção à depuração de si mesma, e o do sistema, tanto em direção a esta

depuração quanto de sua completude enquanto sistema. Por isso, este estudo será estruturado conforme o caminho lógico que perfaz os momentos essenciais desta progressão: do sensível à palavra e da palavra ao Conceito. Sabe-se, que a necessidade implícita ao sistema, desdobrada processual e ascendentemente, leva de níveis menos determinados e mais condicionados pelo exterior e contingente, para níveis mais purificados, quer dizer, mais conformados com o Conceito. Assim, Hegel tende a indicar que conformada com o Conceito também deveria chegar a linguagem, porque a expressão plena da Idéia Absoluta precisaria contar com uma linguagem a altura desta absolutidade. Diante disso, a primeira parte, “Do sensível à palavra”, fará a exposição de duas importantes obras hegelianas: a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, especialmente volume III, e a *Fenomenologia do espírito*. Na primeira, o intento será o de localizar uma possível gênese da linguagem, indispensável para pensar a hipótese de uma linguagem necessária ao sistema de filosofia e que se coloca, ao mesmo tempo, como momento seu. Em seguida, a análise da linguagem se deslocará para a Psicologia, enquanto supostamente reclusa ao universo da representação. Trata-se, pontualmente, do desenvolvimento de uma linguagem verbal, objetiva, finita, que contribui ao desenvolvimento do pensar. No segundo capítulo, desta mesma parte, a abordagem será feita a partir da *Fenomenologia*, numa análise pormenorizada de todo o seu percurso, seguindo-se todos os percalços da consciência numa tentativa de identificar, ali, o comportamento e função da linguagem. Em geral, toda esta primeira parte objetiva demonstrar a importância da linguagem enquanto mediadora para a superação dos traços contingentes tanto do Espírito quanto de si mesma e como ela deve ser entendida ao término deste desenvolvimento: pretensamente, como palavra sensivelmente purificada a ser preservada no universo do pensamento puro da *Lógica*. Na segunda parte, “Da palavra ao Conceito”, as passagens determinantes da parte anterior, enquanto pré-requisitos à *Lógica*, são analisadas: respectivamente, o trânsito da representação ao pensamento, e da religião ao Saber Absoluto, em suma, a passagem para o nível do Conceito.<sup>14</sup> Ademais, este é o momento no qual são

---

<sup>14</sup> Não se adotará uma distinção rigorosa entre *Conceito* e *conceito*, o *Begriff* hegeliano. Ou seja, mesmo que o primeiro caso seja o próprio método dialético, a estrutura imanente a tudo, ele é expressável pelo *conceito*: uma característica inerente às próprias palavras que as torna capazes de designar universalmente as propriedades e determinações do ser e do próprio pensamento. Em ambos os casos, portanto, está suposto o alcance ao nível do pensamento e sua relação com a linguagem: conforme a *Enciclopédia* e, até mesmo a *Fenomenologia*, assim como a palavra estaria associada ao nível da representação, o *conceito* estaria ao do pensamento; *conceito* este que, em parte, já é o *Conceito*, visto que, do ponto de vista lingüístico, ele é objeto da *Lógica* e, em parte, é palavra a indicar a expressabilidade da universalidade e da identidade sintética entre subjetividade e objetividade, entre pensar e ser pensado. De modo que será adotado *Conceito* para, em geral, contrastar o nível lógico com a representação e para indicar o caso estrito do método hegeliano, e *conceito* para indicar o objeto do pensamento no nível subjetivo (especialmente *Enciclopédia*) e todos os demais casos.

discutidos a relação mesma da linguagem com o pensamento puro da *Lógica* e o resultado dessa relação à plenificação do sistema de filosofia.

Isso entendido e se o processo que leva à auto-apresentação paulatina do Absoluto é o mesmo que leva ao auto-esclarecimento da linguagem no sistema, então a verdade desta relação jamais pode ser concebida, conforme escreve Hegel, como “(...) uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e, então, guardada”.<sup>15</sup> Neste caso, o intento subjacente à apresentação do conjunto sistêmico de apreender o sentido da linguagem em Hegel, não poderia ser prontamente definido com duas ou três palavras ou frases, mas apenas em percurso. Portanto, o método não poderia ser outro senão o dialético hegeliano. Em vista disso, se procurou acompanhar Hegel conforme o desdobramento de sua própria filosofia e com o devido cuidado para não intervir nele estranhamente. Razão pela qual, de início, a análise focará o comportamento e a concepção hegeliana da linguagem no sistema, de modo que a problematização, a partir das ambigüidades, contradições e paradoxos destacados no percurso, concentrar-se-á especialmente no último capítulo e na Conclusão. Devido à escassez do debate específico acerca da linguagem, tentar-se-á deixar Hegel falar por si (se é que, pensando hermeneuticamente, isto seja possível), mas não sem questioná-lo. Quer dizer, apesar de que “(...) nada se pode tirar da leitura de Hegel mais do que ele pusera”,<sup>16</sup> conforme diz Adorno, também jamais se pode esquecer que “(...) nenhuma leitura de Hegel, que pretenda fazer-se justiça, pode deixar de criticá-lo”.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 40.

<sup>16</sup> ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 180.

<sup>17</sup> ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 187.

## I. DO SENSÍVEL À PALAVRA

“A linguagem é a morte do mundo sensível em seu ser-aí imediato”.<sup>18</sup>

Na Filosofia do Espírito, é assim que a linguagem se comporta. Ela pode ser compreendida tanto como mediadora à depuração do pensamento de seus condicionamentos contingentes, quanto à incondicionalidade do Saber Absoluto, em geral, como elemento responsável pela progressiva autodeterminação do Espírito.<sup>19</sup> A perda do sensível, portanto, cuja função Hegel reserva prioritariamente à linguagem, é a condição de inteligibilidade do Espírito, o elemento intermediário essencial na transição de sua dimensão aparente e contingente para o nível ideal do Conceito. Pela linguagem, conforme Lindorfer, “(...) as imagens são traduzidas de uma maneira mais conforme ao pensamento. Para Hegel, esta tradução é um processo de apropriação que corresponde à eliminação do imagético: as imagens são superadas e ‘eliminadas’”.<sup>20</sup> Em termos de uma linguagem verbal, fenomênica, essa transição implica na conversão do ser sensível na palavra, o que vale tanto para a linguagem elementar da Antropologia e formalmente constituída da Psicologia, na *Enciclopédia*, quanto para a “Certeza Sensível”, na *Fenomenologia do espírito*. Dito de outro modo, a autodeterminação e incondicionalidade do Espírito exige um duplo movimento: o de

<sup>18</sup> HEGEL, “Propädeutik”. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, §159, p. 52.

<sup>19</sup> “Espírito”, segundo Luft, equivale, em parte, à Idéia Absoluta e pode ser dividido em duas dimensões: “*Espírito infinito* (ou absoluto): a própria Idéia Absoluta, enquanto manifestação plena do Conceito no mundo da cultura, mais especificamente, nas realizações da Arte, religião e Filosofia. *Espírito finito*: o Espírito exposto a condicionamentos externos ainda não superados (a vida deste ser humano ou deste povo, em sua dependência de fatores alheios à Idéia” (*As sementes da dívida*, p. 205). *Geist* tem um sentido bastante amplo em Hegel. Em sua dimensão subjetiva ele engloba toda a vida psicológica do indivíduo, sua *psique*, a linguagem, a vontade. Em sua dimensão objetiva, Geist está mais voltado à vida de um grupo, comunidade ou povo, revelado nos costumes, leis e instituições. Em sua dimensão absoluta, porém, Geist revela-se na Arte, na Religião e na Filosofia, ou seja, não está voltado ao ser finito, temporal, como no Espírito subjetivo e objetivo, mas ao próprio Espírito em sua atividade autoconsciente, enquanto uma estrutura racional (Cf. INWOOD, *Dicionário Hegel*, pp. 117-120).

<sup>20</sup> LINDORFER, “Einleitung”. In: *Hegel: Zur Sprache*, p. 9.

interiorização da sua dimensão exterior e o de exteriorização da sua interioridade, ambos necessários à sua liberdade e possíveis apenas lingüisticamente.

A transição do *sensível à palavra*, na *Enciclopédia* e na *Fenomenologia*, será o primeiro movimento da linguagem em direção à sua própria progressão e a do sistema como um todo. Tal como ocorre com o Lógico ou Absoluto que, mesmo em pressuposição, não pode ser apresentado em toda sua complexidade no princípio, mas desenvolver-se no percurso e apresentar-se em sua forma plena apenas no final, assim também ocorre com a linguagem. Por mais que, desde o princípio, Hegel a assuma como imanente à *a prioridade* da Razão, ele também precisa tomá-la por objeto em determinado momento e mostrar o seu desenvolvimento interno como parte a compor o todo. Daí a necessidade de se encontrar o ponto de partida da abordagem hegeliana com respeito a esta linguagem finita e o sentido que ela passa a assumir na articulação sistemática.

A princípio, a busca por uma gênese da linguagem parece despropositada segundo a circularidade dialética hegeliana, mas ela ajudará a esclarecer a pressuposição lingüística da qual parte o sistema de filosofia. Com ela, ver-se-á a excessiva cautela de Hegel em marcar um ponto exato para o surgimento da linguagem, talvez por isso, ele oscila entre uma linguagem em geral e uma verbal ou representativa, a qual só é possível se associada a um ato da vontade; como se houvesse uma linguagem da qual ele não pudesse prescindir e outra relativa, segundo as possibilidades e finalidades da expressão humana. Apesar de estar centrada na *Enciclopédia*, esta discussão retorna na *Fenomenologia*, na qual Hegel determina a inevitabilidade da linguagem desde a experiência mais elementar da consciência.

Num segundo momento, a análise se deslocará para a linguagem do signo, portanto, da representação. A linguagem, aqui, será tomada por objeto, sendo exposta e analisada por Hegel segundo seu progressivo desenvolvimento e pela maior ou menor capacidade das fases que a compõem, particularmente a simbólica e a significante, de conduzir o Espírito à liberação de sua dependência do exterior e do contingente. E mais, segundo a maior ou menor capacidade de determinadas línguas em expressar adequadamente o pensamento.



## 1. DO SENSÍVEL À PALAVRA NA *ENCICLOPÉDIA*

Do ponto de vista sistemático, diante da *Fenomenologia do espírito* que, do início ao fim, vem permeada pelo problema da linguagem e discute ostensivamente a sua importância no percurso até o Saber Absoluto, a *Enciclopédia* é, indubitavelmente, a única obra na qual Hegel reserva um momento específico para a análise da linguagem. Ela mostra-se como uma pequena, mas importante, amostra da função que a linguagem ocupa no sistema em geral, apesar de nenhum capítulo ou subtítulo ser nomeado com este tema no sistema enciclopédico. Ainda assim, a linguagem vem referida em momentos relativamente dispersos na *Ciência da Lógica*, passando a receber uma atenção maior na *Filosofia do Espírito*, mais especificamente na *Psicologia*. Como momento introdutório, porém, Hegel inicia a sua discussão na passagem da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito*, especificamente para a *Antropologia*<sup>21</sup>, localizando-a, então, geneticamente no sistema.

Inicialmente, a análise centrar-se-á na *Antropologia*, com breves incursões no *Conceito de Espírito*, capítulo que compõe a *Filosofia do Espírito* da *Filosofia Real*, mas que não se diferencia consideravelmente do debate encetado na *Enciclopédia*.<sup>22</sup> O segundo momento, e seguramente o mais importante, é o da *Psicologia*, em que a linguagem é analisada sob o ponto de vista de sua relação e necessidade no desenvolvimento intelectual. Em ambos os momentos a linguagem se mostrará indispensável para a superação dos condicionamentos sensíveis do Espírito.

<sup>21</sup> Devido às inúmeras divisões e nomenclaturas empregadas por Hegel e com o intuito de se obter maior clareza em sua referência, serão distinguidos os títulos de obras com itálico e as demais expressões, sejam elas títulos dos grandes momentos do sistema, capítulos ou sub-capítulos, apenas com letra maiúscula. Assim, respectivamente tem-se: *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Espírito Subjetivo, *Psicologia* e Espírito Teórico. Outra distinção é quanto aos termos representação e representação, por exemplo. O primeiro, em maiúscula, refere-se a um momento do sistema e o segundo, em minúscula, a um procedimento ou modo de agir do Espírito.

<sup>22</sup> Em discordância com Jacques Collete, que na Introdução (p. 35) à tradução francesa dos *Hamanns Schriften* afirma que, após os *Escritos de Jena*, Hegel ficou *menos sensível* ao que na *Filosofia real* ele chamou de “o verdadeiro ser do Espírito” (p. 156), considera-se que, além de Hegel reiterar a tese de Jena, na *Enciclopédia*, ele a discute com mais rigor, até mesmo determinando-lhe um lugar e uma função mais específicos no sistema.

### 1.1. Entre Natureza e Espírito: a dialética da origem da linguagem

O problema da origem da linguagem, embora nada novo, permanece instigante e aparentemente insolúvel. Mas foi em meados dos séculos XVIII que ele estimulou profundamente a pesquisa e o debate entre filósofos, teóricos, poetas e artistas. Momento em que a discussão sobre a linguagem borbulhava em meio às manifestações entusiasmadas do movimento romântico alemão *Sturm und Drang*. Nesse período, a língua alemã sofria fortes influências de seus poetas e literatos, principalmente de Goethe, Lessing, Schiller e Hölderlin<sup>23</sup>, no sentido de fazer dela o meio para a constituição de uma verdadeira literatura nacional – coisa que já estava consolidada na França e na Inglaterra.

No âmbito filosófico, Hamann, Herder e Humboldt contribuíam à consolidação de uma nova perspectiva para a pesquisa sobre a linguagem, que durante muito tempo ficou sendo definida como o elemento capaz de representar o pensamento. Nestes filósofos, segundo Collete, a discussão filosófica sobre a linguagem teria encontrado “seus primeiros ancestrais modernos”.<sup>24</sup> Da linguagem, estes teóricos exigiram uma nova função com relação à representação, bem como com as operações lógicas, a verdade, o pensamento e os sentimentos. Todos eles, e indiretamente, também Hegel<sup>25</sup>, acabaram promovendo uma mudança radical no lugar e papel ocupado pela linguagem, conseqüentemente, da reflexão estrita sobre ela: é uma linguagem que, agora, deixa de ser exclusivamente objeto de estudo e pesquisa filosófica para ser reconhecida como condição de possibilidade do próprio pensar filosófico. Por isso a determinação da gênese, a relação entre linguagem e Razão e linguagem e mundo passaram a ser problemas, sabidamente nada novos, mas a serem resolvidos. É verdade que, naquela época, ainda não podia ser vislumbrada uma Filosofia da Linguagem como disciplina ordenada em todos os seus pormenores, motivo pelo qual seja precipitada a afirmação de que Hegel, por exemplo, tenha considerado uma tal disciplina organicamente relacionada, intrínseca ao seu sistema filosófico. Até porque a Filosofia da Linguagem em vigor estava muito vinculada aos ideais medievos que, segundo Cassirer, “ainda acreditava

<sup>23</sup> É importante assinalar que, com estes, inclusive, Hegel discutiu profundamente e manteve uma forte amizade, como é o caso especialmente de Goethe e Hölderlin.

<sup>24</sup> COLETTE, “Introdução”. In: HEGEL, *Les écrits de Hamann*, p. 34.

<sup>25</sup> Não se deve esquecer da importante advertência hegeliana na *Enciclopédia*: “Habitualmente, o *signo* e a *linguagem* são introduzidos em qualquer lugar, como *apêndice* na Psicologia ou também na Lógica, sem se ter pensado em sua necessidade e conexão no sistema da atividade da inteligência” (§458). Para Derrida, esta passagem indica o posicionamento da semiologia (mediante a qual, segundo ele, Hegel teria analisado a linguagem) no centro e não à margem da *Lógica* (Cf. “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da filosofia*, p. 107). Além disso, Hegel vai associar o desenvolvimento do pensar, na Psicologia, à linguagem: “É em *nomes* que nós pensamos”, diz ele, ou seja, com palavras. Por isso o pensar, em Hegel, é lingüísticamente constituído.

em larga escala que as formas onomatopaicas lhe forneciam a chave para a língua básica e primeva da humanidade, para a *língua adâmica*”,<sup>26</sup> diante da qual, inclusive, Herder, Humboldt<sup>27</sup> e, também, Hegel posicionaram-se radicalmente contra.<sup>28</sup>

Diferentemente de Herder e Humboldt, Hegel certamente não objetivou determinar a origem da linguagem. Aliás, tampouco ele chegou a delimitar contundentemente uma gênese ou começo no campo ontológico e epistemológico<sup>29</sup>. Em contrapartida, tanto no “Organismo Animal” da Filosofia da Natureza, quanto na Antropologia da Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*, vê-se uma ênfase e um modo especial na abordagem hegeliana da linguagem, a partir do que se poderia inferir uma provável gênese. Isto porque, não há linguagem propriamente na Filosofia da Natureza senão vinculada ao Espírito, ou seja, só ao término de seu desenvolvimento e exposição quando já se pré-figura a distinção do universo animal com a espécie humana. Uma distinção a qual Hegel parece associar, já ali, à representação, à capacidade de exprimir verbalmente a interioridade e, na *Filosofia real*, mais precisamente, à capacidade de nomear o mundo de objetos. O que estaria demonstrando a forte inclinação hegeliana em definir linguagem somente após o completo domínio da dimensão exterior e

<sup>26</sup> CASSIRER, *A filosofia das formas simbólicas I*, p. 196. Embora não assumindo propriamente uma busca pelas origens da linguagem, tampouco pela língua de Adão, Hegel indica a função adâmica de nomear como um direito e característica, por excelência, humanos: “Adão pôs nome a todas as coisas; tal é o direito soberano e primeiro, tomar de posse da natureza inteira ou sua criação a partir do Espírito (...)” (*Realphilosophie*, p. 156).

<sup>27</sup> Herder e Humboldt, como principais teóricos da linguagem daquela época, foram inúmeras vezes citados por Hegel e, aparentemente, influências determinantes à sua concepção de linguagem. Especialmente com respeito a Humboldt, Joseph Simon diz que não se pode assegurar que Hegel tenha conhecido os seus escritos (*El problema del lenguaje en Hegel*, p. 24), o que se entende não passar de um equívoco. Hegel não apenas conhecia *Sobre o dual* de Humboldt, citado no §457 da *Enciclopédia*, como fez um comentário crítico a respeito de um texto seu sobre a cultura e a filosofia indiana, intitulado *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm vom Humboldt* (In: *Berliner Schriften: 1818-1831*) sobre o qual, inclusive, segundo Inwood, Humboldt não chegou a revelar qualquer insatisfação (*Diconário Hegel*, p. 34). Além disso, são várias as citações de Humboldt nos textos de Hegel, seguidas, na maioria dos casos, de extensos comentários. Além disso, Hegel surpreende pelas numerosas informações a respeito das línguas orientais que discute na *Enciclopédia* e que foram amplamente tematizadas por Humboldt em seus escritos sobre a linguagem.

<sup>28</sup> E nesta direção, antes deles, Condillac, Berkeley e Locke encetaram uma abordagem empirista da linguagem que também tendia, em parte, à busca de uma forma primeva. Mais tarde, Leibniz e Christian Wolff, demarcaram uma corrente de cunho mais racionalista e fortemente influenciada pelo modelo matemático, aos quais, então, se contrapuseram Hamann e Herder, posteriormente, também Hegel. No contexto da filosofia alemã, outros filósofos poderiam ser ainda destacados. O místico alemão Jacob Böhme, por exemplo, influenciou profundamente o movimento romântico e idealista alemão (Cf. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, p. 32) e, segundo Cassirer, defendeu a língua adâmica como um conceito ideal do qual o nosso conhecimento deve se aproximar a fim de atingir a objetividade e a universalidade e a palavra como a prova da unidade da Razão (Cf. *A filosofia das formas simbólicas I*, p. 105). Já Schlegel teria sido o primeiro a introduzir o conceito de “forma orgânica” na linguagem que, com os românticos, passaria a tomar o sentido de um princípio especulativo universal, “a meta e o foco sistemático da especulação romântica” (p. 137). Schleicher, por sua vez, teria oposto o conceito de biológico ao conceito de evolução da filosofia romântica, a partir do que o estudo especulativo da linguagem tornar-se-ia puramente empírico, dissolvido no estudo da natureza (pp. 153-158).

<sup>29</sup> Apesar de discutir a respeito do começo das ciências na *Lógica*, Hegel não marca uma rigorosa linha divisória para sua introdução. Tanto é que fica insolúvel o problema da pressuposição ou não da *Fenomenologia à Ciência da lógica*, no sentido desta ter um começo mediato ou imediato, ambigüidade conseqüente, certamente, à idéia de circularidade própria de seu sistema.

contingente do Espírito. Ainda assim, pode-se ver a linguagem da Antropologia, ou melhor, esta espécie de proto-linguagem, logo apresentar-se como o elemento chave no afastamento do homem de seu estreito vínculo com a natureza e de todo o condicionamento sensível que isto implica. Este *status* de negação da imediatidade, no entender de Löwith, configuraria um segundo mundo, espiritualmente mediado, localizado entre o homem e o mundo natural.<sup>30</sup> Nesta resignificação da natureza, onde ela é como que introduzida lingüisticamente no sistema, resta saber se a linguagem pode ou não ser considerada como linguagem e se, conseqüentemente, ela configura uma gênese.

#### 1.1.1. Antropologia: a voz como experiência fática da subjetividade

Na Filosofia da Natureza, Hegel não tematiza o homem, mas o animal, e assinala a sua diferença com o reino vegetal. O interessante de sua abordagem é que ele caracteriza o animal como um ser sensorialmente desenvolvido e, além disso, portador de subjetividade, exatamente o que demarcaria a primeira linha divisória entre a natureza e o animal: “(...) na sua corporeidade e no seu contato com um mundo exterior, conserva-se a si mesmo e como o universal permanece em si mesmo”.<sup>31</sup> Seria aquilo que se poderia denominar centralidade ou a possibilidade de o animal experienciar o mundo sem perder-se ou dissolver-se nele.

De um lado, Hegel chama a atenção para a particularidade da subjetividade animal em seu experimentar sensível, de outro, o retorno ao seu ser característico, enquanto indivíduo pertencente a um gênero ou espécie, portador, por isso, de determinações universais. Esta diferença faz com que o animal esteja, ao mesmo tempo, dissolvido na materialidade do mundo, atuante e participante nela e, sobretudo, faz com que retorne modificado à sua subjetividade. Isto é a idealidade: a presença da subjetividade em cada experiência sensível, a partir de quaisquer dos cinco sentidos, e a possibilidade de relacionar-se com uma alteridade sem tornar-se integralmente ela, mas assimilando a sua diferença. Nisso, segundo Hegel, é que o animal se difere da planta: enquanto a planta se relaciona indiferente ou praticamente com o outro, o animal, como sensitivo, se satisfaz em ser modificado por este outro, justamente o que fundamenta a relação teórica.<sup>32</sup> Diferentemente da planta que só considera o

<sup>30</sup> Cf. LÖWITH, “Hegel und die Sprache”. In: *Mensch und Menschenwelt...*, p. 383.

<sup>31</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 350.

<sup>32</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 351.

outro uma perturbação contra a qual reage, o animal se sujeita a adaptar-se, até mesmo a incorporar a diferença exterior que ela lhe impõe.

Outra característica que se une à assimilação da exterioridade no animal é, para Hegel, a voz, pois “que o animal é em si para si mesmo, algo o apresenta, e esta apresentação é a voz”.<sup>33</sup> Eis o meio pelo qual a subjetividade animal se dá a conhecer, pois o som, enquanto faz vibrar o corpo, torna-se perceptível e conhecível para o outro e para si mesmo; ele pode perceber-se, sentir-se, muito embora sem ter a consciência de que este corpo é seu e de que é capaz de promover qualquer alteração no exterior. E apesar de Hegel, aqui, já falar na voz, ela ainda está sob a forma de um mero som, sem a mínima articulação fonética e sem qualquer intencionalidade ou significado.<sup>34</sup> Somente na Antropologia é que o som passa a ser voz, cuja expressão da interioridade ainda não tem uma finalidade, mas já está contida em germe, e o indivíduo cede lugar ao gênero da espécie humana indicando a transição para o Espírito.

#### 1.1.1.1. A linguagem como transição do ser animal para o humano

Em vista disso é que, agora, torna-se necessário delimitar a fronteira entre o animal e o homem. O espaço reservado a esta discussão é a Antropologia, o capítulo introdutório da Filosofia do Espírito e cujo objeto é a alma.<sup>35</sup> Nela, o homem é descrito como um ser ainda parcamente desenvolvido segundo suas funções mais características, ou seja, encontra-se sob uma forma bastante elementar, desprovido de qualquer intencionalidade e de noções claras sobre a existência de si mesmo. Portanto, em contraste com o capítulo subsequente, a Fenomenologia do Espírito, sem consciência de objetos.

Note-se que na Filosofia da Natureza Hegel não fala em linguagem e apesar de, aqui, ainda se tratar de um indivíduo sequer consciente, ele já começa a empregar este termo. Nos primeiros parágrafos da Antropologia Hegel dá uma definição instrumental de linguagem,

<sup>33</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 351.

<sup>34</sup> Esta experiência poderia ser denominada *ânimo*. Na língua alemã *Stimmung* indica uma relação com a voz *Stimme* e *Bestimmung* quanto os objetos recebem determinação. No fundo, a raiz *Stimm* indicaria etimologicamente a ação de dotar ou configurar algo com a voz ou com a alma.

<sup>35</sup> No contexto enciclopédico, Hegel divide o Espírito Subjetivo em Antropologia, Fenomenologia do Espírito e Psicologia, cujos objetos são, respectivamente, a alma, a consciência e o espírito. Segundo Mure, a alma indicaria muito mais que simplesmente vida natural, mas uma existência objetiva que não é apenas para si mesma, mas para outro. Por outro lado, porém, enquanto pertence ao Espírito Subjetivo é também muito mais que objetivamente existente para outro. Alma, para ele, “é uma ligeira espiritualização das características do organismo vivo e das influências de raça e do ambiente natural” (“Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 3). Mas Mure alerta que, considerada abstratamente como o primeiro modo subjetivo do Espírito, ela é uma universalidade mínima, nem ainda manifesta individualmente, nem um sujeito singular.

apesar de não passar de uma antecipação sem nenhuma conseqüência do contexto no qual está inserida, pois tal profundidade só poderia ter, como de fato tem, lugar na Psicologia: “A linguagem, em geral, é esse elemento aéreo, este sensível-não-sensível, por cujo conhecimento progressivo o espírito da criança é elevado sempre mais para além do sensível, do singular, ao universal, ao pensar”.<sup>36</sup> Esta passagem é conseqüente à compreensão hegeliana a respeito da voz já no Organismo Animal. Pela voz, a subjetividade se objetiva no elemento abstrato do espaço e do tempo e indica a função da linguagem em afastar o homem dos seus condicionamentos sensíveis. Uma concepção, aliás, muito semelhante a de Herder e Humboldt e, por Hegel, amplamente desenvolvida na *Estética*. Nela, Hegel define a voz como a possibilidade de superação do espaço pelo tempo, devido à sua incapacidade de fixar-se numa exterioridade. Sua evanescência a faz entrar diretamente de uma interioridade para outra,<sup>37</sup> mostrando a superação do sensível pelo elemento ideal sonoro. No contexto atual, portanto, é a voz que mais próxima está do pensamento o qual é categoricamente definido por Hegel como o elemento diferenciador entre o homem e o animal.<sup>38</sup> O que não exclui que a experiência de pensar seja, também, um sentimento<sup>39</sup>, mas ela tem pouca ou nenhuma importância se ficar apenas na sensação intrínseca daquele que pensa e sente. O pensamento tem de ser exteriorizado: “Esse exteriorizar-se”, adverte Hegel, “só se realiza plenamente por tornar-se alienação<sup>40</sup>, por tornar-se expulsão das sensações interiores. Tal corporificação alienante do interior mostra-se no rir, mais ainda, porém, no *chorar*, no gemer e soluçar; de modo geral, na voz, ainda antes que seja articulada, ainda antes que se torne *linguagem*”.<sup>41</sup> Hegel mostra que a primeira forma de exteriorização, apesar de ser ainda um despojamento involuntário, é necessária para a superação dos condicionamentos sensíveis, mas ainda não pode ser chamada de linguagem, apenas a iminência daquele momento que a antecede:

A corporeidade abstrata da voz pode, na verdade, vir-a-ser um sinal para outros que a reconhecem como tal; mas ela, aqui, do ponto de vista da alma natural, ainda não é um signo produzido pela vontade livre, ainda não é a linguagem articulada mediante a energia da inteligência e da vontade, mas

<sup>36</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 396.

<sup>37</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik III*, pp. 152-184.

<sup>38</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 400.

<sup>39</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.

<sup>40</sup> Existem controvérsias quanto à tradução de *Entäusserung*. Paulo Menezes a traduz por *extrusão*, que no dicionário Houaiss significa uma forma de expulsão, uma "saída forçada", o que parece não ser o caso aqui. Inwood, por seu turno, traduz *Entäusserung*, por *alienação* para contrastar com *Entfremdung* (*estranhamento*) (*Dicionário Hegel*, p. 180). Neste sentido *Entäusserung* indicaria uma forma de exteriorização tal que, ao mesmo tempo, preserva e nega a interioridade. Por isso é que se compreende como adequado para tal expressão o caráter negativo do “alienar-se”. Outra característica de *Entäusserung*, que fica expressa aqui, é que ela estaria referida a uma exteriorização involuntária, razão pela qual Hegel fala numa exteriorização do interior, da voz, “antes que se torne linguagem”, porque a linguagem é uma ação propositada, parte de um desejo.

<sup>41</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.

apenas um soar imediatamente produzido pela sensação que, embora privado de articulação, já se mostra capaz de múltiplas modificações.<sup>42</sup>

Hegel, aqui, aproxima-se consideravelmente de Humboldt e Herder. Para estes, a linguagem seria uma espécie de pré-disposição interna ao homem a espera de uma emoção que a exteriorize e em cuja realização se interpõe a barreira do som.<sup>43</sup> E, para os três, é na expressão imediata, na qual vibram as cordas vocais, que uma possível origem da linguagem pode ser compreendida. É o que se poderia denominar de uma proto-linguagem, no sentido de ser algo naturalmente disponível no homem e prestes a ser usado, mas que só assume uma função lingüística ao ter uma finalidade e extrapolar os limites da subjetividade. Segundo as palavras do próprio Herder, ao ser uma expressão que está orientada para outros.<sup>44</sup> Todos eles admitem que estes elementos que fazem parte da história remota de qualquer língua, estes sons inarticulados, uma vez completamente isolados nada significam, por isso, não configuram o essencial da linguagem humana, mas apenas o seu impulso originário.

Portanto, Hegel reconhece uma tal naturalidade expressiva do homem, não, contudo, como suficiente para definir o que é linguagem. Aliás, nem para Herder, nem para Humboldt, estes começos sonoros podem ser denominados linguagem. Talvez a diferença entre estes e Hegel esteja no fato de que eles se refiram mais freqüentemente a estes começos inarticulados e insistam em mostrar nisso a natureza lingüística do homem. Mas, para todos eles, o simples fato de o homem emitir ruídos, uivos, gritos, qualquer som sem intencionalidade ou indício de significação, no fundo, não difere de qualquer animal que também emite suas impressões. Se

<sup>42</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.

<sup>43</sup> “Em geral”, diz Humboldt, “há que entender a formação da linguagem como o resultado de um processo de geração em que a idéia interior tem que vencer uma certa dificuldade para poder manifestar-se. Esta dificuldade é o som” (*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano...*, p. 110). Humboldt defende uma certa espontaneidade da linguagem, em que o som pode vir tanto como uma expressão emotiva, aparentemente sem qualquer significação, como uma imitação onomatopaica, enquanto reprodução de estímulos sonoros. Por isso, admite que “(...) o primeiro uso da linguagem, se fossemos capazes de remontar até ela, não teria sido outra coisa que a expressão de sensações” (p. 225). Herder também defende que “*logo enquanto animal o homem possui linguagem*” (*Ensaio sobre a origem da linguagem*, p. 25), tomando como ponto de partida as sensações corpóreas que, de imediato, exprimem-se em sons sem qualquer articulação. E apesar de ambos tornarem a linguagem tão natural ao homem disso não se pode inferir um inatismo, tampouco uma origem divina da linguagem. Ao posicionar-se contra a origem divina, inclusive, Herder aponta três significados para os argumentos usados em sua época na defesa desta tese: ou porque não conseguem “explicar a linguagem com base na natureza humana, portanto é divina”, então trata-se de petição de princípio; ou porque não conseguem “explicar a linguagem humana com base na natureza do homem, ninguém a pode explicar e é, portanto, completamente inexplicável”; ou porque “não só não há mais ninguém que possa explicar a linguagem com base na alma humana, como vejo distintamente a causa da impossibilidade radical da sua invenção pelos homens na natureza da própria linguagem e na analogia entre as coisas da espécie a que ela pertence.” (p. 167).

<sup>44</sup> HERDER, *Ensaio sobre a origem da linguagem*, p. 26. Ele escreve: “(...) *eis um ser sensível, incapaz de encerrar dentro de si as vivas impressões que experimenta, um ser que no primeiro momento de espanto, ainda sem arbítrio e intenção, é obrigado a exprimir cada uma delas em voz alta*”. (p. 26).

a emissão de meros sons já fosse linguagem, ela seria inata ao homem, e entre este e os animais não haveria qualquer diferença. Como não há linguagem, para Hegel – e não mera comunicação, que também pode ser atribuída ao universo animal – senão na esfera humana, a linguagem seria natural ao homem e seu surgimento só seria detectável conjuntamente com o surgimento do próprio homem. Contudo, dizer que o homem tem, de forma inata, pré-disposição lingüística não significa dizer que ele já nasce com linguagem.<sup>45</sup>

Neste sentido, Hegel vai defender que o exteriorizar involuntário da voz ou de um som inarticulado anuncia um momento da linguagem, mas sem que se possa afirmar que ela tenha, nele, a sua origem ou que esta voz, sem qualquer significado expresso, enfatize a diferença entre homem e animal. Até porque os animais também emitem sons. Para que se torne linguagem, Hegel alerta sobre a necessidade de que ela seja emitida voluntariamente: “(...) a voz humana, ao tornar-se *linguagem*, deixa de ser uma exteriorização involuntária da alma”.<sup>46</sup> Ou seja, enquanto a expressão ainda for fruto de um impulso, de uma emoção desenfreada, não é linguagem, nem o homem, livre. Só será quando for capaz de controlar tais impulsos, direcionando seus sentimentos, dando-lhes a forma da objetividade. Aquela alienação deve tornar-se uma exteriorização volitiva e propositada, destinada a uma outra interioridade. Então, por mais que a linguagem tenha procedência dos sentimentos imediatos e instintivos, este ponto de partida não é linguagem em sua forma autêntica e efetiva, porquanto a linha divisória estaria no exato ponto em que o homem distingue-se do animal, quando é capaz de reconhecer-se como uma unidade portadora de outras capacidades além das instintivas. Ou seja, os animais também exprimem a sua interioridade mediante sons, porque também são portadores de subjetividade, porém, só o homem é capaz de extrapolar esta forma animal de cujas sensações não possuem qualquer domínio: “(...) ele cria a linguagem *articulada* pela qual as sensações interiores se tornam palavra, exteriorizam-se em toda a sua determinidade, tornam-se objetivas para o sujeito e, ao mesmo tempo, exteriores e estranhas a ele. A linguagem articulada é, por isso, a suprema maneira como o homem se aliena de suas sensações interiores”.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Herder, nesse aspecto, é mais claro que Humboldt. Para ele a diferença entre homens e animais está, como em Hegel, na intencionalidade: “se não lhe vier juntar o entendimento para utilizar essa sonoridade intencionalmente, não vejo como possa aparecer uma linguagem humana, arbitrária, de acordo com a lei natural precedente” (*Ensaio sobre a origem da linguagem*, p. 38). E de forma mais contundente, afirma: “(...) o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem” (p. 119). Ele diferencia a linguagem espontânea de uma linguagem interior, intencional e consciente.

<sup>46</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 411.

<sup>47</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.



Precisamente agora Hegel passa a indicar a linguagem enquanto expressão de palavras e não de meros sons, como sendo o modo legítimo que torna o homem diferente do animal. Ao expressar-se e não apenas emitir compulsivamente qualquer som ou voz o homem objetiva seus sentimentos e sensações, desloca-os para um outro nível, o da representação, fruto de seu poder criador: o homem culto não precisa “(...) de mímicas e gestos: possui no *discurso* o meio mais digno e mais apropriado de se exprimir, porque a *linguagem* pode imediatamente receber e devolver todas as modificações da representação (...)”.<sup>48</sup> Em boa medida, o homem é estimulado sensivelmente por todos os lados, movido por sensações e impressões que o mundo imprime nos sentidos. E, herderianamente compreendido, estas informações sensíveis estão tão profundamente implícitas no sentir humano que se tornam praticamente indizíveis<sup>49</sup>, principalmente porque este sentir se dá em meio à totalidade simultânea dos cinco sentidos. A linguagem, porém, deve representar as suas sensações, transformar o seu estado bruto e inseqüente em algo objetivo. O mesmo vale para o mundo em geral, cuja exterioridade o homem só tem acesso e dele se apossa ao nomeá-lo.

#### 1.1.1.2. O poder humano de nomear

É exatamente nesse tom de abordagem que, antes da *Enciclopédia*, nos Escritos de Jena, Hegel desenvolveu uma espécie de teoria da linguagem e de sua origem. Na *Filosofia real*, Hegel não só estudou o problema da gênese da linguagem, mas o modo pelo qual ela pode ser expressa. A idéia chave estaria associada à capacidade humana de representar e de dizer o mundo. Nessa direção, Hegel descreve uma certa consciência originária que intui algo que é espacial e temporal, algo, concomitantemente, igual e diferente a este sujeito intuente. Só que deste ser imediato, com o qual o sujeito se defronta e de cujo conteúdo se apodera, ele vai se distanciando e se libertando. Isto é o ato de representar: fazer do imediatamente sensível algo outro, uma obra, uma imagem sua, e não se contentar com ele como algo simplesmente dado: “Com isso, o objeto externo foi ele mesmo ‘superado e guardado’, tornou-se um outro do que ele é. Ficou sob o domínio do mesmo, perdeu o significado de ser imediato, autônomo”.<sup>50</sup> O objeto converteu-se em signo, cujo conteúdo deixa de ter a determinação do ser imediato. Trata-se da transição para a consciência lingüística em que há uma permanência e, também, um desvanecer do objeto, ou seja, a sua enunciação, enquanto

<sup>48</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 411.

<sup>49</sup> HERDER, *Ensaio sobre a origem da linguagem*, p. 83.

<sup>50</sup> HEGEL, *Realphilosophie*, p. 182.

algo significado, constitui a negação do seu caráter existencial, apresentando-o como algo que já foi, mas, ao mesmo tempo, convertendo sua efemeridade material em algo presente, porque permanece na memória. Foi exatamente isto o que ocorreu com a voz enquanto linguagem verbal. Ela surgiu como objeto de transição desta experiência, cuja objetividade física do objeto foi cancelado cedendo espaço à idealidade do significado.<sup>51</sup>

Ao nomear a consciência suprime o caráter concreto das coisas, as idealiza. É um ato que indica a capacidade da consciência de apoderar-se das coisas, primeiramente pelo seu afastamento deste mundo de objetos, depois pela sua apropriação. É por causa desse duplo movimento que o pensamento torna-se possível e, para José H. Santos, é nesta perspectiva que a linguagem teria sua origem: “(...) quando a sensação primitiva se associa a um nome estável, que, ao ser pronunciado, evoca a sensação; esta distância entre a sensação primitiva e sua evocação é o *meio ideal* que a consciência forma para si, como primeiro momento do Espírito”.<sup>52</sup> Enquanto nomea, a consciência abandona a sua singularidade e se abre ao universal, ou seja, supõe que a sensação pode ser universalizada, que aquilo que sente é também sentido pelo outro. Mas este momento da linguagem surge quando o som continuado da natureza passa a se tornar independente dela, uma diferenciação e imposição do Espírito às suas determinações, não, contudo, num afastamento entre eles, e sim, num reencontro. No nome, segundo Hoffmann, “(...) a consciência encontra o retorno à sua lingüisticidade original”,<sup>53</sup> pois quando Adão nomeou os animais não o fez somente designando um signo, mas cada animal nomeado deveria poder expressar seu ser para si, sua identidade. Nisso, a linguagem teria surgido para Hegel como “a primeira força criadora que exerce o Espírito”.<sup>54</sup>

Obviamente, a linguagem não pode ser reduzida ao nome. Na concepção hegeliana, a atividade de nomear é ainda muito elementar, não passando do primeiro momento criativo e possessivo do Espírito: “(...) o nome é solitário, sem relação e enlace, uma série que não se sustenta, porque carece de determinidade, isto é, de relação ao outro”.<sup>55</sup> Os nomes isolados nada dizem, nem mesmo uns em relação aos outros. Eles só têm sentido na associação com outras palavras. Apesar disso e da arbitrariedade do ato de nomear, esta atividade é necessária, especialmente quando as sensações é que são nomeadas e expressas e a consciência vai sendo formulada. Esta transformação dos conteúdos intuitivos e sensíveis em produtos produzidos e

<sup>51</sup> Neste ocultamento do objeto imediato, a consciência se distancia de si e acolhe o tempo como elemento constitutivo que permite, na memória, a permanência da sensação ausente, disponível graças ao nome.

<sup>52</sup> SANTOS, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito*, p. 43.

<sup>53</sup> HOFFMANN, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In: BORSHCE (Hrsg), *Klassiker der Sprachphilosophie*, p. 263.

<sup>54</sup> HEGEL, *Realphilosophie*, p. 156

<sup>55</sup> HEGEL, *Realphilosophie*, p. 185.

dominados pelo Espírito é o que mostrará a Psicologia, segundo o sistema enciclopédico, como momento posterior à Fenomenologia do Espírito a partir do que a consciência mostrar-se-á imprescindível ao desenvolvimento da linguagem.

### 1.1.2. A ambígua origem da linguagem

Apesar de Hegel falar em linguagem em termos gerais, desde as primeiras instâncias do desenvolvimento antropológico, ela só pode ser considerada enquanto tal quando a expressão vier seguida de uma intencionalidade, de um ato da vontade. E mais: só poderá ser vislumbrada em sua forma plena depois de superada a cisão entre sujeito e objeto mediante o percurso fenomenológico<sup>56</sup>, isto é, na Psicologia, no ápice do desenvolvimento subjetivo, com a representação. Por isso, muito embora Hegel não seja explícito a respeito, uma discriminação inerente à idéia de gênese da linguagem poderia ser feita, no sentido de distinguir linguagem de comunicação. Neste caso, os animais, por exemplo, seriam capazes de se comunicarem, mas não de se expressarem lingüisticamente, isto é, de significar tanto o âmbito subjetivo quanto o mundo de objetos. O mesmo ocorreria com a criança antes de adquirir e desenvolver uma linguagem verbal. No homem, esta comunicação indicaria uma instância pré-lingüística, contudo, apenas aceita (com reservas) no nível antropológico, jamais, como se verá adiante, no nível consciente da Psicologia. É por isso que, em Hegel, se torna muito difícil sustentar a hipótese de uma linguagem constitutiva da espécie humana, como se ela estivesse nele presente desde os primórdios de sua existência ou mesmo na tenra idade. O homem é potencialmente capaz de linguagem, mas só a possui e é capaz de desenvolvê-la em níveis posteriores, ela não lhe é dada como uma forma inata e desde sempre operante. Nem seria possível fazê-lo com relação ao pensamento, que constitui o elemento diferenciador da espécie animal. É verdade que só por causa desta capacidade pensante reflexiva é que surge a linguagem, mas, como se verá na Psicologia, na mesma medida esta linguagem torna-se indispensável ao aperfeiçoamento e efetividade do pensar.

---

<sup>56</sup> O que não significa que a linguagem não seja necessária ao desenvolvimento fenomenológico. Quer dizer, apesar de, na *Enciclopédia*, a tematização da linguagem vir localizada posteriormente à constituição da consciência, como se ela dependesse desse desenvolvimento, na *Fenomenologia*, a linguagem mostra-se como mediadora de toda a experiência da consciência, inclusive indicando a sua constituição lingüística. Ou seja, acredita-se que não há relação entre sujeito e objeto, nem mesmo a superação desta dicotomia, à revelia da linguagem. Assim, como na *Enciclopédia* a linguagem já foi antecipada no universo antropológico, onde Hegel até já menciona a necessidade da representação, supõe-se que o lugar dedicado a ela na Psicologia não indicaria a necessidade do percurso fenomenológico para que, então, se fale em linguagem, mas apenas o lugar elegido por Hegel para sua localização sistemática, no ápice do desenvolvimento do Espírito Subjetivo.

A linguagem, então, teria sua origem na Antropologia ou na Psicologia? Pois como é possível, de um momento para outro, o homem chegar a ter linguagem senão mediante a linguagem? Hegel não é claro. Gessinger critica esta falta de objetividade hegeliana, alegando que “quanto à questão sobre a parte psicológica, ou seja, como, então, o ‘interior’, a ‘natureza determinada e a peculiaridade inata do indivíduo’ se expressa nesse falar pré-lingüístico e como isso poderia ser lido, Hegel certamente nesse ponto continua devendo uma resposta”.<sup>57</sup> Gessinger não aceita a imprecisão hegeliana em determinar o momento exato em que a voz passa a ser linguagem ou, ainda, quando o conteúdo que ela expressa passa a ser interpretado como sinal. Além disso, critica o fato de Hegel ter confiado a análise da linguagem, enquanto realização orgânica, à fisiologia. A crítica de Gessinger é compreensível, nem por isso, porém, plausível. Hegel não poderia determinar contundentemente um começo ou origem; isso é algo que jamais se poderia esperar dele. De modo que perguntar como algo sem ou não-significado passa a ter significado, torna-se um verdadeiro despropósito, uma pergunta sem resposta dentro do sistema hegeliano. Não há como partir do completo nada, do totalmente sem-sentido ou da indeterminação absoluta. Se algo pode ser referido, então é porque já faz parte de uma rede conceitual, já é linguagem. Isto explica a posição de Clark segunda a qual “o significado pressupõe, é derivado da linguagem”.<sup>58</sup> Se sempre se avança para um estágio já significado, a origem só pode ser reduzida a uma expressão sobre a qual não se tem controle. Ou seja, cada estágio, cada tríade dialética, toma a unidade resultante do estágio precedente como seu ponto de partida, como se ela mesma postulasse a realidade da qual se origina.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> GESSINGER, “Die Stimme lesen”. In: LINDORFER (Hrsg), *Hegel: Zur Sprache*, p. 117.

<sup>58</sup> CLARK, *Logic and System*, p. 98.

<sup>59</sup> Por exemplo, na Antropologia, Hegel afirma que “*tudo está na sensação*”, que “tudo o que se põe em evidência na consciência espiritual e na razão tem sua *fonte e origem* nela mesma”. Mas adverte que “(...) fonte e origem não significa outra coisa que o primeiro modo mais imediato em que algo aparece” (*Enzyklopädie...*, adendo ao § 400). Hegel, portanto, não está afirmando que existe um começo absoluto, um impulso primordial antes do qual nada pode existir, mas apenas que, caso se queira encontrar a fonte ou origem de algo, isto só se pode fazer buscando o modo mais imediato no processo de manifestação deste algo. É como se houvesse um acontecimento *perene* em meio ao qual *algo* se manifestasse em sua existência num momento específico. Não se pode esquecer que a exposição do sistema enciclopédico desdobra-se em meio a um suposto irrecusável: a Razão ou Lógico, fundamento e princípio ordenador que rege todo o projeto hegeliano. Sua presença está dada abstratamente desde sempre e revela-se em cada um dos momentos do itinerário do desenvolvimento do sistema até alcançar a sua configuração e visibilidade plena. Assim, como forma ainda abstrata, este princípio lógico ou este *acontecimento perene*, estaria eternamente presente, porém, não eternamente manifesto em sua plentitude, não teria ainda percorrido os desdobramentos de suas inúmeras configurações possíveis. Por tal razão é que, nesse percurso, sempre haveriam lacunas a serem preenchidas por *algo*: novas figuras e formas, de início, aparentemente casuais e contingentes, mas paulatinamente revelando-se necessárias à articulação do todo. Por isso é que se torna tão difícil falar de origem em Hegel. O mais adequado, talvez, seria referir-se a elementos em devir e que, uma vez efetivados, não passam de momentos ou configurações daquele princípio de ordem que não tem começo, ou seja, o Lógico. Disso resulta que toda tentativa de se apreender a origem, em Hegel, seja do for, não passará de um momento a compor a circularidade relacional de um todo indefinível em termos de início e fim. Por tal razão, mesmo Hegel afirmando o sensível como ponto de partida possível, ele logo adverte para a negatividade inerente a toda determinação que, neste caso, indica a impossibilidade do sensível ser tomado

A questão é: pela proximidade que Hegel estabelece entre a linguagem e o homem, isto indicaria a linguagem como o elemento definidor do caráter humano, ou o pensar<sup>60</sup>? Como se pôde ver, a linguagem é muito mais que uma expressão sonora involuntária. A ela deve se interpor um ato de vontade, movido, como crê o próprio Hegel, por um elemento diferenciador da espécie humana: o pensar, indicando a sua anterioridade com respeito à linguagem. A dificuldade, porém, está na dialética dessa relação, pois que, para Hegel, este pensamento só se mostra enquanto tal em sua expressão. O que impediria não só o pensamento como também a linguagem de serem vistos como potencialidades inatas. O homem seria potencialmente capaz de linguagem e pensamento, mostrando-se enquanto tal somente em desenvolvimento ulterior, ao ter certas funções sensíveis e naturalmente dispostas suplantadas pelas intelectuais, justamente quando se pode falar em uma possível separação do homem de seu ser animal. Ou seja, a determinação racional no homem seria *a priori* tanto em relação ao pensamento quanto à linguagem, mas tal característica só seria identificada quando as determinações sensíveis não mais estariam em atividade no homem, isto é, só depois de serem transladadas para o nível do pensar pela linguagem, por isso, dominadas por um ser volitivo, consciente de si mesmo e do mundo.

Surge aqui, a dualidade que ora parece resolver-se, ora reafirmar-se no sistema hegeliano: se por um lado a linguagem surge como um momento da Razão, a tradução natural de uma substância conceitual prévia, indicada como sistema secundário, ela também, parece mostrar-se em interdependência mútua com a Razão, pois que, embora Hegel tenha anunciado indícios de sua origem na Antropologia, e mais ostensivamente na Psicologia, ela tende a sobrepor-se ao fundamento daquele universo natural a qual não se objetiva sem linguagem. Isto significa dizer que há linguagem antes mesmo de sua suposta origem? Ora, se o sistema não começa a ser exposto apenas na Antropologia ou na Psicologia, mas antes mesmo que Hegel fale, especificamente, em linguagem e se ela é assumida como mediadora para a liberação dos traços contingentes e exteriores do sistema, parece óbvio que Hegel a supõe desde os primeiros momentos do desdobramento do sistema, inclusive a permitir a exposição daquela suposta gênese. Ou seja, a necessidade de exposição do sistema parece exigir uma mediação lingüística sem precedentes genéticos, exceto se referido à própria Razão.

---

puramente, mas já como superado: “(...) na verdade, o sensível é tomado, com razão, como o primeiro, como a base inicial em que as determinações posteriores aparecem emergindo desse ponto de partida apenas de um modo *afirmativo*, mas se desconhece e negligencia o *negativo* da atividade do Espírito pelo qual esse material é espiritualizado e ‘superado e guardado’ como sensível” (*Enzyklopädie...*, § 442).

<sup>60</sup> O *pensar*, aqui, está associado ao pensamento subjetivo e não ao pensamento puro, à Razão.

## 1.2. A linguagem na Psicologia: a transformação do ser concreto no ser ideal

A Psicologia conclui a última fase da esfera subjetiva da *Enciclopédia*, razão pela qual sua meta é, prioritariamente, a objetivação do Espírito, mas não como aquela progressiva exteriorização na existência encontrada na Antropologia, mostrando a idealidade do corpo como meio termo entre o interior e o mundo externo. O Espírito torna-se capaz de reconhecer o conteúdo externo como coextensivo a si próprio; coisa que ele faz pela linguagem. Ela assumirá a função de mediar o desenvolvimento da inteligência desde a intuição até o pensamento, conduzindo os dados imediatos do mundo externo, carentes de problematização reflexiva, à sua conceituação.

Assim, a linguagem se mostrará tanto como meio para a exteriorização do Espírito, quanto para a recuperação de sua dimensão exterior, como também atuará como uma espécie de substituta ideal do mundo de objetos em geral pelos quais o Espírito encontra-se inicialmente condicionado. Nota-se, contudo, que o processo de purificação não será exclusivo ao Espírito. Também a linguagem estará envolvida numa progressão a ela mesma inerente que apontará, neste estágio, para a transição da imagem ao símbolo e do símbolo ao signo. Um processo cuja forma assumida será a de uma semiologia<sup>61</sup> e cuja importância estará em sua capacidade de levar o Espírito à expressão de si próprio e do mundo pela palavra. Este percurso, que, segundo Mure, ainda mostra um Espírito oscilante entre atitudes cognitivas e práticas<sup>62</sup>, será ele mesmo a ponte que conduzirá a inteligência ao conhecimento<sup>63</sup>, o qual não é alcançado enquanto a inteligência estiver baseada em elementos exteriores a si mesma. Na *Enciclopédia*, é a intuição, a representação e o pensamento que constituem esse itinerário: o primeiro parte de um saber relativo a um objeto imediatamente singular; o segundo, de uma inteligência que, a partir da singularidade do objeto, o refere a um universal; o terceiro, de uma inteligência que conceitua a universalidade dos objetos e dá objetividade ao pensar.<sup>64</sup>

Será dada, contudo, especial atenção à intuição e à representação, porque, agora, a prioridade é analisar a passagem do universo sensível à constituição mesma da linguagem no

<sup>61</sup> Jacques Derrida, no texto “O poço e a pirâmide: uma introdução à semiologia de Hegel”, em *Margens da filosofia*, diz ser esta abordagem da linguagem, na *Enciclopédia*, o momento de uma semiologia, em que o símbolo e o signo são elementos fundamentais na formulação da linguagem enquanto sistema lingüístico.

<sup>62</sup> Cf. MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 2.

<sup>63</sup> Na introdução à seção sobre o Espírito Teórico, Hegel apresenta o curso do desenvolvimento da inteligência rumo ao conhecimento: 1º) “a inteligência tem um objeto imediato”; 2º) “tem um material refletido sobre si mesmo, interiorizado”; 3º) “tem um objeto tanto subjetivo como objetivo” (Cf. *Enzyklopädie...*, adendo ao § 445). Momentos estes correlatos à intuição, representação e pensamento.

<sup>64</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 445.

que tange ao desenvolvimento da teoria do símbolo e do signo, logo, onde a palavra é constituída. O movimento que vai da representação ao pensamento, como momento posterior necessário, será examinado na segunda parte, “Da palavra ao Conceito”, onde a linguagem somente alcançará força expressiva como conceito, ou seja, na esfera do pensamento.

### 1.2.1. O recomeço sensível com a intuição

Por estar pressuposta, a conclusão do desenvolvimento fenomenológico<sup>65</sup> e a consequência daí decorrente que mostra um Espírito referido às suas próprias determinações, o conteúdo empírico e fenomênico, dos quais a intuição e a representação partem, não serão considerados em sua integralidade. Em parte, a liberdade do Espírito já está dada, porque, na Fenomenologia do Espírito, o mundo deixou de ser para ele uma oposição. Portanto, com respeito ao ser condicionado, este mundo já está contido no próprio Espírito, mas a forma da imediatez pela qual ele sempre recomeça sua trajetória ainda deve ser superada, por isso ainda não alcançou inteiramente a realização do conceito de sua liberdade.

Esta primeira forma a ser superada é a intuição (*Anschauung*), em cujo conteúdo continua prevalecendo a imediatidade das sensações e a singularidade do objeto, ou seja, a identidade alcançada fenomenicamente entre subjetivo e objetivo permanece abstrata. O Espírito também acaba dando a si mesmo a forma da imediatez, do ser contingente e exterior, de modo que a sua existência não se encontra em perfeita consonância com o seu conceito. A identidade buscada desde a Fenomenologia do Espírito deve ocorrer dentro do próprio Espírito em si e para si mesmo. Para tanto o Espírito precisa “(...) libertar o objeto, em si

---

<sup>65</sup> Ressurge, aqui, o problema já mencionado sobre a localização da Fenomenologia do Espírito no sistema. De modo que, apesar de, nesta fase, já estar suposto todo o desenvolvimento fenomenológico através do qual a cisão sujeito-objeto teria sido resolvida, este percurso não será acompanhado segundo a tematização enciclopédica, mas em capítulo posterior, a partir da *Fenomenologia do espírito* de 1807. Isto porque, no sistema hegeliano, existem duas abordagens com respeito à Fenomenologia do Espírito: uma em que ela tematizaria o nível subjetivo, objetivo e absoluto; e outra em que ela apareceria como parte do sistema enciclopédico, reduzida ao contexto subjetivo, entre a Antropologia e a Psicologia. Entende-se que a razão para esta distinção é que, como a *Enciclopédia* é posterior à *Fenomenologia do espírito*, ao ordenar o sistema, Hegel teria incluído os conteúdos desta obra no contexto subjetivo, dando a entender que conteúdos próprios do âmbito objetivo estariam, ali, totalmente ausentes, ao passo que, na *Fenomenologia* de 1807, aqueles conteúdos destinados ao Espírito Objetivo e Absoluto da *Enciclopédia* já estariam nela presentes (Cf. BLOCH, *Sujeito-objeto*, p. 68). É o caso dos temas da ética, da moral, na monarquia, da Religião, da Arte, da Filosofia. Mesmo que a obra de 1807 pretende mostrar o percurso da consciência, portanto, a partir de uma instância subjetiva, até o Saber Absoluto, ela torna-se ambivalente quanto a uma classificação definitiva por tratar justamente de questões que extrapolam o âmbito subjetivo. Mas, talvez, devido a necessidade de seu enquadramento lógico no sistema, Hegel inclinou-se a assumi-la como momento exclusivo do desenvolvimento da consciência, somente depois do qual se pode falar em objetividade, mais especificamente, após a introdução da linguagem no Espírito Teórico.

racional, da forma da contingência, singularidade e exterioridade (...)”,<sup>66</sup> coisa que lhe será possível mediante a linguagem, a qual libertará o objeto de sua imediatidade e permitirá ao Espírito que o interiorize. Aí sim, este objeto deixará de ser algo dado para o Espírito, por isso apenas ideal, para ser algo posto e explicado por ele, ou seja, um produto efetivo. A diferença, portanto, com uma intuição puramente sensível é que, neste estado intuitivo, o Espírito não é mais determinado pelo mundo de objetos, mas “(...) começa somente de seu próprio ser e só se refere a suas próprias determinações”.<sup>67</sup>

É justamente com esse pensamento que Hegel introduz a sua Psicologia: com um movimento cujo suposto não é mais a relação conflituosa entre um sujeito completamente subjetivado e um objeto completamente externo, mas de um objeto e de um sujeito que se relacionam dialeticamente. Dessa forma, apesar de o Espírito reiniciar o novo percurso intuitivamente, tomando como ponto de partida o conhecimento imediato, nem por isso ele encontra seu fundamento, absolutamente, nos sentidos. Por pertencer ao Espírito Teórico, a intuição, no nível agora atingido, já participa do intelecto. Continua ocorrendo por intermédio das determinações sensíveis, só que se trata de uma projeção na exterioridade das próprias sensações do Espírito.<sup>68</sup> Por esta razão é que, para Mure, a intuição “não é o mero sentimento sensível da alma na qual a distinção de sujeito e objeto só está implícita e, também, é mais que a consciência na qual aquela distinção fica completamente explícita”.<sup>69</sup> O objeto da intuição não é nem um mesmo indiferenciado como enquanto alma, nem algo que está completamente posto para a inteligência, separado e livre dela. Tanto sujeito quanto objeto tem o seu ser apenas no elemento da existência imediata, só que o sujeito, aqui, está apto para destacar do objeto a sua própria sensação sem a necessidade de fixar-se nele, pois o “(...) material do sentimento é antes já posto como imanente ao Espírito”.<sup>70</sup>

Ao explicitar esse nível exclusivamente teórico, Hegel, inicialmente, parece oscilar entre a determinação de um ponto de partida sensível e singularizado (aparentemente inevitável) e, ao mesmo tempo, não aceitar o condicionamento da inteligência a uma determinação contingente. Uma tal inconsistência, porém, parece revelar-se muito mais como uma hostilidade a qualquer ponto de partida sensível, que à admissão do sensível sequer como

<sup>66</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 441.

<sup>67</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 440.

<sup>68</sup> Hegel atenta para o fato de que este é o terceiro momento em que se fala em sentimentos na *Enciclopédia*: o primeiro, a partir da alma, quando os limites da sensação foram superados a fim de que ela pudesse chegar ao sentimento de si mesma; o segundo, a partir do enfoque da consciência, quando os sentimentos eram tomados como autônomos em relação a ela; e, agora, quando tais sentimentos significam a forma pela qual o próprio Espírito se confere a verdade da unidade entre a alma e a consciência (Cf. *Enzyklopädie...*, adendo ao § 446).

<sup>69</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 4.

<sup>70</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 447.



início do processo intelectual. Idéia esta visivelmente expressa na seguinte passagem: “Mas a forma da singularidade própria, que o Espírito tem no sentimento, é a ínfima e a pior, nela não está como livre, como universalidade infinita: seu conteúdo e teor estão muito mais como algo contingente, subjetivo, particular”.<sup>71</sup> O erro do Espírito, ao se basear apenas nos sentimentos, se deve à excessiva subjetividade que só lhe permite ver o mundo como um além de si, um outro inatingível diante do qual crê estar de forma completamente imaculado; como se, o seu sentir, já não implicasse um conjunto de pressuposições conceituais.

E, assim, nenhum saber verdadeiro e efetivo o Espírito consegue elaborar, pois se deixa modelar e relativizar segundo as contingências de uma experiência sensível completamente subjetivada e singularizada, por isso, também, incomunicável, devido à sua incapacidade de encontrar correspondência segura em outras subjetividades igualmente singulares. Exatamente nisso a sensação desse nível da intuição parece se diferenciar das sensações em geral: ela não é impressa de fora no sujeito pelo objeto, mas é um sentimento interno ao sujeito e fixado numa exterioridade como objeto. Fixação esta que cabe, justamente, à atividade da intuição realizar: “(...) remover de nós a sensação, uma transformação do sentido em um objeto existente fora de nós”.<sup>72</sup> Ou seja, ao fazer isso, a inteligência dá forma às sensações, as materializa ao invés de se deixar dominar por elas. Na intuição, a inteligência encontra um estado particular e o apreende, o sujeito começa, segundo Mure, a idealizar seu objeto.<sup>73</sup> Quer dizer, a inteligência não aceita a sensação simplesmente e age negativamente com relação a ela e, ao mesmo tempo, a toma como algo que é seu. Assim, o afastamento do objeto e das sensações parece produzir o efeito inverso da interiorização e tornar o Espírito passível de objetivação. É como se o apego excessivo às sensações o deixasse tão próximo ao objeto que o impossibilitasse de vê-lo e conhecê-lo, inclusive as suas próprias sensações. Daí a importância da intuição, que é dar exterioridade ao interior simples, transformar as sensações em outra coisa.<sup>74</sup> Esta transformação do conteúdo sentido em uma exterioridade no Espírito e não simplesmente para ele, conduz a inteligência a avançar para um novo nível, o da representação, na qual o momento da intuição será conservado<sup>75</sup> como recordação, o Espírito deixará de ser, em parte, condicionado pela imediatez.

<sup>71</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 447.

<sup>72</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 448.

<sup>73</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 6.

<sup>74</sup> É isso, segundo Hegel, o que faz um poeta: afasta de si, por exemplo, os sentimentos de dor e angústia que o oprimem, dando-lhes uma forma exterior (Cf. *Enzyklopädie...*, adendo ao § 448).

<sup>75</sup> Diz-se *conservado* porque a passagem de níveis em níveis como processo de superação é, conforme Mure, paradoxal (Cf. “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 7). Segundo o comentador, o Espírito estaria presente mais de uma vez em toda e qualquer fase, devido ao seu caráter lógico e não temporal.

### 1.2.2. Entre a intuição e o pensamento: a formulação da palavra na representação

Enquanto na intuição o conteúdo é tanto externo e separado do sujeito quanto algo que está posto para ele, na *representação* (*Vorstellung*), o conteúdo está somente posto para o sujeito, pois ele faz a reflexão de que é ele quem possui a intuição. Assim, mais uma vez vê-se o movimento progressivo e autodeterminante do sistema hegeliano mostrar-se ostensivamente em direção oposta ao sensível, agora, mais especificamente, à intuição: “É um completo erro querer dizer que já se conhece verdadeiramente a Coisa quando dela se tem uma intuição *imediate*. O conhecimento *pleno* só pertence ao *puro pensar da razão conceituante* (...)”.<sup>76</sup> A representação, para Hegel, está a meio caminho entre a apreensão sensorial da intuição e o pensamento conceitual e, segundo Derrida, seria exatamente aquilo que caracteriza a inteligência, ou seja, a sua capacidade de interiorizar a imediatidade sensível para pôr-se a si mesma como intuição.<sup>77</sup> Assim, mesmo que momentaneamente não se avance até o grau do pensamento e apesar da aparente liberdade do Espírito com respeito ao mundo de objetos, se poderá ver novamente o processo movendo-se do mais condicionado ao menos condicionado, tal como ocorreu na passagem da intuição à representação, neste caso, porém, da imagem intuída rememorada à arbitrariedade do signo lingüístico. Portanto, segundo a divisão hegeliana, a representação se coloca como uma inteligência que “(...) 1. *recorda*, o qual separa-se em geral do conteúdo do sentimento; 2. *imagina* este conteúdo, retêm-no sem seu objeto, chama-o e associa-o livremente a partir de si; 3. de modo que lhe toma seu significado imediato e lhe dá um outro significado e conexão na *memória*”.<sup>78</sup>

A primeira tarefa da inteligência é formar uma imagem, tornar algo que, de início, era apenas um sentimento em um conteúdo no seu interior, depois, precisa conservar tal imagem e, por último, colocá-la em relação com uma determinação propriamente sua. A primeira exigência da representação, portanto, é que a inteligência recorde a si mesma. Para tanto ela precisa apropriar-se de algo, de uma imagem qualquer. É o que Hegel denomina *interiorização* ou *recordação* (*Erinnerung*), termos, segundo Inwood, estreitamente relacionados, pois só se pode recordar um conteúdo completamente interiorizado: “Uma imagem nem sempre é consciente: ela é em si ou implícita no ‘poço noturno’ da mente. No começo, só se adquire consciência dela na presença do objeto intuído; a minha imagem de

---

Isto, para ele, fica evidente na experiência prática quando, então, se é capaz de perceber tanto com os sentidos como com o pensamento, sem serem efetuados dois atos em sucessão e separados entre si.

<sup>76</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 449.

<sup>77</sup> Cf. DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da filosofia*, p. 113.

<sup>78</sup> HEGEL, “Propädeutik”. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, § 134, p.43.

uma pessoa, por exemplo, habilita-me a reconhecê-la quando a vejo. Mas, após repetidos encontros, posso recordar a imagem de uma coisa mesmo na sua ausência”.<sup>79</sup> Inicialmente, a representação proporciona a posse de algo que já é do Espírito: a imagem por ele formulada. Só que a intuição permanece necessária, pois a inteligência ainda precisa do contato com o objeto para trazê-lo à mente e recordá-lo. Após ter plenamente interiorizado o conteúdo da intuição sensível e o transformado em uma imagem interna ao Espírito, aí sim, este conteúdo perde a sua contingência, a determinidade que antes lhe era característica de ser condicionado pela contextualidade exterior do espaço e do tempo. “Portanto, ao pôr o conteúdo do sentimento na interioridade da inteligência, assim o fazendo representação, eu o desprendo da *particularidade* do tempo e do espaço à qual ele mesmo está preso em sua imediatidade e da qual eu também dependo na sensação e na intuição”.<sup>80</sup> Isto permite que o Espírito possa representar algo independentemente de onde esteja. Além disso, devido ao completo domínio do conteúdo da intuição sensível que a imagem se tornou, ela fica disponível para ser rememorada inconscientemente, por isso, também, deixa de ser imagem.<sup>81</sup> As inúmeras imagens formuladas pela inteligência ficam guardadas, mas não inteiramente disponíveis segundo a sua vontade. Ficam adormecidas na interioridade e “(...) por vezes despertam de modo contingente, mas não se pode, como se diz, recordar-se delas. Assim, as imagens são o nosso apenas de maneira *formal*”.<sup>82</sup> De posse dessas imagens, então, a inteligência só necessita da intuição exterior para recordar o que já estava guardado nela mesma, encontrando nesta intuição a confirmação do conteúdo de sua imagem interior.

Esse momento, todavia, deve ser superado, pois a imagem interiorizada é ainda condicionada exteriormente e desperta por uma intuição que ocorre à revelia da inteligência e não pela sua vontade. Além disso, como as imagens são múltiplas e relativamente desiguais, Hegel alega a necessidade de se dar a elas uma unidade, à sua abstratividade a forma da universalidade.<sup>83</sup> Eis a passagem para a *imaginação* (*Einbildungskraft*), em que a inteligência possui as imagens tão presentes e vivas em si mesma que a experiência atual não carece mais da intuição, como antes, para evocar o objeto. Aquele momento em que, segundo Lauener, “nem são idéias que são associadas, nem devem valer como verdadeiras as leis que aí vigem, já que a arbitrariedade e a casualidade as conduzem”,<sup>84</sup> cede lugar a uma inteligência que

<sup>79</sup> INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 287.

<sup>80</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 452.

<sup>81</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 453.

<sup>82</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 453.

<sup>83</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 455.

<sup>84</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 8.

revive imagens que têm cada vez menos relação com as intuições experienciadas. Associativamente, a imaginação passa a relacionar as imagens externas com as internas, produzindo um conteúdo pertencente unicamente à inteligência. Com isso, a imaginação “dá às imagens um laço *subjetivo*”,<sup>85</sup> e apesar deste conteúdo ainda guardar traços de elementos externos, ainda assim ela é mais universal e menos sensível que a intuição, pois que

(...) aquilo mediante o que as imagens singulares se referem umas às outras consiste justamente no que lhes é *comum*. Esse comum é qualquer lado *particular* do objeto elevado à *forma da universalidade* como, por exemplo, na rosa, a *cor vermelha*, ou o *concretamente universal*, o *gênero*, por exemplo, na rosa, a *planta*, mas em todos os casos é uma representação que se realiza pela *dissolução*, procedente da inteligência, da conexão empírica das multiformes determinações do objeto.<sup>86</sup>

O universal, para Hegel, aqui, é o interior, e a imagem o exterior. Falta a uma o que a outra tem: “a exterioridade, a figuratividade”, à primeira, e “o ser-elevado até a expressão de um universal determinado”<sup>87</sup>, à segunda. Esta unidade é a *imaginação produtiva*, bipartida em *simbolizante*, que é a “atividade da inteligência que ainda é condicionada e só relativamente livre”<sup>88</sup> e *significante* que “é uma imagem que recebeu em si, como alma, uma representação *autônoma* da inteligência, sua *significação*”.<sup>89</sup> Assim, de um lado, é uma inteligência que se põe como singularidade concreta e, de outro, como apenas formal devido à indiferença do conteúdo que ela produz diante do objeto referido. Isso vale especialmente à *imaginação simbolizante*, em que a imagem produzida tem como representação universal um elemento subjetivo, cujo conteúdo continua submetido às imagens e orientado por eles. “Na realidade”, conforme Mure, “ela reveste com imagem o conteúdo universal”.<sup>90</sup> Ou seja, ainda que se tenham unido aquilo que era próprio da intuição subjetiva e o objeto externo, cada imagem, embora falando algo de algo, continua ligada a uma objetividade imagética, ao conteúdo específico do objeto ou coisa externa ao qual se relaciona. Nisso, exatamente, consiste a advertência de Hegel a este estágio da imaginação. Ele nos dá um exemplo: “Ela não escolhe, para a expressão de suas representações universais, nenhum outro material sensível senão aquele cuja significação *autônoma* do conteúdo determinado corresponde ao universal a ser

<sup>85</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 455. Veja-se, também, este exemplo: “Tenho diante de mim, por exemplo, a imagem de um objeto; a essa imagem liga-se, de modo totalmente exterior, a imagens de pessoas com as quais eu falei sobre este objeto, ou que o possuem, etc. Com frequência, é apenas o espaço e o tempo que alinham as imagens umas as outras. A conversação habitual em sociedade, na maior parte do tempo, se tece de uma maneira muito exterior e casual, indo de uma representação para outra. Só quando na conversa se tem um fim determinado, ela adquire uma coerência mais firme” (Id. *Ibidem*).

<sup>86</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 456.

<sup>87</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 456.

<sup>88</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 457..

<sup>89</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 458.

<sup>90</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 11.

figurado. Assim, por exemplo, a força de Júpiter é representada pela águia, pois esta passa por ser forte”.<sup>91</sup> O conteúdo da representação universal a ser confirmado só se dá no conteúdo da imagem que desempenha o papel de símbolo. Mas, lentamente, a inteligência deixa de necessitar daquele mesmo conteúdo da imagem e passa a fazê-lo em si mesma.

Como simbolizante, portanto, a inteligência procura se desenvolver sem combinar-se à intuição, mas não consegue: as imagens continuam sendo imagens de objetos. Henri Lauener concorda com Hegel e admite que, nisso, a inteligência encontra o seu limite, pois permanece “(...) circunscrita [presa] ao subjetivo, já que ela não é concebida em sua generalidade”.<sup>92</sup> Como significante, porém, a inteligência vai apropriar-se da intuição imediata colocando-a como algo universal e, conjuntamente, a pôr como *ser* o que era a sua própria intuição, a fazer dela algo concreto e livre das determinações dos objetos e imagens externas. No signo, a superação é mais completa, a inteligência não carece mais, como antes, do conteúdo das imagens (no caso “ser forte”, atributo tanto da águia quanto de Júpiter e condição para que a águia represente Júpiter), mas a escolha é arbitrária, totalmente diferente do conteúdo ao qual quer se referir. Por isso, Hegel diz que “o signo deve ser considerado como algo de grande. Quando a inteligência significou algo, assim ela levou a termo o conteúdo da intuição, e deu por alma ao material sensível uma significação que lhe é *estranha*”.<sup>93</sup> Aqui, a imaginação acaba mostrando algo diverso do que as imagens exteriores tinham ofertado e disposto a ela. Ela se desliga do mundo exterior e passa a exteriorizar a si própria ou, como Hegel chama a atenção, trata-se do autoproduzir-se da inteligência como coisa.<sup>94</sup> Por tal motivo é que somente a imaginação produtora de signos consegue externar-se de fato, determinando-se como algo que *é*, ou melhor, que está *sendo*. Conforme Derrida, a elaboração do signo se realiza por uma imaginação que sai fora de si e permanece em si<sup>95</sup>, pois a sua produção não é elaborada com base numa motivação exterior, nem condicionada por ela, mas é puramente intelectual. No signo, a intuição vale enquanto representa outra coisa do que seu conteúdo.

O símbolo, por sua vez, embora trazendo uma forma diversa de relação entre a representação e aquilo que as imagens parecem mostrar, ainda faz com que tais representações permaneçam ligadas a estas imagens que, caso contrário, nada diriam se não o

<sup>91</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 457.

<sup>92</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 9.

<sup>93</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 457.

<sup>94</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 457.

<sup>95</sup> Cf. DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da filosofia*, p. 115.

estivessem.<sup>96</sup> Ao elaborar o signo, diversamente, a inteligência faz uma espécie de associação intuitiva<sup>97</sup> e criativa entre um dado sinal e a imagem que dispõe. Uma associação que não é a de identidade de conteúdo, como no caso da relação “águia e Júpiter”, mas é arbitrária, porque o signo não aponta diretamente a uma coisa. Na verdade, ele é o que é enquanto se opõe a outros signos, porque ele não tem conteúdo próprio senão aquele que a inteligência estabelece; ele é o que é enquanto explicita o conteúdo daquilo que expressa: a diferença entre o significante e o significado. “O signo utiliza a intuição para si à medida que dilui o conteúdo sensível, o conteúdo sensível imediatamente dado, a fim de conceder-lhe um outro – uma significação”.<sup>98</sup> Já o símbolo tende a ficar mais vinculado à natureza, às determinações do conteúdo e da forma dos objetos exteriores. Então, por mais que símbolo e signo não sejam determinados exclusivamente por uma intuição sensória, para Hegel, eles mantêm uma diferença fundamental: “o *signo* é diferente do *símbolo*, de uma intuição cuja determinidade *própria* é, segundo sua essência e conceito, mais ou menos o conteúdo que ele exprime como símbolo; ao contrário, no signo, como tal, o conteúdo próprio da intuição e aquele do qual ele é signo nada têm a ver um com o outro”.<sup>99</sup>

Isso explica por que a arbitrariedade<sup>100</sup> do signo, no desenvolvimento da psicologia hegeliana, não tem conotação negativa: “enquanto significante, a inteligência demonstra, pois, um maior livre-arbítrio e soberania no uso da intuição do que enquanto simbolizante”.<sup>101</sup> O símbolo é um produto que surge da análise de um objeto sensível, por isso é limitado e, em grande parte, contingente. Já o processo de produção do signo, visto que é uma criação da inteligência, não se submete a ficar preso ao mundo sensível da coisa à qual se refere, podendo, por isso, ser pensado como o primeiro passo no exercício da liberdade. Outra razão para a superioridade do signo, segundo Hegel, é que o acento está na palavra, elemento

<sup>96</sup> Saussure igualmente enfatiza a diferença entre a condicionalidade do símbolo e a arbitrariedade do signo: “O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio” – como o signo – “existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo” (*Curso de lingüística geral*, p. 82).

<sup>97</sup> *Intuitiva*, porque a palavra, por exemplo, é primeiramente intuição de um som, só depois ela passa a ser uma intuição visual. Esta passagem pode ser pensada a partir da consolidação da própria escrita, uma vez que a língua, enquanto ainda não configurada graficamente, se desenvolvia apenas na oralidade (e esta era a forma universal), somente mais tarde é que se passou a dar significação visual aos sons, possibilitando a escrita fonética com todo o seu sistema lingüístico.

<sup>98</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 10.

<sup>99</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 458.

<sup>100</sup> O problema do arbítrio é que ele traria resquícios de intuitividade, difere-se, pois, da liberdade: “O arbítrio é aquela forma de liberdade através da qual a vontade está referida a elementos ainda não mediados plenamente pelo Conceito” (LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 60).

<sup>101</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 458.

próprio de uma escrita alfabética<sup>102</sup> e pela qual a inteligência exterioriza-se imediata e incondicionalmente.<sup>103</sup> De certo que, na representação, permanece uma instância do sensível enquanto fala e escrita, mesmo mediante a palavra, o ser “mais insensível dos sons”.<sup>104</sup> Não, contudo, inteiramente, pois não está mediada por imagens ou por objetos empíricos.

Desse modo, após interiorizar os conteúdos intuitivos, a inteligência torna-se capaz de evocá-los voluntariamente, depois, fazendo a mediação entre a concepção universal representada e a intuição sensível, produzir imagens subjetivas: de início, enquanto símbolo e, em seguida, por já ter se afastado da intuição, como signo. Chega-se, então, à *memória* (*Gedächtnis*), o último estágio da inteligência antes do pensar. Nela, Hegel analisará a palavra enquanto nome – sem, com isso, reduzi-la a mera função nominativa – e mostrará que, apesar de o desenvolvimento do signo estar circunscrito à camada da imaginação, é no nível da memória que ele alcançará a sua plena realização. O nome mostrar-se-á como a unidade entre o objeto e o significado, entre a coisa e o seu nome, os quais deixarão de ser elementos díspares para ser uma coisa só. O resultado disso é o completo desprendimento da inteligência com relação à imagem. Para pensar acerca das coisas, agora, os nomes serão suficientes:

Fazendo o seu, aquela conexão que é o signo, eleva por essa rememoração a conexão *singular* a uma *universal*, quer dizer, uma conexão permanente, na qual nome e significação estão objetivamente ligados para ela e faz uma *representação*, de modo que o conteúdo, a significação e o signo são identificados, são *uma* representação; e o representar, em sua interioridade concreta, é o conteúdo enquanto seu ser-aí: é a memória *que retém* o nome.<sup>105</sup>

No lugar da recordação de imagens está a palavra, o nome das coisas, que é a forma universal. A única imagem recordada agora é a do signo que traz consigo todo o significado das referidas coisas. De acordo com Mure, aqui, “(...) a imagem se interioriza como palavra significante”,<sup>106</sup> perde o seu vínculo com a intuição sensível, o que faz, conforme Hyppolite, com que o Eu seja capaz de referir-se a algo mesmo que ausente: “O Eu negando o sensível o conserva ainda como um eco, ele se representa ausente, ele se refere a este o qual não está aí”.<sup>107</sup> Isto se tornou possível porque toda intuição foi significada, resultando na formulação da palavra a qual não é formada de material exterior. Deste modo, agora, a inteligência só precisa buscar em si mesma, nos seus “arquivos”, os conteúdos da memória.

<sup>102</sup> Por causa dessa defesa dos signos, das palavras diante do símbolo, Hegel insistirá na inferioridade dos hieróglifos, do modelo chinês e do simbolismo matemático de Leibniz, diante da escrita alfabética a que é capaz de significar sem nenhum simbolismo representativo, portanto, sem vínculo sensível exterior.

<sup>103</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>104</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>105</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 461.

<sup>106</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 170.

<sup>107</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 34.

A ligação e conservação do nome e da significação na memória é que permite à inteligência reconhecer e entender as palavras quando são encontradas. Só que, aqui, ainda é necessária uma motivação que a faça recordar do nome. Num segundo momento, aí sim, a memória renuncia totalmente à imagem e o nome torna-se a existência do conteúdo: “A memória *reprodutora* tem e reconhece no nome a Coisa e na Coisa o nome sem intuição e imagem. O nome, como *existência* do conteúdo na inteligência, é a *exterioridade* da inteligência nela mesma e a rememoração do nome, como a intuição por ela produzida, é, ao mesmo tempo, a *alienação* na qual ela se põe no interior de si mesma”.<sup>108</sup> Ela não requer mais nenhum objeto externo que a motive ou apresente e as palavras acabam sendo emitidas por conta própria sem a intuição que reconhece a imagem, tampouco da própria imagem internalizada na inteligência, pois os nomes das coisas bastam: “no nome leão”, explica Hegel, “nem precisamos da intuição de tal animal, nem mesmo também da imagem, mas o nome, enquanto nós o *entendemos*, é a representação simples sem imagem. É em nomes que nós *pensamos*”.<sup>109</sup> Nesta passagem, Hegel apresenta a ocorrência plena do desenvolvimento intelectual como superação do mundo sensível e, segundo Bourassa, ela “(...) deve ser lida à luz de sua denúncia da ilusão realista”.<sup>110</sup> A inteligência passa a buscar nela mesma, na sua própria criação, o acesso a este mundo cuja validade encontra-se justamente na sua condição de signo, portanto, de um universal. Por isso, é que Hegel se mostra avesso à tentativa de “(...) transformar os nomes em imagens e, assim, rebaixar de novo a memória em imaginação”.<sup>111</sup>

Apesar disso, este nível ainda mostra-se incompleto, pois que os nomes não passam de “palavras carentes-de-sentido” e o Eu um “*laço vazio*”<sup>112</sup> que fixa em si as significações das palavras, o que demonstra a permanência de uma distinção entre a significação e o nome a ser superada. Num terceiro momento, contudo, como memória mecânica, a superação acontece, só que a exterioridade desta relação de decorar séries de palavras sem conexão gera um novo problema: a subjetividade que dá vida, sentido e existência aos nomes da inteligência “(...) assim se faz algo coisificado, de modo que a subjetividade, em sua diferença para com a Coisa, se torna algo totalmente vazio, um depósito de palavras carentes-de-Espírito (...)”.<sup>113</sup> Hegel reconhece a necessidade da memória mecânica, já que a linguagem ordinária não

<sup>108</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 462.

<sup>109</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 462.

<sup>110</sup> BOURASSA, “Du signe à l’articulação”. In: LINDORFFER (Hrsg), *Hegel: Zur Sprache*, p. 185.

<sup>111</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 462. Provavelmente, aqui, Hegel esteja se referindo ao projeto leibniziano da língua universal, cujo problema estaria na exigência de saber de cor uma determinada sequência de imagens e cuja heterogeneidade dos conteúdos a elas conectados seriam totalmente contingentes. A atividade de decorar séries de imagens, para Hegel, é inferior à atividade da memória que “nada tem a ver com a *imagem*” (§ 462).

<sup>112</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 463.

<sup>113</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.



consegue se realizar senão na não-reflexividade que este nível do desenvolvimento da expressão verbal parece exigir. Ela se mostra imprescindível a uma linguagem cotidiana para a qual a comunicação seria impossível caso fosse necessário, antes de cada expressão, refletir profundamente sobre cada palavra e a sua significação correspondente toda vez que for pronunciada. Mas se, de um lado, esta mecanicidade é uma vantagem à inteligência, de outro, pode tornar-se um mau, pois a inteligência tende a acostumar-se com ela e esquecer-se que o traço mais característico do seu desenvolvimento, enquanto Espírito, é nada deixar passar sem reflexão, menos ainda a sua própria expressão.

De qualquer modo a memória mecânica, para Hegel, só chega a tal mecanicidade por causa da conjugação que ela encerra entre a subjetividade, a significação e a objetividade exterior. No que tange a passagem do sensível à palavra, neste sentido, a memória em geral acaba mostrando um passo extremamente importante da inteligência em direção oposta aos seus condicionamentos: “A memória dessa maneira”, diz Hegel, “é a passagem da atividade do pensamento que não tem mais significação, isto é, o subjetivo não é diferente de sua objetividade (...)”.<sup>114</sup> Não há mais como separar o interior do Espírito com o mundo exterior, como se o Espírito imprimisse de fora, a partir de sua subjetividade, uma significação ao objeto. É verdade que, pelo fato de o caráter crítico da filosofia hegeliana reapresentar-se intermitentemente, Hegel vem mostrar novamente o lado incompleto da memória, como um “(...) momento unilateral da existência do pensar (...)”.<sup>115</sup> Mure dá um exemplo: “quando nós pensamos em nomes, isto é um ato de referência, não uma atividade completa de auto-identificação com o objeto. A mente ainda tem um objeto ou conteúdo que é substitutivo da subjetividade a qual contagia toda a fase do Espírito Subjetivo”.<sup>116</sup> Logo, enquanto substitutivo, prevalece uma pequena diferença entre o significado elaborado internamente e a realidade externa cuja resolução efetiva só ocorrerá no nível do pensar.

### 1.2.3. A purificação da palavra e a hierarquização das línguas

Acompanhou-se até aqui a apresentação hegeliana da formulação e desenvolvimento da linguagem verbal em meio à trajetória da inteligência em direção ao conhecimento. Inicialmente, enquanto mera subjetividade intuitiva, tal inteligência procedeu de forma quase involuntária na apreensão do objeto, relacionando-se com ele apenas exteriormente. Já, na

<sup>114</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 464.

<sup>115</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 464.

<sup>116</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 14.

representação, ela chegou a alcançar a sua máxima expressão com a produção de signos, especialmente na articulação de palavras e nomes, entretanto, também encontrou o seu limite numa diferença entre o seu ato de significar e o seu referente, uma diferença intransponível nesta fase e atingível somente no pensamento. A este caberá justamente suprimir as diferenças persistentes entre a significação interna e a exterioridade ou aquilo que, nesta fase, poder-se-ia denominar de realidade não-lingüística (até porque tal instância, como se verá na *Fenomenologia*, definitivamente não há em Hegel). O seu principal objetivo é a incondicionalidade sensível. Nesta direção, é que também a linguagem vem mostrando-se incontestavelmente a favor. Para Hegel, inclusive, é somente mediante este caminho que o Espírito se faz Espírito: quando ele se produz segundo as suas próprias determinações, quando o conteúdo, nele implícito, passa a ser tanto um existente em si como algo seu, por mais que, de início, essa distinção seja posta como aparentemente dada e irreduzível para ele. Esta é a tarefa do Espírito Teórico, na Psicologia: “(...) libertar o saber da pressuposição, com isso, de sua abstração, e tornar subjetiva a determinidade”,<sup>117</sup> ou seja, levar à compreensão de que nem as coisas nem a Razão estão postas para ele como desde sempre determinadas, mas como algo que deve ser posto por si mesmo. Logo, o objeto que, para o Espírito meramente consciente, era apenas algo imediato e, inicialmente, estranho, passa a ser algo interiorizado e subjetivado: “A inteligência retira, pois, do objeto a forma da contingência, apreende sua natureza racional, desse modo, a põe subjetivamente e inversamente elabora, com isso, ao mesmo tempo, a subjetividade para a forma da racionalidade objetiva”.<sup>118</sup> A linguagem é ambivalente em sua atuação. Ela é tanto o meio pelo qual o objeto se liberta da sua forma contingente e se torna algo subjetivo para a inteligência, quanto o meio pelo qual a inteligência subjetiva ganha a forma da objetividade.

Sabe-se, no entanto, que a linguagem é um termo bastante geral e nem todas as formas lingüísticas, para Hegel, são apropriadas à expressão do pensar filosófico. Portanto, ao examinar as línguas<sup>119</sup> baseadas em modelos simbólicos, particularmente a escrita hieroglífica e a chinesa, e em modelos fonético-alfabéticos, ele irá promover uma hierarquização entre estes modelos segundo a sua maior ou menor capacidade de livrar o pensamento do sensível e expressá-lo em sua plenitude. E esta classificação será extensiva à fala e à escrita: a primeira,

<sup>117</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 443.

<sup>118</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 445.

<sup>119</sup> Em Hegel, não se encontra uma clara distinção entre *língua* e *linguagem*, mesmo porque, no idioma alemão, *Sprache* serve para designar tanto uma expressão quanto outra. Apesar de Hegel admitir outras formas de linguagem, como a arte, por exemplo, é na língua que ele encontra o ápice do desenvolvimento da linguagem. Por essa razão, sempre que o termo *linguagem* for empregado a referência estará sendo feita, sobretudo, à língua escrita ou falada, quando não, dar-se-á as devidas explicações.

por mais que conserve um resto do sensível enquanto som, à diferença da segunda, segundo Lindorfer, “quase não dá trabalho aos meios de expressão materiais, pelo fato de permanecer invisível no espaço, ela, para Hegel, representa a forma ideal de expressão do signo (da linguagem)”.<sup>120</sup> Assim, além de privilegiar certas línguas quanto à necessidade ou não de ajuda extra-lingüística, tal como gestos e acentuações orais, Hegel quer verificar até que ponto elas se deixam traduzir integralmente para a fala e para a escrita.<sup>121</sup>

### 1.2.3.1. O problema das línguas baseadas no modelo simbólico

Como momento destinado a substituir a imagem ou objeto existente por um produto do Espírito, Hegel considera a ação simbolizante extremamente importante. Só que o símbolo é uma representação universal puramente subjetiva e orientada pelos conteúdos das imagens, logo, a língua baseada neste modelo torna-se profundamente marcada pela exterioridade e contingência. Para Hegel, são exemplares típicos deste modelo a escrita *hieroglífica* e a língua *chinesa*, cujo maior defeito estaria na escolha de um material sensível, imagetivamente representado, para sua expressão; é o caso da “(...) força de Júpiter, representada pela águia, pois esta passa por ser forte”.<sup>122</sup> O exemplo hegeliano mostra o duplo sentido que o símbolo impõe: a águia pode ser entendida tão-somente como um objeto concreto, real, quanto uma imagem que pode representar apenas ela mesma ou designar outra coisa completamente alheia à sua imagem, por exemplo, o herói ou a noção abstrata da força. Para Hegel, a dificuldade da imagem do símbolo (neste caso, a águia) é que ela não evoca apenas o seu sentido simbólico, mas apresenta o próprio objeto em sua existência sensível. Então, ela não se encontra ali para, de fato, re-presentar, porque acaba evocando o objeto ou conteúdo que, inversamente, deveria ser representado. Deste modo, ao invés do símbolo ascender do sensível ao significado, permanece naquele nível a ser superado. Hegel defende que este é o caso típico da escrita *hieroglífica*, “o exemplo mais perfeito do modo de expressão simbólica”.<sup>123</sup> Por mais que ela comporte elementos da escrita fonética, permanece excessivamente ligada ao conteúdo sensível das imagens, tornando o Espírito incapaz, tanto na língua quanto na arte, de encontrar solução para problemas que ele mesmo havia colocado. É o que acontece, particularmente,

<sup>120</sup> LINDORFER, “Zum Verhältnis von Sprache...”. In: *Hegel: Zur Sprache*, p.82.

<sup>121</sup> Não se pretende demonstrar, aqui, a veracidade ou não do julgamento hegeliano com respeito às línguas de tipo simbólico-ideográfico, tampouco defender a assimetria, explicitamente assumida por ele entre Ocidente e Oriente, mas tematizar as suas idéias quanto ao lugar e função da linguagem no sistema, bem como a progressão a ela inerente em que a discussão sobre as línguas surge como um de seus momentos fundamentais.

<sup>122</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 457.

<sup>123</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 397.

segundo Hegel, com o simbolismo inerente à cultura egípcia, para cujos problemas o povo formula soluções (os enigmas) que sequer eles conseguem resolver: “Porque, aqui, desta forma, o Espírito ainda se procura na exterioridade para dela se evadir e se esforça incansavelmente para dar à sua própria essência a aparência da natureza, para produzir a figura do Espírito mediante a intuição ao invés do pensamento (...)”.<sup>124</sup> Nesta forma de expressão, o Espírito permaneceria demasiadamente subentendido já que os objetos reais não são representados por si mesmos, mas em sua generalidade, pois o símbolo parte de um dado exterior diretamente orientado pela intuição, não tem a objetividade como seu fim.

Por essa razão, conforme Hegel, é que, no símbolo, estão separados o sentido e a expressão, cisa esta tipicamente simbólica: “aquele é uma representação ou um objeto, indiferente de qualquer conteúdo, esta é um modo da existência sensível ou uma imagem qualquer”.<sup>125</sup> O sentido traz a marca da intervenção do Espírito enquanto ele pode referir-se a algo que é produto seu, embora esteja, aqui, sendo confundido com o significado; a expressão, ao contrário, fica à margem, deslocada do Espírito por precisar sempre recorrer à exterioridade para as suas elaborações mentais. Além disso, Hegel acusa a escrita hieroglífica de exigir o domínio de uma memória mecânica, cuja função é a de saber de cor a correspondência entre as imagens e o seu significado e, principalmente, de uma imagem com relação às outras. Só assim o sentido seria apreendido, ainda que sem qualquer precisão, porque, como se viu, o sentido no símbolo é tomado como significado e não relacional e contextualmente. Assim, devido ao fato de sua significação e expressão não terem chegado a uma completa interformação recíproca,<sup>126</sup> na escrita hieroglífica, e também na arte, a conexão entre o conteúdo e a sua representação dar-se-ia por ligações totalmente contingentes, ocasião em que o resultado deste saber de cor seria rapidamente esquecido.<sup>127</sup> Além de ter de saber a significação de cada imagem com o seu correspondente para expressar uma unidade mínima de sentido, seriam precisos, ainda, vários símbolos cuja apreensão só seria possível para aquele que teria acesso à ordenação e seqüência exatas. Ora, segundo o raciocínio hegeliano, esta forma de apreensão indispensável a uma linguagem simbólica só poderia ser infrutífera,

<sup>124</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 457. Na mesma direção, Hegel procura justificar a tendência expressiva do povo egípcio para a arte, mas ressalva: “No entanto, suas obras permanecem misteriosas e mudas, surdas e imóveis, porque, aqui, o Espírito ainda não encontrou a sua própria vida interior e ainda não conseguiu falar límpida e claramente a linguagem do Espírito” (Id. *Ibidem*). O simbolismo da arte egípcia teria recebido sua máxima representação nas Esfínges, cujos enigmas teriam sido, em parte, indecifráveis até aqueles que os formularam.

<sup>125</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 394.

<sup>126</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik I*, p. 539.

<sup>127</sup> Este antigo modo de apreensão, mas não totalmente em desuso, foi severamente contestado por Hegel. Em seu tempo, acreditava-se que a mnemônica estava ligada à imaginação, como se fosse uma atividade superior à da memória. E, para Hegel, é exatamente o inverso: “Antes, a memória nada tem a ver com a *imagem a qual* é tomada do ser determinado imediato da inteligência não-espiritual, da intuição (...)”. (*Enzyklopädie...*, § 462).

porque a sua fixação seria dada numa existência externa que ela elegeu para substituir os fenômenos e as coisas em geral e não numa elaboração interna do Espírito.

Por causa dessa ambigüidade, portanto, do estreito vínculo com o conteúdo sensível e por causa desta visível desproporção entre forma e conteúdo é que Hegel analisa a *língua chinesa* à semelhança da escrita hieroglífica. Aqui, Hegel atenta, principalmente, para a assimetria entre fala e escrita que uma língua baseada no símbolo não conseguiria solucionar. Ele chega a admitir a complexidade da língua *chinesa*, mas denuncia: “É sabido que eles têm, além da língua falada, uma língua escrita que não designa, como em nossa, os sons isolados, não visualizam a palavra pronunciada, senão a representação mesma pelos signos. Considerando-se primeiramente o efeito de tal escrita na *língua falada*, esta é, na China, muito deficiente por causa dessa separação”.<sup>128</sup> De acordo com Hegel, faltaria aos chineses uma forma mais precisa de fixação da língua falada. Eles não conseguiriam encontrar, como nas línguas fonético-alfabéticas, uma correspondência para a representação sonora através de signos vocálicos. O que acabaria resultando num grave problema de polissemia, pois “a diferença de significado constitui-se em parte pelo contexto, em parte pela acentuação, em parte pela pronúncia mais rápida ou mais lenta, mais alta ou mais baixa”.<sup>129</sup> Hegel teria descoberto, com isso, que uma única palavra pode receber inúmeros significados cuja variação depende apenas da entonação que recebe: “Assim, eu descobri que *po*, dependendo da entonação, tem onze significados diferentes: copo, ferver, revolver grãos, rachar, molhar, preparar, uma mulher idosa, escravo, pessoa generosa, pessoa inteligente, um pouco”.<sup>130</sup> O problema aí subjacente é que a fala chinesa não seria diretamente transferida para a escrita. A ambigüidade, então, tornar-se-ia inevitável, pois cada palavra enunciada receberia precisão de significado basicamente pela entonação da voz. Assim, descontextualizada, a apreensão desta língua acaba criando, segundo Hegel, inúmeras dificuldades: “Europeus que começam a falar chinês, antes de dominar estas absurdas finezas da acentuação, caem nos mais ridículos mal-entendidos”.<sup>131</sup> Enquanto a língua alfabética é limitada foneticamente e procura evitar sons indefinidos, a língua chinesa só conseguiria tornar a fala algo praticamente inapreensível para um estrangeiro: “No lugar de 25 sinais, os chineses têm milhares, diz-se que para o uso cotidiano são necessários de 9.353 a 10.516; quando se incluem os recém-introduzidos e os números dos caracteres em geral para as representações e suas combinações, assim como se

<sup>128</sup> HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 170.

<sup>129</sup> HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 119.

<sup>130</sup> HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 119.

<sup>131</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

encontram nos livros, vão de oitenta até noventa mil”.<sup>132</sup> O grande problema que Hegel detecta na língua chinesa é a impossibilidade de transferência direta da fala para a escrita e vice-versa. Para que isto fosse possível, cada som teria de receber um símbolo correspondente e ter-se-ia que saber de cor cada uma destas correspondências. E como Hegel não aceita a imprecisão na expressão do pensamento, ele também não poderia concordar com esta inadequação aparentemente insolúvel inerente à língua chinesa, que indica, justamente, a dissonância entre a dimensão interna do Espírito e seu modo de expressão.

São exatamente essas imprecisões e ambigüidades que Hegel quer evitar à linguagem e, por conseqüência, ao pensamento. Por isso vê como inviável o desenvolvimento da filosofia, tal como ele a concebe, dentro de línguas cujo apoio encontra-se no símbolo: “Uma língua escrita hieroglífica exigiria uma filosofia igualmente estática, como o é a cultura dos chineses em geral”.<sup>133</sup> Hegel alega que tais escritas seriam incapazes de emitir juízos precisos acerca dos conceitos, levando a interpretações divergentes sobre as coisas. E, no caso da cultura chinesa, especialmente, sua filosofia não teria alcançado um desenvolvimento tal como a do Ocidente devido à limitação de sua língua que estaria o tempo todo preocupada em dar uma definição mais ou menos clara das coisas ainda não substituídas por palavras. Por serem em grande quantidade e cada qual cheia de pequenas sutilezas formais e sonoras, tais definições tornar-se-iam facilmente esquecidas, exigindo novas denominações, às vezes arbitrárias e casuais, não para denominar novas sensações ou coisas, mas para substituir as já existentes. Assim, não haveria uma evolução do conceito propriamente, mas a reposição de uma nova definição no seu lugar, dado o esquecimento ou descaso com a definição anterior.

#### 1.2.3.2. A primazia da língua fonético-alfabética: entre a metáfora e a palavra

O surgimento da língua fonético-alfabética é historicamente posterior às línguas baseadas em modelos simbólicos, conseqüentemente, segundo a filosofia hegeliana, também mais desenvolvida.<sup>134</sup> Nisso, já se poderia encontrar as razões para a sua superioridade diante

<sup>132</sup> HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 119.

<sup>133</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>134</sup> Assim como houve, historicamente, uma progressão da fala para a escrita (a qual, diante da fala, mostra-se como uma invenção mais ou menos recente), um desenvolvimento interno à própria escrita também pode ser destacado. Segundo Leroi-Gourhan, as primeiras representações gráficas datam do ano 35.000 a.C., mas somente por volta de 4.000 a.C. é que a escrita pictográfica (imagens alinhadas para corresponder à seqüência da linguagem) teria surgido, dando passagem ao desenvolvimento da escrita fonética linear. E foi a partir da escrita dos sumérios, antes de 3.000 a.C. e que já comportava inúmeros ideogramas em direção a uma transcrição fonética, que se chegou à escrita consonantal, da qual, inclusive, o fenício é o mais antigo exemplo seguido do

das formas precedentes. Mas, segundo a exposição do próprio Hegel, a supremacia desta língua estaria vinculada ao seu apoio na idealidade do signo e não na sensibilidade do símbolo. Ou seja, a liberdade do signo com respeito ao conteúdo do objeto referido e seu acento na palavra seriam, pois, os indicadores de sua apropriação à expressão filosófica. Por isso, em contraste com a escrita hieroglífica e a língua chinesa, Hegel tem em mente a língua alfabética grega e o idioma alemão<sup>135</sup> e como elemento de transição entre ambos os modelos, Hegel destaca a metáfora: da linguagem simbólica ela seria a essência do seu modo de ser, da alfabética, a gênese, incorporada e reelaborada para fins de conciliação com o pensar especulativo. Diante da língua alfabética, então, Hegel atenta para a passagem do metafórico à atuação do oráculo grego e, por conseguinte, da poesia, destacando esta última por ser a forma da linguagem da Antigüidade clássica por excelência.

Hegel é um admirador das línguas antigas e das origens primitivas da linguagem. E a metáfora é aquele elemento no qual todas as línguas encontrariam sua origem e, em parte, a conservariam; inclusive, e sem qualquer demérito, a própria língua alfabética:

Primeiramente, toda língua já tem, em si mesma, um conjunto de metáforas. Disso entende-se que uma palavra que, de início, apenas significava algo de todo sensível, torna-se espiritual. ‘*Apreender, compreender*’, muitas palavras que, em geral, se manifestam na ciência, têm em consideração de sua própria significação um grande conteúdo sensível, mas que, depois, deixa-se substituir por uma significação espiritual (...).<sup>136</sup>

O que acontece com a metáfora é o exemplo da mobilidade que uma língua baseada no modelo alfabético permite. Decerto que ela não é preservada integralmente como era em sua gênese, porquanto o exercício da língua vai paulatinamente conduzindo à desaparecimento do que nela havia de propriamente metafórico.<sup>137</sup> Hegel explica, por exemplo, que quando se

---

alfabeto grego (século VIII a.C.). Tal evolução partiu da representação realista de um objeto, passou pela tradução na palavra, a transcrição do som equivalente, transformando-o num símbolo estritamente fonético e, posteriormente, a transcrição de sons associando letras (Cf. *O gesto e a palavra*, p. 208).

<sup>135</sup> Hegel não foi tão enfático ao destacar as línguas grega e alemã, como exemplares do modelo fonético-alfabético, quanto o foi com respeito à escrita hieroglífica e à língua chinesa, como representantes do simbólico. Mas, segundo o processo histórico do surgimento das formas de escrita e dos exemplos dados na *Enciclopédia*, na *Estética* e na *História da filosofia*, parece conseqüente destacar as primeiras como estando em relação diametralmente oposta às segundas. Possivelmente, devido à relativa obviedade com que as línguas grega e alemã estão associadas ao modelo fonético-alfabético e da familiaridade hegeliana com a estrutura da sua língua materna, é que Hegel tenha sido mais generalista na exposição das formas gramaticais destas línguas do que o fora com a hieroglífica e a chinesa. Razão pela qual, aqui, não será feita uma distinção pormenorizada das especificidades destes idiomas, embora a tematização geral proposta por Hegel seja acompanhada. Maiores informações sobre as características das línguas grega e alemã sob o enfoque hegeliano, podem ser conferidas no §459 da *Enciclopédia* e no capítulo introdutório ao *Dicionário Hegel*, “Hegel e sua linguagem”, de Inwood.

<sup>136</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 518.

<sup>137</sup> Por isso, Mure diz que “antes de forjar o termo técnico puramente arbitrário, ele tortura uma metáfora com violência (...)” (“Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 25). Porque Hegel retira dela todo o sentido possível para aquilo que ele se propõe em nível conceitual.

emprega a palavra *compreender* não se pode entender, nisso, algo que se apreende sensivelmente com a mão. Nas línguas vivas, segundo ele, esta diferença ficaria mais visível que nas línguas mortas, ocasião em que apenas a etimologia seria capaz de dar uma resposta satisfatória, enquanto procura encontrar na origem da palavra e no seu aperfeiçoamento lingüístico se ela é constituída de forma inteiramente sensível ou se ainda conserva, no exercício da língua, a sua primeira significação sensível.<sup>138</sup> Neste caso, a vantagem da escrita alfabética estaria justamente em possuir o seu acento na palavra, especialmente no sentido de se poder perceber, nela, ao mesmo tempo o seu aspecto metafórico original e o afastamento desta determinação inicial. Aliás, este elemento metafórico é que, diante do símbolo matemático, seria responsável pela flexibilidade característica da palavra, cuja vantagem, estaria justamente no fato de ela conservar esta dinamicidade da metáfora sem perder em precisão. Por isso mesmo, Hegel é bastante cauteloso quanto ao uso da metáfora. Por mais que, para ele, ela “torna a apresentação poética mais viva”, “a verdadeira vida não deve ser procurada nas metáforas isoladas ou justapostas”.<sup>139</sup> Ou seja, o problema não reside, propriamente, na metáfora. Tanto é que, diante da linguagem comum, Hegel a tem muito mais em conta.<sup>140</sup> A dificuldade estaria no seu uso desregrado e desmedido, pois que, assim, ela não chega a produzir um sentido claro àquilo que, no fundo, o Espírito queria exprimir. Por isso é que Hegel elogia o emprego adequado deste recurso lingüístico realizado pela poesia clássica,<sup>141</sup> a qual, mesmo se desenvolvendo no universo metafórico, já tenderia ao uso da palavra num sentido mais universal. Ao recriar a cena comum pelo afastamento das determinações naturais, ao expressar vivamente coisas que, a princípio, estariam banalizadas pelo seu invólucro sensível, a poesia promoveria a passagem de um significado essencialmente sensível para uma significação espiritual.

<sup>138</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik I*, p. 518.

<sup>139</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 520.

<sup>140</sup> É isso o que Hegel mais admira no idioma alemão: a sua capacidade de manter o laço com a origem das palavras, as quais conservariam a semelhança da sua raiz com o som natural, quer dizer, de conservar a sua originalidade, orientada, primordialmente, por uma lógica poética, de metáforas: “o estudo das línguas que permaneceram em sua origem, que apenas nos tempos modernos se começou a conhecer profundamente, mostrou a respeito que elas contêm uma gramática muito mais elaborada no que é singular e exprimem diferenças que faltam ou foram eliminadas nas línguas dos povos mais cultos; a língua dos povos mais cultos parece ter a gramática mais imperfeita e a mesma língua, em um estado mais inculto de seu povo, uma gramática mais perfeita que no mais culto” (*Enzyklopädie...*, § 459). Segundo Inwood, todas as línguas tiveram origem nessa forma de expressão, mas em algumas delas estas raízes primitivas foram esquecidas devido ao processo de seu desenvolvimento e adaptação (Cf. *Dicionário Hegel*, p. 19). Julia Kristeva critica esta proposta hegeliana de hierarquização das línguas segundo as aptidões gramaticais de cada forma de escrita, em meio ao que, inclusive, ele teria mostrado seu apressamento pelas línguas alfabéticas, especialmente as indo-germânicas. Para ela, Hegel teria, assim, apresentado uma concepção discriminatória da linguagem (Cf. *História da linguagem*, p. 239).

<sup>141</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik I*, p. 220.



Eis, exatamente, o importante papel que a palavra exerce na língua fonético-alfabética: como o modo “(...) peculiar à inteligência mais digno para exteriorizar suas representações, é trazida à consciência e constituída em objeto da reflexão”.<sup>142</sup> A palavra, para Hegel, configura-se numa espécie de meio de auto-identificação do Espírito que só ocorre mediante a sua efetiva tradução vocálica. Esta, aliás, é outra importante vantagem da língua fonético-alfabética: a sintonia que estabelece com a expressão da voz, a sua capacidade de conservar “a vantagem da língua falada”.<sup>143</sup> Hegel, obviamente, reconhece a impossibilidade de uma escrita absolutamente fonética, que se deixe interpretar completamente pela voz, uma vez que os silêncios, as pontuações e as entonações também constituem o sistema de uma língua. Mas a língua fonético-alfabética conseguiria preservar os nomes das coisas que é a forma mais simples de representação, pois é de sua natureza, já definida pelo elemento do signo que a compõe, o desvencilhamento do sensível. Isto só poderia tornar este modelo mais adaptável à mobilidade peculiar do Espírito, indicando o retrocesso que seria a adoção de línguas baseadas em modelos simbólicos. Em suma, além da vantagem de serem compostas de sinais e não de símbolos, as línguas fonético-alfabéticas possuiriam inúmeros recursos lingüísticos, vocábulos e termos, justamente o que, para Hegel, constitui a vantagem de uma língua, ou seja, “quando ela mesma possui uma riqueza de expressões lógicas, nomeadamente particulares e diferenciadas, para as determinações do pensamento (...)”, contrariamente ao que teria chegado o idioma chinês.<sup>144</sup> O que não significa a ausência de palavras portadoras de significados diversos na língua fonético-alfabética. Esta multiplicidade nela existe, só que, contrariamente à língua chinesa, na qual um único vocábulo possui três ou mais significados, diferenciáveis meramente pela entonação da voz, ela varia de acordo com o uso, com o contexto semântico, e não segundo o modo contingente do modo de sua enunciação.

Tudo isso, viria somar-se ao argumento hegeliano de que o que faltaria às línguas de tipo simbólico é uma correspondência entre fala e escrita, manifesta numa infinidade de homônimos e, por conseguinte, num limite à sua precisão. Já a vantagem das línguas fonético-alfabéticas estaria na equivalência entre a temporalidade do som e a espacialidade da escrita. O fato de elas terem um representante formal para cada som favoreceria a simplificação de sua estrutura lingüística, tornando-as mais adequadas à expressão do pensar filosófico. Contudo, mesmo reconhecendo esta correspondência como um dos aspectos mais importantes para o afastamento da língua fonético-alfabética das suas determinações sensível, Hegel dá

<sup>142</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459. Apesar de se debater esta questão a diante, aqui, já se antevê a posição hegeliana que indica a impossibilidade de se reduzir a palavra à representação.

<sup>143</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>144</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 20.

mais um passo na depuração da linguagem e elege a fala, diante da escrita, como o mais insensível dos meios de expressão.

#### 1.2.4. A relação entre fala e escrita: a superação do espaço pelo tempo

Na fala Hegel teria visto a possibilidade de o Espírito exprimir-se dispensando meios intermediários de fixação externa e as condições para marcar a desvantagem da escrita frente à fala, isto é, do espaço diante do tempo. O som, para ele, é menos sensível, por isso o meio mais apto para expressar verdadeiramente o conteúdo do que exprime. “(...) porque o som, ao invés de se consolidar como figuras espaciais e se manter pelas constantes variedades justapostas e exteriores uma das outras antes, cai no esquecimento do domínio ideal do tempo (...)”.<sup>145</sup> O argumento hegeliano é de que o tempo seria o elemento que concede existência ao som, aquilo que transforma a completa visibilidade em dados auditivos e por cujo meio o afastamento do sensível se daria mais plenamente do que mediante o visual. Nem por isso, contudo, ele está livre da marca sensível. O que o som não tem é o peso característico da materialidade dos elementos espaciais, razão pela qual conseguiria chegar mais próximo da idealidade.<sup>146</sup> Em vista disso, correlata à progressiva passagem do visível ao audível, estaria o movimento que leva do som à voz; segundo Hegel, diante dos demais instrumentos, o mais perfeito. A voz, para ele, reuniria as propriedades dos instrumentos tanto de cordas quanto de sopro e, no canto, a alma seria capaz de repercutir a si mesma em seu corpo.<sup>147</sup> Além disso, se deixaria perceber como a ressonância da interioridade da alma e não apenas através de corpos indiferentes a ela como o são os demais instrumentos. Só que, enquanto manifestação sonora musical, a voz ainda não alcança a sua efetividade.

Da música, então, Hegel aporta para a poesia, quando a relativa imprecisão do som transforma-se em palavras articuladas, capazes de dar nova forma e sentido às representações: “Sua particularidade característica está no poder de submeter ao Espírito e suas representações o elemento sensível que a arte já começou a se libertar com a música e a pintura”.<sup>148</sup> Como forma de expressão,<sup>149</sup> a poesia acaba reelaborando o que ainda havia de sensível na música, ou seja, de espacial e finito, na pura figura do tempo: é o som como signo.

<sup>145</sup> HEGEL, *Ästhetik III*, p. 148.

<sup>146</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik I*, p. 121.

<sup>147</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik III*, p. 175.

<sup>148</sup> HEGEL, *Ästhetik I*, p. 122.

<sup>149</sup> Não, porém, como mera expressão ou representação subjetiva de um indivíduo singular, pois que a Arte é, para Hegel, a manifestação sensível do Absoluto (Cf. *Enzyklopädie...*, § 556-563).

Para Hegel, a forma de ser mais verdadeira da intuição, pois é algo existente apenas temporalmente. E o signo como tempo é o som: o meio pelo qual o espaço pode ser superado pelo tempo, porque o som não se encontra no nível da espacialidade, ele se configura *no e com* o próprio tempo. Já o som significado, no entender hegeliano, é a voz: o elemento “(...) capaz de unir a naturalidade antropológica do som natural à idealidade psico-semiótica do Espírito” – a produção de signos – “articula, pois, a filosofia do Espírito sobre a filosofia da natureza”.<sup>150</sup> Significa que, para que haja esta superação do espaço pelo tempo por intermédio da voz, deve o som, antes, superar a sua naturalidade, que só ocorre depois desse som ter passado da simples existência sensível (naturalidade antropológica) à existência representativa intelectual (idealidade psico-semiótica). Está implicada, aqui, portanto, uma relação entre interioridade e exterioridade, especialmente porque o som, enquanto fala, mesmo configurando uma expressão do interior, não é abandonada ao exterior tal como se dá com a escrita. Ele tem como destino uma outra interioridade. Neste sentido, portanto, a valorização da poesia, como forma artística, estaria justamente em ela conseguir conjugar aquilo que há de mais importante numa língua fonética-alfabética: a expressão significativa e a sonora, o sentido do que quer exprimir e o meio ideal, não espacial, desta expressão, ou seja, a preservação da coerência entre a expressão de sua formulação escrita e sua oralidade. Nela, o som indefinido da música torna-se signo lingüístico que nega a espacialidade sensível da intuição. Por conta dessa possibilidade de articulação entre a idéia e a forma oral é que a poesia acaba, ainda, promovendo a superação do espacial sensível pelo tempo à medida que o signo pronunciado pela expressão poética passa a assegurar a sua presença não no espaço, como ocorre com a escrita, mas no tempo, porque é lembrança.

Daí que dos cinco sentidos, aquele que recebe maior atenção de Hegel é a audição. Mesmo fazendo parte, junto da visão, dos assim chamados *sentidos teóricos*, a audição nem preservaria nem dependeria da exterioridade sensível tal como a visão, porque a “matéria vibrante”, tal como Hegel denomina o som, ao fazer vibrar o corpo, nega o estado espacial que é suprimida pela reação do corpo. Nisso, o som tornar-se-ia uma exteriorização que a si mesmo destrói no instante em que nasce, ou seja, ele renuncia a própria existência ideal para passar a ser um modo de expressão da pura interioridade.<sup>151</sup> Na fala, o próprio Espírito, enquanto ligado a um corpo, é que sedia a linguagem e não um objeto exterior, “por isso”, diz Hegel, “acreditamos reconhecer, na sua harmonia, a beleza da alma de quem fala (...)”.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da filosofia*, p. 127.

<sup>151</sup> Cf. HEGEL, *Ästhetik III*, p. 133.

<sup>152</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.

## 2. DO SENSÍVEL À PALAVRA NA *FENOMENOLOGIA*

*“O homem é produtor na linguagem: a primeira exterioridade que o homem se dá é pela linguagem; ela é a primeira, a forma mais simples da produção da existência para que venha à consciência; o que o homem se representa coloca-se também interiormente como falado”.*<sup>153</sup>

A primeira e mais elementar função que Hegel atribui à linguagem, desde a abordagem antropológica, é a de mediar a exteriorização do Espírito. Obviamente, não sobre o suposto de uma cisão entre interioridade e exterioridade, mas da possibilidade de recuperação da dimensão exterior do Espírito através da expressão do mundo e de si mesmo. Na *Fenomenologia*, não é diferente. Nela, Hegel reitera a necessidade de objetivação da subjetividade e propõe que somente por tal expressão o conhecimento pode ser alcançado e assumido como verdadeiro. Portanto, após cada nova certeza da consciência ser testada, criticada e corrigida, pelo que a sua tentativa inicial em obter a verdade pela experiência sensível imediata acaba se mostrando uma completa ilusão. Ou seja, o dado sensível inefável, supostamente apenas experienciável subjetivamente pela consciência, acaba sendo subvertido pela universalidade da linguagem. E a razão para que tão logo a linguagem assuma esta tarefa, para Hegel, é que à experiência exclusivamente sensorial falta objetividade e determinação. Hegel, no fundo, tampouco admite uma experiência puramente sensível, posto que ela traria consigo, inevitavelmente, marcas do conceitual, portanto, da linguagem. Daí o fracasso de uma consciência subjetivada e silenciosa ao tentar atingir o conhecimento verdadeiro através de uma experiência unilateral e limitada segundo suas mediações.

Assim, pois, faz-se todo o percurso da *Fenomenologia do espírito*, desde a certeza sensível até o Saber Absoluto, de modo que a proposição de Löwith, de que “apenas uma vez,

---

<sup>153</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie III*, p. 52.

na *Fenomenologia*, Hegel trouxe a linguagem como tema, na medida em que ela é a figura de um determinado mundo histórico (...)»<sup>154</sup> surge demasiadamente simplista. Diferentemente de Daniel Cook que acusa o descaso da abordagem da linguagem com toda a teoria da consciência e, também, com o desenvolvimento do pensamento social<sup>155</sup>, Löwith toma a linguagem, nesta obra, apenas como resultado da formação do Espírito que, alienado de si, portaria uma linguagem culta. Hegel, certamente, censura certas linguagens, considerando-as, por vezes, inadequadas à expressão do pensamento filosófico. Nem por isso, porém, se pode defender que, na *Fenomenologia*, a linguagem é compreendida e abordada exclusivamente como fruto de um Espírito cultivado. Se fosse assim, Hegel não a assumiria como elemento mediador indispensável à própria formação da consciência, sem o qual, inclusive, a consciência não seria capaz de conhecer, porque também não seria capaz de experiência, seja ela individual ou coletiva. Assim entendido, a necessidade de um estudo em pormenores da *Fenomenologia* só poderia revelar-se imprescindível: não apenas pela importância indiscutível desta obra no seio do sistema hegeliano, nem somente pelo equívoco dos comentadores que da análise de um momento do seu percurso, às vezes, deduzem o sentido da linguagem em seu todo, mas, sobretudo, porque Hegel acena a impossibilidade de se abordar o problema da linguagem indissociavelmente ao problema da própria filosofia.

Portanto, a ascensão do *sensível à palavra* surge na *Fenomenologia* como uma espécie de lógica interna ao seu desdobramento. E mesmo que esta obra não tenha a intenção de provar a linguagem como seu objeto norteador, ela a apresenta como seu suposto em todo o percurso, demonstrando que a pergunta pelo significado lógico da linguagem, no conjunto sistêmico, exige não só o exame dos âmbitos explícitos nos quais Hegel se ocupou com ela, mas da elucidação daqueles domínios em que ela não é encontrada em relação clara e imediata com sua filosofia. E a *Fenomenologia* é justamente aquela obra em que Hegel nem procura trazer a análise da linguagem completamente à tona, nem omiti-la inteiramente, mas na qual, em meio à trajetória de sua experiência, a consciência vai abrindo mão de sua subjetividade vazia e de sua experiência unicamente sensível de objetos, para assumir, como necessária, uma experiência lingüística, filosófica e sistemática, isto é, respectivamente ao abandono do sensível em favor da palavra.

<sup>154</sup> LÖWITH, “Hegel und die Sprache”. In: *Sämtliche Schriften...*, p. 394.

<sup>155</sup> Cf. COOK, “Language and consciousness in Hegel’s Jena writings”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 115. Ele alega, também, que além de a linguagem, em Hegel, ser “a primeira expressão da racionalidade humana”, tal como ocorreu na Antropologia, ela “desempenhará o primeiro papel no desenvolvimento das inúmeras formas de expressão e instituições humanas” (p. 111).

## 2.1. A *Fenomenologia do espírito*

Provavelmente uma das principais razões que levou a admiração dos filósofos pela *Fenomenologia* a se estender até o presente esteja em sua originalidade. Nela, segundo Kaufmann, Hegel “recriou a totalidade do mundo do ponto de vista de uma sensibilidade singularmente cultivada e filosoficamente formada”,<sup>156</sup> num empenho desigual em expor uma filosofia que integrasse todo o pensamento humano e que desse unidade ao desacordo filosófico em que cada pensador reivindicava para si a verdade absoluta.

Diante disso, uma das maiores exigências à introdução à *Fenomenologia* é a abdicação de todo e qualquer saber assumido como indiscutivelmente verdadeiro e incontestável. Esta é a condição para a participação plena nesta história do Espírito cujos erros, acertos e discursos, que ora se apresentam como sendo os de uma consciência individual, ora como sendo do Espírito do mundo, são observados e arbitrados pelo filósofo. Um percurso, aliás, que deverá conduzir à conciliação deste sujeito finito com a sua história, do pensamento com o ser. Fenomenicamente e de forma autocrítica, a experiência leva do saber unilateral e ingênuo da consciência ao saber científico. Aliás, a experiência é fundamental neste percurso, pois, para Hegel, a exigência para chegar-se ao Saber Absoluto é o mergulho profundo no seio mesmo do objeto, o envolvimento integral com ele, jamais procedendo, como Kant, da análise do instrumento do saber antes do saber mesmo e permanecendo apenas na reflexão,<sup>157</sup> nem como Schelling, começando pelo Absoluto.<sup>158</sup> Por isso, apesar dos problemas implícitos a toda propedêutica na filosofia, é que o ponto de partida hegeliano, na *Fenomenologia*, não poderia ser outro senão o da consciência ingênua, razão pela qual ele acaba adotando o ponto de vista subjetivista de Kant e Fichte, de uma consciência que sabe imediatamente seu objeto, só que não a partir de uma consciência-de-si, de um eu=eu. Hegel entende que disso não pode ser gerado um sistema de filosofia, mas sim, acompanhando as etapas da consciência comum não filosófica. Ou seja, para ele, a consciência-de-si será resultado e não pressuposto.

<sup>156</sup> KAUFMANN, *Hegel*, p. 141.

<sup>157</sup> É o que teria feito Kant. Para Hegel, ele se propôs apenas a fazer um exame crítico do entendimento, sem chegar a superar seu ponto de partida que, por consequência, levaria a um inevitável subjetivismo. Na Introdução à *Enciclopédia* Hegel faz uma interessante analogia para explicar a atitude teórica kantiana: “Mas o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser *conhecendo*; no caso deste assim-chamado instrumento, examinar significa o mesmo que conhecê-lo. Ora, querer conhecer *antes* que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*” (§10).

<sup>158</sup> A reflexão para Schelling é estranha ao Absoluto, pois este é intuído. Isto acabou o conduzindo à Filosofia da Natureza, a qual, certamente, não foi ignorada por Hegel, mas lhe importava muito mais a vida do Espírito que é história, ou, como expressa Hyppolite, o “conflito trágico, perpetuamente transposto e perpetuamente renovado, entre o homem e seu destino” (*Gênese e estrutura*, p. 47). Para Hegel, o desenvolvimento histórico da consciência é que é a reflexão do Absoluto.

Hyppolite acredita que é justamente nessa posição filosófica que Hegel teria encontrado o modo “de superar o espinosismo de Schelling”, pois “o saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo”<sup>159</sup> e não um Absoluto indiferenciado, aquém e além de toda finitude.<sup>160</sup> Por isso, Hegel pode dizer que, na *Fenomenologia*, o Absoluto é sujeito, ou seja, é quando ele se manifesta e se reflete como consciência de si em si mesmo.<sup>161</sup> O que também ajuda a entender por que a *Fenomenologia* não é simplesmente uma elaboração imaginada ou uma construção mental, mas uma descrição que expõe o desenvolvimento espontâneo do Absoluto como consciência à revelia do filósofo. Este, por sua vez, não passa de um atento observador daquele acontecimento que é muito mais que a experiência teórica subjetiva de uma consciência sobre um objeto, mas também a experiência de um sujeito que conhece a si mesmo e, concomitantemente, a experiência da humanidade inteira em sua história. Por tal razão, é que, para o filósofo, o objeto é engendrado sempre no passado cujo movimento é reiteradamente esquecido pela consciência fenomênica, pois sua ilusão está em obter a verdade na certeza da realidade e em cada nova experiência. O que a desvia de uma possível fixidez é a sua própria inquietude, de modo que, insatisfeita com os saberes adquiridos, é impelida a ir adiante, sempre abalada pela tensão existente entre o saber que tem do objeto e o objeto de seu saber. O filósofo, então, mostra-se como aquele que se dá conta que a verdade está no percurso e, repensando-o, encontra a necessidade do processo: “A meta está ali onde ele não necessita mais ir além de si mesmo, onde ele se encontra a si mesmo e o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. O processo em direção a essa meta, por isso, é inevitável e não se satisfaz com nenhuma estação precedente”.<sup>162</sup> Este percurso traça-se num movimento que vai do abstrato ao concreto, do mais simples ao mais complexo, não como instâncias sobrepostas, mas como momentos consecutivos, em que os atuais vão re-significando os precedentes.

A consciência fenomênica, contudo, absorta na aparência, não vê além do que a experiência momentânea. E é exatamente nesta certeza de encontrar a verdade em cada nova experiência e logo se desiludir com seu engano que a *Fenomenologia* apresenta-se como o caminho da dúvida e do desespero.<sup>163</sup> A visão que ela tem da própria vida e existência é abalada, desavisada de que são os seus erros que a conduzem até a verdade. A consciência sempre tende a fixar-se antes no singular, no sensível, do que no mais complexo e universal,

<sup>159</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 23.

<sup>160</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 151.

<sup>161</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 23.

<sup>162</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 74.

<sup>163</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 72.

mas porque ela “é sempre consciência da transcendência”,<sup>164</sup> conforme Simon, acaba superando seus próprios limites. O elemento promotor desta transcendência? A linguagem, ou aquilo que, em sua obra, Simon denomina a “natureza lingüística da consciência”.<sup>165</sup>

## 2.2. A inevitabilidade da linguagem na *Fenomenologia*

Em seu *Aus meinem Leben*, num diálogo com Hamann, Goethe escreve: “O homem, ao falar, tem de tornar-se unilateral por um momento; não há comunicação nem doutrina sem especificação”.<sup>166</sup> A proposição do poeta alemão, plena de conteúdo filosófico, vem recordar a posição da linguagem não só no sistema como um todo, mas especialmente na *Fenomenologia*: a de mediadora entre a finitude do Espírito e o Absoluto. E mais, recolocar, de um modo diverso, a pergunta norteadora desta tese: se a linguagem está em tão estreita relação com a finitude, como ela pode ser capaz de expressar, também, o Absoluto? Quanto à *Fenomenologia*, mais especificamente: como se dá a relação entre uma consciência que, pela sua postura crítica, sabe que é condicionada historicamente pela linguagem e um pensar que pretende ser filosofia absoluta?

Obviamente que não se pode abordar a questão da linguagem, tampouco a relação entre finitude e infinitude de modo tão reducionista. A resposta, então, deve encontrar-se tanto no próprio idealismo hegeliano, quanto na sua concepção de linguagem. Primeiramente, porque o finito não está exclusivamente ligado ao mundo das determinações sensíveis e materiais, mas também participa da esfera ideal, ou seja, pode ser superado e guardado, posto que “(...) toda determinação”, pensando com Marzoa, “se legitima só porquanto é, por sua vez, reduzida à condição de ‘momento’”.<sup>167</sup> Em segundo lugar, porque, enquanto mediadora do percurso fenomenológico, a linguagem não pode ser entendida simplesmente como figura da consciência, tampouco como objeto seu. Isto significa, então, que não há contradição – no sentido negativo do termo – no fato de a linguagem produzir unilateralidade, tal como pensa Goethe<sup>168</sup>, ou melhor, em expressar a natureza unilateral e limitada do homem e, também, a perfeição do Absoluto? Sim e não. Por um lado, não se deve esquecer que o pressuposto

<sup>164</sup> SIMON, *El problema del language en Hegel*, p. 55.

<sup>165</sup> Cf. SIMON, *El problema del language en Hegel*, p. 58.

<sup>166</sup> GOETHE, *Aus meinem Leben*, p. 63. .

<sup>167</sup> MARZOA, *De Kant a Hölderlin*, p. 59.

<sup>168</sup> É importante anotar que o poeta alemão está se referindo à linguagem cotidiana e não, em especial, à poesia que é, para ele, indiscutivelmente capaz de totalidade. Para Hegel, contudo, só a filosofia é capaz de apresentar o Absoluto, por isso mesmo, é que a concordância entre ambos pode ser relevada.



hegeliano da totalidade indica a sua tentativa, desde o princípio de sua filosofia, e com maior empenho na própria *Fenomenologia*, de dar unidade justamente a estas esferas aparentemente inconciliáveis. Em outras palavras, a apresentação do percurso fenomenológico é a procura hegeliana pela possibilidade de relação entre a experiência singular de um indivíduo finito e a experiência da logicidade do Saber Absoluto, ou ainda, entre o saber crítico e o dogmático.<sup>169</sup> O resultado disso é um sujeito que pensa a própria experiência, sem, com isso, fundar seu saber na certeza subjetiva, pois seu objeto não é nem o Si, nem o mundo como pura objetividade, mas a relação existente entre ambos. E a linguagem deve, não só mediar tais instâncias, mas mostrar que além de não haver um Absoluto inacessível, tal acesso só se dá pela sua mediação. Surge, então, uma consciência em profundo envolvimento teórico lingüístico, em que a cada nova experiência e a cada novo conjunto de determinações que ela realiza vão revelando-se as condições que a possibilitam realizar tais determinações e refletir sobre sua própria experiência na relação com o mundo. E mais, uma linguagem que permitirá a socialização destas determinações – enquanto formadoras de conhecimento –, por conseguinte, a sua testabilidade. Por isso, a filosofia hegeliana só poderia partir da descrição lingüística dos fenômenos como a primeira e a única forma plausível de acesso ao Absoluto. Mas, por outro lado, o que se encontra no final da *Fenomenologia* é um sujeito que, ao invés de ter sido conservado, dialeticamente, com toda a sua história e toda a sua finitude, é suplantado pela força do Saber Absoluto. Por esta razão, uma linguagem que, por não poder ser reduzida à representação nem permanecer nesta ambivalência entre o finito e o Absoluto, teria sido, por Hegel, deslocada para o nível do puro Conceito. A crença de Hegel estaria na possibilidade de livrar radicalmente a linguagem desta sua marca finita, pois a *Lógica* que supostamente teria o percurso fenomenológico como sua pressuposição, não poderia nem silenciar e, assim, comprometer a completude da exposição do sistema, nem assumir uma linguagem finita, comprometendo a sua autofundamentação.

Ao momento precedente da *Lógica*, então, deve-se chegar pelo acompanhamento das experiências da consciência, segundo o que nelas há de essencial no aspecto da linguagem e segundo a própria divisão hegeliana, ou seja, seguindo o desenvolvimento da lingüisticidade da consciência e da consciência-de-si, da razão, do espírito e da consciência religiosa. Cada etapa destas, por sua vez, será seguida de uma conclusão no sentido de recuperação da

---

<sup>169</sup> Uma tentativa que pode ser considerada um dos grandes méritos de Hegel, mas que, segundo Luft, o teria conduzido a um impasse: “(...) ele concebera não apenas como possível mas como *a* tarefa a constituição de um Saber Absoluto, coroado no projeto de uma autofundamentação última do sistema de Filosofia, tese central de sua *Ciência da lógica*. Levada às derradeiras conseqüências, essa concepção conduzirá à incompatibilidade da dialética consigo mesma” (*As sementes da dúvida*, p. 20).

problemática fundamental nela implícita, considerada, obviamente, sob o enfoque da linguagem. Mais especificamente, de uma linguagem que se coloca como provocadora das contradições nas quais se enreda a consciência, definindo o momento, o alcance e o limite da sua experiência, e, conjuntamente, como mediadora para a sua solução. Por tal razão, o ponto de partida será o da determinação sensível que logo vai ser convertido em representação, um movimento a indicar a rapidez com que a consciência é marcada pela própria lingüisticidade a ela inerente. Tal representação, inicialmente, manterá cindidos sujeito e objeto, cujas determinações estarão baseadas numa “exteriorização alienada do pensamento”,<sup>170</sup> conforme Thouard – muito embora tal configuração não permanecerá assim. A concepção de linguagem dessa etapa vai cedendo lugar a novas etapas e ampliando-se em sentido, até atingir o que se poderia denominar, ao término da *Fenomenologia*, de a *linguagem do Conceito*.

### 2.2.1. A formação da lingüisticidade da consciência e da consciência-de-si

#### 2.2.1.1. A conversão lingüística da certeza sensível

Na *Fenomenologia*, o saber da consciência é, primeiramente, apenas imediato. Ela acredita obter a verdade do objeto exclusivamente pelos sentidos, como se eles fizessem parte de uma exterioridade, de um fora, aquém ou além da própria consciência, sem dar-se conta que ela se moveu dentro de seus próprios limites. E demonstrar que não há uma cisão entre a interioridade da consciência e a exterioridade do mundo, porque o princípio lógico é o mesmo, é, seguramente, o principal objetivo da *Fenomenologia* de Hegel. A certeza subjetiva da consciência será, por ela, reconhecida mediatamente como verdade objetiva.

De início, portanto, toda a crença da consciência está na possibilidade de relacionar-se singular, direta e livremente com o mundo, sem qualquer mediação ou pressuposição. Ou seja, ela se comporta para com a realidade de modo imediato e receptivo, além de abster-se de toda a operação conceitual. No transcurso da *Fenomenologia*, porém, Hegel mostra que, em todas estas tentativas da consciência de realizar uma experiência imediata e intuitiva, a linguagem irrompe como mediação universal. Isto ocorre porque, conjuntamente, a consciência deseja uma experiência verdadeira, e, para isso, ela deve expressar o que experimenta a fim de que seu saber seja testado e criticado. Ao proceder assim, a sua pretensa intuição pura cede,

<sup>170</sup> THOUARD, “L’epos spéculatif...”. In: LINDORFER (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache*, p. 231.

inevitavelmente, lugar ao elemento intermediário da linguagem. Não que, com isso, segundo Hösle, Hegel não conceda à intuição o papel de ser o elemento primeiro no conhecimento, mas que, pelo negativo da atividade do Espírito, a matéria intuitiva é espiritualizada e superada enquanto algo sensível.<sup>171</sup> Então, acaba ocorrendo exatamente o inverso daquilo que pretendia a consciência sensível, isto é, ela não consegue relacionar-se pura e imediatamente com o mundo: primeiro, porque, de saída, ela já conta com o suposto de uma alteridade como objeto; segundo, porque todo o objeto experienciado exige sua afirmação e, ao mesmo tempo, a consciência traz consigo o desejo e a necessidade de realizá-la. Por isso, a linguagem se interpõe nesta relação de forma obrigatória, o que não significa que, antes desta experiência da consciência, ela fosse inexistente. Para o olhar observador do filósofo, a linguagem não poderia ser negada, mas, para a consciência, ela seria desnecessária. Através de um *querer dizer*, de um opinar singularizado, a consciência deseja afirmar a existência singular e sensível do objeto para validar a sua experiência, pelo que, ela acaba, sem querer, escorregando na universalidade da linguagem, ainda que só apontando o objeto:

*Enunciamos também o sensível como um universal; o que dizemos é: isto, ou seja, o isto universal, ou: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isso, não nos representamos, decerto, o isto universal ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou, não falamos pura e simplesmente como nós o ‘queremos dizer’<sup>172</sup> na certeza sensível. Mas, como vemos, a linguagem é o mais verdadeiro; nela nós mesmos refutamos imediatamente nosso ‘querer dizer’, e então, o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem só exprime esse verdadeiro, assim, é totalmente impossível que possamos dizer o ser sensível que ‘queremos dizer’.<sup>173</sup>*

É por isso que o puramente sensível não pode ser expresso pela linguagem, mesmo no simples apontar para um objeto ou fenômeno com a intenção de afirmá-los existencialmente. Ainda que não expresso verbalmente, neste gesto e nesta intenção – que supõe um sujeito, um objeto e um terceiro sujeito para quem o apontar deve portar significado – já contém linguagem, também, por isso, universalidade. A partir do que se poderia concordar com Lindorfer de que “a antinomia entre o universal da linguagem e a coisa singular, em Hegel, é absoluta”.<sup>174</sup> Ora, a referência ao aspecto singular e sensível do objeto, o é de sua afirmação,

<sup>171</sup> Cf. HÖSLE, “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie”, In: *Hegels System*, p. 396.

<sup>172</sup> O termo alemão empregado por Hegel é *meinen*, que significa *querer dizer, pretender, ter a intenção de, opinar*. Na edição brasileira da *Fenomenologia*, Paulo Menezes traduz *meinen* por *visar*. Não que tal tradução seja imprópria, mas ela tende a remeter antes a uma situação visual do que lingüística, de modo que parece conveniente adotar *querer dizer* para *meinen*, assumindo, inclusive, a dificuldade que disso decorre quando *meinen* surge na forma do particípio, *gemeint*, às vezes, assumindo o papel de um substantivo. Nestes casos, serão traduzidas segundo a mesma lógica de *querer dizer*, o que resulta em *o que se quis dizer, o querer dizer*.

<sup>173</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 85.

<sup>174</sup> LINDORFER, “Zum Verhältnis von Sprache...”. In: *Hegel: Zur Sprache*, p. 81.

vale para todo e qualquer objeto, ou seja, não consegue desviar da universalidade. Em boa medida, o que há, para Hegel, há sempre como uma trama de universais, pois que, conforme Hösle, “(...) o pensamento modifica a matéria que lhe é dada, a transforma em algo geral e, com isso, não apenas a reproduz (...)”.<sup>175</sup> A apreensão ou expressão do propriamente singular torna-se, assim, impossível. Não apenas porque a expressão verbal o contagia com o universal, mas porque o mero apontar do *isto*, *aqui* e *agora* já o faz. Assim, ao ter de expressar o que experiencia, quando, então, a consciência sensível evita a palavra e só aponta para o objeto, ela acaba incorrendo em contradição performativa, porque nesse mero apontar o objeto já está sendo exposto enquanto universalmente existente, justamente o inverso do que desejava a consciência. Ou seja, a dimensão semântica da linguagem entra em tensão com a dimensão pragmática, mostrando a incapacidade desta consciência de conciliar o sentido daquilo que ela diz, ou deseja dizer, e o que ela efetivamente faz, o ato mesmo de sua fala.

A insistência de Hegel, neste sentido, consiste justamente em mostrar esta contradição<sup>176</sup> inerente à certeza sensível, que, de fato, nem chega a realizar a experiência que desejava, menos ainda, extrair dali alguma verdade. Ela sequer chega a ser genuinamente uma certeza sensível, pois já vem marcada reflexiva e lingüisticamente quando se pergunta pelo o que vê à sua frente, sobre o real. Quer dizer, logo no princípio, desde a primeira e mais elementar experiência da consciência, existe uma inevitabilidade do pensar e da linguagem, mostrando que o objeto só existe para a consciência quando passa pela sua expressão. A experiência, para Hegel, então, não implica apenas no contato imediato com o objeto e o registro interno das sensações, nem poderia. Se fosse assim não haveria conhecimento, pois o objeto sempre exige da consciência uma definição do que ele é e, uma vez exposto, deve submeter-se à crítica e à correção. A experiência silenciosa da consciência, portanto, a apreensão pré-lingüística ou desprovida de linguagem de um objeto, torna-se incompatível com a própria filosofia: enquanto a consciência sensível pensa apreender o objeto mediante uma aderência imediata a ele, a filosofia não apenas pode, como deve, expressar toda e qualquer experiência conceitual e discursivamente. Para o Saber Absoluto não há o inacessível, o indizível, algo que existe, mas que seja inatingível pela Razão ou incapaz de ser

<sup>175</sup> HÖSLE, “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie”, In: *Hegels System*, p. 397.

<sup>176</sup> Luft alega que contradição em Hegel nada tem a ver com a Lógica clássica e pode ser entendida como insuficiência, insuficiência superada e ruptura: “Insuficiência é a característica de cada entidade (coisa ou conceito) ao necessitar do vínculo com seu oposto para conservar-se (...). Onde esse vínculo deixa de ocorrer, a insuficiência desenvolve-se em ruptura. Esta, no entanto, é evitada quando ocorre a síntese ou unidade de opostos. Síntese de opostos significa superação da insuficiência, respectivamente, neutralização de seu caráter potencialmente disruptivo, ou seja, de sua capacidade de gerar a destruição das entidades envolvidas (...)” (*As sementes da dúvida*, p. 70).

expresso pela linguagem, tampouco o sensível e intuitivo: “Se o não-saber, o inconcebível, o inefável”, adverte Hyppolite, “é um limite absoluto do saber, não há saber absoluto”.<sup>177</sup> Então, a apreensão de uma verdade inexprimível, tal como deseja a consciência sensível, não poderia passar de um equívoco, para Hegel: “(...) embora comumente se pense que o *inexprimível* seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem nenhum fundamento, porque o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra”.<sup>178</sup> Como, pensando com Hegel, poder-se-ia ter um conhecimento claro a respeito desse inefável a ponto de se ter a certeza de que não pode ser dito? Ora, por isso, para Hegel, uma experiência que não se deixa comunicar permanece estéril, porque não há experiência, efetivamente, fora da linguagem. Não há qualquer coisa, sentimento, sensação, pensamento se não for exteriorizado. Também por isso é que a trajetória da *Fenomenologia* pode ser compreendida como persistente refutação do inefável, pois todo saber imediato, subjetivo e precipitado na apreensão da totalidade é, por Hegel, denunciado e pela linguagem subvertida a fim de que se constitua em conhecimento verdadeiro. E é em busca desta verdade que a consciência prossegue sua caminhada:

O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘querer dizer’, de torná-lo algo outro e, assim, não o deixar *vir à palavra*, mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, *indicando* este pedaço de papel, então, eu faço a experiência do que é, de fato, a verdade da certeza sensível: eu o indico como um *aqui* que é um aqui de outros *aquis* ou que, nele mesmo, é um *conjunto simples* de muitos *aquis*, isto é, um universal: eu o tomo, assim, como é em sua verdade, em vez de saber um imediato *eu o tomo verdadeiramente*.<sup>179</sup>

Assim, a verdade possível da certeza sensível estaria no fato de que ela pode dizer o objeto e, ao mesmo tempo, indicá-lo, quando, então, ela deixa de apreender o objeto apenas mediante a sua pura sensação intuitiva e passa a percebê-lo<sup>180</sup>.

#### 2.2.1.2. O dilema lingüístico da percepção

A tensão existente entre o objeto e o seu saber, a reflexão, é o que dá movimento à *Fenomenologia*. Deste modo, só poderia ser um percurso desesperado o da certeza sensível querer captar a verdade absoluta das coisas de modo resoluto e imediato: toda experiência singular que realiza passa necessariamente pela mediação da palavra, dotada que é da

<sup>177</sup> HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 11.

<sup>178</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.

<sup>179</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 92.

<sup>180</sup> Ou seja, *eu o percebo*, *Wahr-nehmen*, o tomo como verdade.

capacidade de tudo universalizar. Ou seja, a sua pretensão de um posicionamento puro e extremamente subjetivo diante do objeto mostrou não ter passado de uma abstração. Mas a consciência sensível tentará fugir deste impasse *tomando as coisas como são em verdade*, fixando, nelas, certas qualidades sensíveis, como se ao fazer isso ela já não estivesse as determinando lingüística e universalmente. É verdade, que o objeto percebido, continuará sendo tomado de fora da consciência percipiente como algo totalmente oposto a ela e, ao acreditar que apenas sente e opera concretamente, novamente não fará mais que realizar abstrações, cujas determinações do pensamento estarão isoladas umas das outras.

Disso acaba resultando não uma unilateralidade, mas uma síntese entre a experiência da individualidade, do “isto” sensível referido, e do geral que, embora não seja ainda a força do entendimento ou de sua pretensão de superar a sensibilidade, é a lingüisticidade da consciência.<sup>181</sup> Ou seja, a consciência sabe que, para alcançar a verdade, tem de superar a experiência puramente sensível e chegar à universalidade da percepção, porém, permanece como no nível precedente: apoiada no objeto externo como se, nele, estivesse a verdade. Ainda acha que pode apreender o objeto tal como ele é. Mas, como bem expressa Hyppolite, “perceber não é mais permanecer no inefável da certeza sensível, é superar esse sensível e atingir o que Hegel denomina o Universal (...)”.<sup>182</sup> Apesar de o universal da percepção ser a elevação do sensível à universalidade, onde determinações sensíveis estão mescladas a determinações do pensamento, a consciência não se dá conta que isto gera inúmeras contradições. E ela não sabe ainda que não há universalidade sem mediação, ou seja, que algo só é universal em contraste com algo que não é, tampouco que tal mediação é a linguagem e que é ela que possibilita a relação entre aquilo que é percebido para si e aquilo que é para os outros, expondo o confronto entre opinião e verdade. A consciência, contudo, desapercibida pela consciência, que continua tomando o objeto sob a forma da imediatez. É por tal razão que Hegel diz, na certeza sensível, que “*o agora* que é, é um outro que o indicado”, que ele “é precisamente isto, enquanto é, já não ser mais”.<sup>183</sup> O ato de indicar executa uma mediação entre o simples e o múltiplo, pois o aqui simples não é só isto, ele torna-se um universal não apenas porque é afetado por algo outro e torna-se outra coisa, mas porque é capaz de receber múltiplas determinações. É disso que a consciência percipiente começa a se dar conta:

Esse meio universal abstrato, que pode chamar-se *coisidade* em geral ou *pura essência*, não é outra coisa que o *aqui* e *agora*, como se mostrou, a saber,

<sup>181</sup> Para Simon, em Hegel, o conhecimento seria derivado de um pressuposto que não é desconhecido, mas que já está sempre dado como fenômeno, a linguagem (Cf. *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 48).

<sup>182</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 116.

<sup>183</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 88.

como um conjunto simples de muitos; mas os muitos são, eles mesmos, *em sua determinidade, simplesmente universais*. Este sal é um aqui simples e, ao mesmo tempo, múltiplo; ele é branco e *também* salgado, *também* é cúbico, *também* tem peso determinado, etc.<sup>184</sup>

Essa mudança de estado e propriedades é, para Hegel, a superação do meramente sensível pela instauração do universal, mas de um universal tal que não é engendrado à revelia do sensível. Eles são co-participantes, porque todo momento sensível, uma vez determinado, participa do universal, torna-se, na linguagem hegeliana, particular. Com isso, Hegel recoloca a inversão da crença no imediato da consciência, alertando que “o princípio do ser, o universal é, em sua simplicidade, um *mediatizado (...)*”,<sup>185</sup> mostrando, mais uma vez, a linguagem como a mediadora desta inversão. Quer dizer, a tentativa da consciência percipiente de apreender a verdade do objeto em questão mediante suas qualidades sensíveis, fixando-as nele e as nomeando, é, antes de tudo, uma determinação lingüística e universal. Mas, apesar de não estar presente como no estágio precedente, pois está determinado como um atributo ou uma propriedade, o sensível permanece<sup>186</sup> a ponto de configurar o objeto da percepção como uma soma de elementos abstratos e também sensíveis. Por exemplo, a consciência pode dizer que aquele cristal de sal é branco, mas sua brancura além de sensível é também universal. A unidade desta multiplicidade de propriedades não fica, entretanto, sem solução, são recolhidas numa unidade pela consciência que a experimenta: “Essa coisa, de fato, é branca só para os *nossos* olhos, *também* é salgada para *nossa* língua, *também* cúbica para *nosso* tato, etc. Toda a diversidade desses aspectos não tomamos da coisa, mas de nós (...). Somos, assim, o *meio universal*, onde tais momentos se separam e são para si”.<sup>187</sup> É um ato do Espírito o que une tais propriedades diversas na coisa sem, no entanto, se dissolverem, mas se conservando como diferentes uma das outras. Isto é a percepção: é quando a consciência se dá conta que “(...) a coisa é o *também*, ou o *meio universal*, no qual as inúmeras propriedades subsistem, fora uma da outra, sem se tocarem (...)”.<sup>188</sup> A superação destas diferenças persistentes na coisa vai ocorrer, justamente, quando a consciência notar a negatividade implícita à determinação que efetua. Quanto ela diz, por exemplo, que o cubo de sal é branco, está dizendo, também e negativamente, o que ele não é: “Diz-se, portanto, da coisa: *é* branca, *também* cúbica, *também* salgada, etc. Mas enquanto é branca não é cúbica e

<sup>184</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 95.

<sup>185</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 94.

<sup>186</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 94.

<sup>187</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 99.

<sup>188</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 100.

enquanto cúbica e também branca não é salgada, etc”.<sup>189</sup> Por meio do *enquanto* a consciência “se dá conta que ela pode reconciliar a aparente contradição presente na percepção”<sup>190</sup>, porque a unidade ou a determinação do objeto se dá mediante uma relação de diferenciação com os outros objetos. O problema é que, a cada novo contato e tentativa de determinação de um objeto, ela se esquece disso. Para Simon, é como se ela sempre estivesse se deparando com um objeto livre de toda mediação<sup>191</sup>, justo porque o critério de verdade para a percepção está sempre condicionado pela necessidade que ela tem de livrar-se desse caráter geral do objeto, de toda alteridade e relação seja com o que for. Mas devido à impossibilidade disso, ela se encontrará repetidamente em contradição, a qual ela acredita ora estar presente somente em si, ora somente no objeto, jamais no centro e como motor desta relação.<sup>192</sup> Eis a razão hegeliana para intitular o capítulo aqui tematizado de “A percepção, ou a coisa e a ilusão”. A consciência não percebe a relação e o trânsito entre ela (a ilusão) e o objeto (a verdade). Só com o tempo, passará a ver a fragilidade dessa posição, que só leva a uma verdade parcial, deixando de fixar e isolar o objeto e se distinguindo dele numa postura crítica e reflexiva.

Tal reflexão, porém, não passa de um elemento exterior à verdade, manifestando-se, por isso, de formas diversas. De certo que as sensações se transformaram em noções universais, só que profundamente condicionadas pela instabilidade das condições da experiência sensível. Desestabilizada, então, a consciência se vê em meio a um dilema e quer saber se a unidade está no objeto e a pluralidade na diversidade dos sentidos do sujeito, ou inversamente. Sem uma resposta segura, lhe resta desenvolver-se em entendimento e tentar elaborar tal distinção, porque, agora, ela sabe que a descrição de qualidades sensíveis é incapaz de revelar a verdade do objeto.

### 2.2.1.3. A força explicativa do entendimento

O presente capítulo encerra o chamado momento da consciência e marca o trânsito para a consciência-de-si. Para Daniel Cook, a sua importância está na discussão que ela enceta

<sup>189</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 101.

<sup>190</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 118.

<sup>191</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 54.

<sup>192</sup> Na verdade trata-se de uma contradição que a linguagem mesma exerce e procura, como tarefa filosófica, solucionar. Aliás, segundo Cirne Lima, “a contradição, sempre que emergir como um fato, pode e deve ser solucionada: esta é uma lógica processual, é uma lógica do próprio movimento do pensar e do falar e, assim, do ser” (*Sobre a contradição*, p. 43). Para ele, a contradição, em Hegel, existe tanto na linguagem quanto nas coisas, nem se pode privilegiar uma em relação a outra.



sobre a relação entre a linguagem e as elaborações gerais das teorias científicas.<sup>193</sup> Além disso, segundo ele, devido à incapacidade da consciência percipiente de dar-se inteiramente conta da estrutura inteligível do mundo, o estágio do entendimento deverá mostrar que tais leis, conceitos e constructos das teorias científicas são, antes de tudo, projeções. Ou seja, eles não estão meramente presentes no mundo físico externo nem podem ser aceitos como simples expressões verbais e tautológicas, mas devem ser profundamente conhecidos a partir do próprio entendimento. A compreensão disso é justamente o fator que conduzirá a consciência à consciência-de-si e cuja realização, conforme Cook, é possível mediante “(...) a organização da linguagem que é o meio para a articulação de tais leis gerais da natureza”.<sup>194</sup> Isto, contudo, é apenas uma notícia do que está por vir, posto que a meta da consciência continua ser a busca da verdade de seu objeto. E mesmo que ela já saiba que só a encontra no universal, insiste em permanecer objetivante, analisando a realidade como se ela fosse um jogo de forças expressas em leis formuladas matematicamente. Leis que a consciência não sabe que passam de uma projeção sobre o fenômeno ou, o que se poderia chamar, de uma expressão arbitrária delas.

Essa expressão ou manifestação do interior para o exterior Hegel chama de força<sup>195</sup> que, segundo Simon, só ocorre por causa da lingüisticidade da consciência enquanto ato de exteriorizar falante em direção ao outro. Assim, para o comentador, quando Hegel compreende a força em conexão direta com a exteriorização ele estaria atribuindo caracteres que, em outros contextos, só assinala à voz e, mais precisamente, à palavra:

Apesar de a consciência não reconhecer a lingüisticidade como o fundamento da objetividade dos objetos, ao representá-los como “força”, reconhece neles caracteres que são próprios da expressão mais primária da lingüisticidade, das palavras da linguagem: os sons da linguagem só significam algo para uma consciência que também seja lingüística. Este “significar-se algo a alguém” é o ser das palavras. Os sons, ao significar algo, se auto-eliminam; só são enquanto que se extinguem. Desaparece seu ser sensível e “só fica a idéia”.<sup>196</sup>

A verdade da força, de início, é a exteriorização da idéia de força, assim como acontece com o som logo que é pronunciado e dele é apreendido apenas o significado, ou seja, a idéia. Isto explica porque Hegel diz que a manifestação do ser da força é aparência: ele é para o entendimento, evanescente, razão pela qual chama-se fenômeno e o ser, que é em si mesmo um não-ser, chama-se aparência.<sup>197</sup> E, assim, o entendimento é levado ao engano,

<sup>193</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 118.

<sup>194</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 118.

<sup>195</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 115.

<sup>196</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 57.

<sup>197</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 116.

porque sequer há uma completa objetividade acessada sensorialmente, tampouco uma verdade presente na imediatidade, mas só no pensamento que pergunta pelo fundamento da objetividade dos objetos ou pela estrutura formal do mundo. Para Simon, esta estrutura é “(...) a lingüisticidade que subjaz à consciência e que determina necessariamente o ser (e não só a forma) de todo ser consciente”.<sup>198</sup> Só que, como nos estágios anteriores, o entendimento insiste em localizar a verdade num ser-em-si, como se o objeto fosse transcendente à consciência e o interior “um *puro Além*”. Uma maneira de ser, segundo Hegel, “(...) imediatamente em consonância com alguns, de que o interior é incognoscível; mas o motivo deveria ser entendido diversamente”.<sup>199</sup> A idéia segunda a qual haveria uma instância aquém ou um além do saber, por isso, também, algo inacessível pela linguagem, é rigorosamente advertida por Hegel na *Fenomenologia*. Até porque, do ponto de vista do Saber Absoluto, não poderia haver uma instância existente e inacessível a ele, caso contrário o fracasso da *Fenomenologia* já estaria antecipado no começo. Ademais, interior e exterior, radicalmente separados, acabam conduzido ao seu oposto e<sup>200</sup> o entendimento, mesmo procurando explicar os fenômenos mediante leis, as quais de início eram excludentes entre si,<sup>201</sup> acaba conduzindo a consciência à percepção de que não há propriamente uma diferença entre a lei e seu conteúdo, entre o mundo que é em-si e a sua manifestação. Isto ocorre justamente porque o ato de explicar mostra o efeito da lei, do geral no caso singular, como aquilo que dá unidade àquelas coisas que pareciam ser totalmente contraditórias.<sup>202</sup>

A forma de proceder do entendimento, assim, já não se refere mais a algo puramente transcendente, tampouco a momentos completamente incomunicáveis entre si. Ao contrário, marca definitivamente a passagem para a consciência-de-si e, em seguida, para a razão, para a qual não existe mais uma pura objetividade. Neste momento, a consciência faz a experiência do infinito, que “(...) só enquanto *explicar* surgiu, livre, pela primeira vez”.<sup>203</sup> Para Hegel, a consciência só faz a experiência do infinito e chega a ser consciência-de-si quando a própria infinitude torna-se objeto para ela e consegue explicá-la como este trânsito permanente de um momento a outro, de um oposto a outro, presente desde o princípio, só que de forma imperceptível para o entendimento. Então, assim como o falar era o fundamento que estava oculto para a certeza sensível, o explicar se torna fundamento para o entendimento,

<sup>198</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 58.

<sup>199</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 117.

<sup>200</sup> Tal situação é o que Hegel denomina *mundo invertido*. Seria toda aquela situação ou conceito que, tendo sido ressaltado ou radicalizado um de seus lados apenas, se converte no seu oposto (Cf. *Phänomenologie...*, p. 131).

<sup>201</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 122-125.

<sup>202</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 133.

<sup>203</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 133.

mostrando-se como processo lingüístico que renuncia à atitude puramente objetivista. Eis o que se pode chamar de transcendência: a interrupção do contato compreensivo com o objeto, particularmente, quando surge a pergunta “porque?” e uma explicação é aguardada. Este perguntar pela objetividade manifesta pode ser entendido como um movimento lingüístico e que prova o caráter transcendentalizável do objeto, de modo que, segundo Simon, “a estrutura lingüística que determinava a consciência como consciência de objetos e era deste modo ‘já a alma de todo o anterior’, ao ‘mostrar-se livremente’, condiciona justamente a superação da consciência como consciência (natural) de objetos”.<sup>204</sup> Ainda que a consciência que percebe seja capaz de olhar para além dos dados sensíveis, ela tem um objeto apartado e distinto de si, todo conteúdo vindo de fora acaba a determinando. O entendimento, diferentemente, começa a dar-se conta que a compreensão do objeto só se dá sob a forma da totalidade.

A consciência, como se pôde ver, surgiu completamente desorientada diante da multiplicidade desordenada do real e em cuja objetividade ela acreditava residir a verdade. Foi, entretanto, impelida a tornar-se consciência-de-si: primeiramente, pelo viés do finito, de um interior que, para ela, parecia ser incognoscível; posteriormente, pelo caminho das leis, as quais pretendiam explicar e ordenar a mutabilidade do fenômeno, onde interior e exterior se alteravam mutuamente e a consciência se viu em meio à experiência do infinito em que era possível explicar como algo poderia ser ele mesmo e outra coisa. Nesse nível da *Fenomenologia*, portanto, mediante a experiência da contingência das leis da natureza, a consciência foi conduzida a experimentar um momento da totalidade, mesmo que de modo ainda elementar. Como consciência-de-si, contudo, deverá negar toda alteridade para afirmar sua singularidade e, mais tarde, elevar-se dela à universalidade; depois, voltar como consciência-de-si universal. A unidade desses dois momentos surgirá como a razão.

#### 2.2.1.4. Linguagem e finitude: a certeza de si mesmo

Os estágios da consciência, enquanto certeza sensível, percepção e entendimento, mostraram que o processo dialético da experiência seria, conforme Simon, “imaneente na linguagem da própria consciência usada para descrever este mundo”.<sup>205</sup> De modo que, agora, a linguagem surgirá não mais como instrumento – do ponto de vista da consciência, é claro, e não do filósofo – para a descrição do mundo, e sim, como uma espécie de meio auto-

<sup>204</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 60.

<sup>205</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 119.

referencial, enquanto a consciência poderá experienciar a si mesma pela linguagem. A realização desta nova experiência, porém, depende da aceitação da consciência de uma alteridade, “(...) uma certeza igual à sua verdade, pois a certeza é para si mesma seu objeto e a consciência é para si mesma o verdadeiro”.<sup>206</sup> Uma das primeiras grandes verdades a serem alcançadas pela consciência é que ela não se torna consciência-de-si sem o horizonte do outro, mesmo enquanto negação. Só mediante o afastamento e conseqüente reconhecimento desta alteridade é que ela encontra a sua singularidade.

É em direção a tal configuração que se encaminha essa etapa da *Fenomenologia*: para mostrar que a finitude, os limites da singularidade da consciência, é inevitavelmente rompida justamente pela natureza lingüístico-transcendente da consciência. Ou seja, que haja uma singularidade, que o homem seja finito, depende de que ele seja negado diante de uma objetividade seja ela um objeto ou outra singularidade. Na expressão hegeliana, trata-se do ser-em-si e do ser-para-si, o duplo objeto que a consciência tem à sua frente: um, o objeto imediato, aquele da certeza sensível e da percepção, o outro, ela mesma.<sup>207</sup> A consciência passa a ser sujeito e objeto e aquilo que a ela apresenta em sua estrutura é, ontologicamente, o mesmo que aparece na forma da expressão lingüística.<sup>208</sup> Quer dizer, para Hegel, aquilo que estrutura a consciência não é, como em Kant, o fato de ela ser afetada pela coisa-em-si a qual indica a finitude do conhecimento, mas a sua associação e confronto com uma outra idéia, possível somente pela comunicação sensível da fala, em última instância, pelo corpóreo presente na linguagem verbal.<sup>209</sup> É pelo perceber do próprio corpo na expressão da individualidade que a consciência chega à noção de que há um ser independente de si.

Esse objeto que, para a certeza sensível e para a percepção, era apenas um mero objeto, agora, segundo Hegel, é um *ser vivo*.<sup>210</sup> Uma vida que não está simplesmente referida ao biológico, mas ao ser da vida em geral, o qual se, de um lado, é um objeto em-si independente da consciência, por outro, a consciência-de-si<sup>211</sup> deve “fazer a experiência da

<sup>206</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 137.

<sup>207</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 139.

<sup>208</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 62.

<sup>209</sup> Tal como se verificou na *Enciclopédia* pela análise da origem da linguagem e da relação entre fala e escrita.

<sup>210</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 139.

<sup>211</sup> A idéia de consciência-de-si tem sido abordada diversamente pela filosofia. Para um realista, por exemplo, o outro só é conhecido pelo seu corpo, que, por sua vez, é dado apenas na experiência sensível. Já para um idealista, a exemplo de Kant, o que importa são as condições universais da experiência, por isso estabelece leis gerais da subjetividade que são, também, leis de tudo o que pode vir a ser objeto para o sujeito, sem considerar, porém, a possibilidade de o outro pode ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito. O fenomenólogo, por sua vez, tal como Husserl, quer provar que o mundo, enquanto algo objetivo para o sujeito, remete a outras subjetividades, cuja noção de objetividade do mundo é dada pela conjugação dos pontos de vistas dessas subjetividades.

independência desse objeto”.<sup>212</sup> Para não ser posta, porém, teticamente, mas provir da reflexão a partir do mundo sensível, a consciência-de-si precisa negar sua alteridade. Eis, então, que surge o desejo, cuja satisfação vem pela superação do Outro que deve se colocar como ser.<sup>213</sup> É pela sua afirmação e anulação como vida independente que a consciência atinge a certeza de si, ou seja, “(...) *só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si*”.<sup>214</sup> Assim, pois, dois momentos importantes marcam esta etapa: a luta pelo reconhecimento da consciência-de-si e a sua liberdade pela universalização com o *estoicismo*, o *ceticismo* e a *consciência infeliz*.

a) A luta pelo reconhecimento: Sabe-se que a consciência-de-si não deseja outra coisa que outra consciência-de-si, ou melhor, deseja o desejo dela, reconhece porque quer ser reconhecida, mas não sabe dessa complexidade, tampouco que este movimento é recíproco. Precisa do Outro e, por isso, inicialmente, quer o incorporar, dissolvê-lo em sua identidade. “Naturalmente”, escreve Simon, “em última instância, isto só é possível na representação lingüística do objeto (...)”<sup>215</sup> que, em parte, a consciência-de-si destrói ao transformá-lo em outra coisa segundo o seu desejo, dela exigindo que recomece o movimento com um novo objeto. Ademais, a consciência-de-si não percebe que quando é ela que surge como objeto tanto para os demais como para si há uma objetividade encobrindo a sua individualidade: é a sua corporeidade, o meio pelo qual ela se mostra imediatamente. Por isso, o seu desejo não é propriamente o ser vivo em geral, como lhe parecia no começo, mas o que ele se representa lingüisticamente. A finalidade do desejo, portanto, não é o objeto sensível, mas sempre o objeto representado que, de início, não passa de um meio à realização da unidade da consciência com ela mesma. Ou seja, como a consciência deseja o outro desejo, enquanto algo representado, nele, ela encontra apenas a si mesma, logo, uma outra consciência-de-si. Daí que se pode dizer que o desejo é sempre mais ou outra coisa do que parece ser.

Por causa dessa expansão do desejo é que, segundo Hyppolite, “o termo correlato da consciência-de-si é a vida”,<sup>216</sup> no sentido de que a verdade só se torna possível quando é posta à prova. A vida, por seu turno, é o Outro da consciência-de-si, ao mesmo tempo ela mesma e sua alteridade. Só que sobre esta vida, principalmente no aspecto biológico, a consciência-de-si não tem nenhum controle e a única forma de ela romper com esta fatalidade é, em termos hegelianos, a reflexão: a oposição entre si mesma e a vida. Esta experiência, para Simon, a

<sup>212</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 139.

<sup>213</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 144.

<sup>214</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 144.

<sup>215</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 67.

<sup>216</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 176.

consciência realiza através da voz, ocasião em que, aliás, acaba encontrando a si mesma.<sup>217</sup> Simon defende que a condição de possibilidade da experiência do geral no pensamento hegeliano só está dada na representação, que não é outra coisa que o deslocamento da atenção do sensível para o conteúdo do objeto representado. Mesmo porque, como se pôde ver na certeza sensível, não há propriamente experiência direta, mas sempre mediada lingüisticamente. Então, assim como a representação do objeto é a possibilidade da experiência do geral, a representação da singularidade, devido à sensação corporal que a voz proporciona, é a possibilidade de experiência do si mesmo.

Essa ênfase na corporeidade marca o encontro das consciências-de-si e tem como principal objetivo o desejo de se fazerem reconhecer. Um reconhecimento cuja origem está num confronto que expressará a ascensão da consciência sobre a sua existência corporal objetiva e meramente natural. Por tal razão é que o estremecimento corpóreo será a experiência do modo e da sensação da consciência-de-si para si mesma<sup>218</sup>, a experiência da diferença com ela mesma, posto que o corpo, para Hegel, é o meio imediato pelo qual a consciência se manifesta para outros, a forma de sua objetividade. Mas para que o reconhecimento efetivamente ocorra é necessário que as duas consciências se dêem conta de que seu agir e sua existência dependam uma da outra. Mesmo sentindo-se independente e livre, ainda assim a consciência-de-si não aceita tal complexidade e, por não encontrar solução para este impasse, acaba mudando-se para o pensamento com os estóicos.

b) A consciência estóica, cética e infeliz: A consciência é livre, para Hegel, somente no pensar, somente quando se tornar objeto de si mesma sem sair de si.<sup>219</sup> Uma liberdade que, por ora, vai mostrar-se ainda abstrata, pois a *consciência estóica* só lida com ela formalmente. Ignora a diversidade do real, ao invés de tentar assimilá-la. Segundo Hyppolite, o problema da consciência estóica é que ela “(...) se eleva acima da confusão da vida e conserva para si tal impassibilidade sem vida que tanto se admirou no sábio estóico”.<sup>220</sup> É um pensamento que, ao centrar-se em si mesmo, entra em contradição com o mundo e com a própria existência. A sensação de liberdade e a demasiada introspecção coloca a sua existência e a do mundo em segundo plano, acreditando poder encontrar-se em toda e qualquer determinação, para ela, absolutamente verdadeiras, mas que só o cético sente-se capaz de negá-las integralmente.

<sup>217</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 70.

<sup>218</sup> Lembre-se, aqui, da emblemática relação entre o senhor e o escravo descrita por Hegel.

<sup>219</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 156.

<sup>220</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 198.

A *consciência cética*, segundo Hegel, “é a realização do que o estoicismo era somente o conceito e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento, que *em-si* é o negativo e que assim deve apresentar-se”.<sup>221</sup> Ela chega à certeza absoluta de si mediante a insistente negação de toda alteridade e de todas as determinações da existência. Não percebe, contudo, que, exatamente pela expressão do que nega, é conduzida a uma situação inversa: justamente à afirmação do objeto ou idéia e, com isso, à sua vinculação inevitável ao ser negado:

(...) declara o absoluto desvanecer, mas o declarar *é*, e essa consciência é o desvanecer declarado. Declara a nulidade do ver, ouvir, etc. e *ela mesma vê*, ouve, etc. Declara a nulidade das essências éticas e delas mesmas faz as potências de seu proceder. Seu agir e suas palavras se contradizem sempre e, desse modo, ela tem a dupla consciência contraditória da imutabilidade e igualdade e da completa contingência e desigualdade consigo mesma.<sup>222</sup>

Não haveria contradição se a consciência silenciasse em absoluto. É preciso lembrar da contradição na qual se enredou a certeza sensível, fruto da incompatibilidade entre o que ela desejava e o que realizava lingüisticamente. Essa inevitabilidade da linguagem ressurgiu, aqui, com força total, mostrando justamente a sua capacidade de levar a consciência à contradição: a ironia do cético acaba voltando-se contra si mesmo numa dualidade insuperável, tanto no aspecto teórico, quanto na vida prática.<sup>223</sup> Toda vez que a consciência cética nega o ser acaba, sem querer, o afirmando: “Lhe indicam a *igualdade*, então ela indica a *desigualdade* e quando se lhe contesta esta que acaba de declarar, então passa adiante para declarar a *igualdade*.”<sup>224</sup> De um lado, o cético quer suspender o mundo e elevar-se acima dele, tomando teoricamente toda e qualquer situação concreta como pura contingência; de outro, continua a mover-se praticamente no seio destas situações, das quais, segundo Hegel, ele não passa de um fragmento contingente. O seu drama é saber dessa contradição como inerentes à vida e a si mesma, por isso a passagem para a *consciência infeliz*, na concepção de Hyppolite, é o tema central da *Fenomenologia*.<sup>225</sup> O cético descobre-se num vazio ao perceber-se como consciência contingente, envolvida nas armadilhas da existência. Já a consciência infeliz descobre tal contradição na qual estava envolvida a consciência cética sem saber, quando,

<sup>221</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 159.

<sup>222</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 162.

<sup>223</sup> Sobre o paradoxo do cético, conferir o capítulo intitulado “Creatin God, Meaning, and Truth: the Metaphysical Tasks”, de Michael Forster, na obra *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, p. 193-255.

<sup>224</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 162.

<sup>225</sup> “Com efeito, não tendo ainda chegado à identidade concreta da certeza e da verdade, visando portanto a um além de si mesma, a consciência enquanto tal sempre é, em seu princípio, consciência infeliz; uma infelicidade ou uma consciência que transpôs sua dualidade e reencontrou a unidade para além da separação. É por isso que se reencontra incessantemente o tema da consciência infeliz na *Fenomenologia* apresentado sob formas diversas” (HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 205).

então, “(...) ora se eleva acima da contingência da vida e capta a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa até o ser determinado, vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí; uma consciência mutável e sem essência (...)”.<sup>226</sup>

Para Hegel, a consciência infeliz, em sua experiência existencial, é somente dor, pois como a sua infelicidade está em suas contradições – aliás, o motor da dialética –, a consciência se atormenta em tentar o tempo inteiro superá-las. Ela é o resultado ilusório da pretensão estoíca de atingir a liberdade mediante o pensamento e só a encontrar na inquietude e instabilidade do cético.<sup>227</sup> Na verdade, o drama do estoíco e do cético é que ambos têm de admitir que só podem afirmar a si mesmos mediante outra consciência: no caso do estoíco, ignorada, e do cético, negada. Ou seja, eles são conduzidos a abandonar a visão solipsista e subjetivista e a se comunicarem, admitirem outra existência, outro ponto de vista, portadora, inclusive, de mesmo valor. É exatamente tal descoberta, segundo Hyppolite, que atormenta esta consciência: ela sabe que “(...) não pode ser em si sem perder-se a si mesma, sem tornar-se coisa: ela é a perpétua superação rumo a uma adequação consigo que nunca é dada”.<sup>228</sup>

Esse é o caso típico da consciência cristã<sup>229</sup>, que sabe da unidade do imutável, Deus, e da singularidade, homem, mas só tem o sentimento dessa unidade e não se comporta como pensante diante dela.<sup>230</sup> A consciência cristã permanece no contato imediato dessa unidade como se Cristo fosse Deus, uma verdade revelada, e não ela própria também. Com o tempo, porém, ela desiste de procurar sua essência fora e, então, torna-se capaz de objetivar sua certeza de si mediante sua ação no mundo – apesar de, inicialmente, agir acreditando que está sendo conduzida por uma força transcendente e desejar o seu reconhecimento. No fundo, trata-se de uma consciência que acredita agir, mas, na verdade, é passiva, pois acaba tudo concedendo a Deus e nada a si mesma.<sup>231</sup> Então, mesmo a ação, ela não assume como verdadeiramente sua, entregado-se, por exemplo, a rituais de sacrifício que nem ao menos

<sup>226</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 209.

<sup>227</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 163.

<sup>228</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 218.

<sup>229</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 165. Já nos escritos teológicos Hegel tematiza a infelicidade e define os judeus como o povo infeliz da história devido à subjetividade que dirigem para além da vida. Segundo elel, tudo teria começado com Abraão quando deixou a terra de seus pais, rompendo com os laços afetivos e com a própria vida, legando aos judeus a incapacidade de amar. “O Deus de Abraão, de Issac e Jacó”, explica Hyppolite, “é concebido, em sua sublimidade, como além de toda a realidade finita e dada. Mas é também por isso que toda realidade dada é reduzida a sua finitude e se torna incapaz de representar o infinito. O povo judeu está condenado a recair incessantemente numa idolatria” (*Gênese e estrutura...* p. 207). No judaísmo, para Hegel, não existe vínculo entre o finito e infinito, porque Deus é considerado grande demais para ser acessado por um ser finito, por isso é inatingível. Ou seja, para eles, a essência está além da existência, fora do homem, é transcendente. Do judaísmo, porém, Hegel defende ter havido uma progressão na história conduzindo ao cristianismo que teria concedido ao ser finito direito e poder de falar e expressar o Absoluto.

<sup>230</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 169.

<sup>231</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 174-175.



compreende e nos quais acredita estar se objetivando. Mas, justamente por ter se sacrificado e não assumido a ação como um produto seu, a consciência acaba revertendo a situação a seu favor. Surge, então, a consciência do asceta: “(...) se a verdade da consciência escrava era a consciência *estóica*”, alega Hyppolite, “a verdade da consciência infeliz será a consciência do *asceta*, do santo que se propõe a aniquilar sua própria singularidade para tornar-se, assim, uma consciência de si mais profunda”.<sup>232</sup> Ao abrir mão de sua vontade em favor da vontade divina, a consciência acaba por reconhecê-la como absoluta alteridade, isto é, pela obediência e alienação de sua vontade singular concede à vontade universal. Neste agir, que, para ela, continua sendo concomitantemente gozo e dor, e na sua superação pelo apoio num além, é que ocorre a representação da razão: a singularidade levada ao extremo não pela afirmação de si, mas justamente pelo conceder completo a uma singularidade alheia.

#### 2.2.1.5. A linguagem entre a subjetividade e a objetividade da consciência

Sabe-se que, para Hegel, há, na história, um certo desenvolvimento em direção a um grau cada vez maior de subjetividade, de modo que entidades e eventos que anteriormente eram explicados unicamente por fenômenos físicos e biológicos passam a ser subjetivados, espiritualizam-se, deslocam-se para o ponto de vista do sujeito. E a *Fenomenologia*, como um relato da história do Espírito e da saga da consciência fenomênica, tem o mesmo objetivo, no sentido de que o seu ponto de partida mostra uma cisão supostamente radical entre o mundo do sujeito e o mundo do objeto, entre subjetividade e objetividade. Oposição esta que não pode permanecer, ambos os lados devem se reconciliar: este mundo rígido, sem vida e deslocado do sujeito deve ser interiorizado e espiritualizado; e este sujeito, singularizado e solipsista, deve reconhecer neste mundo absolutamente contraposto e diverso de si o *logos*.

O elemento mediador destes dois universos? A linguagem. E como tal, não está neste processo como simples positividade ou meio de manifestação da subjetividade, mas como negatividade da pretensão de pura subjetividade da consciência e da mera positividade sensível do objeto. Na verdade, progressivamente, a consciência percebe que o objeto é o seu outro, “porque toda a consciência é mais do que acredita ser, e isso é o que faz com que seu saber se divida. Ele é a certeza (subjetiva) e, enquanto tal, opõe-se a uma verdade (objetiva)”.<sup>233</sup> A objetividade é um momento da manifestação da consciência, não é, pois, um

<sup>232</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 227.

<sup>233</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p 32.

outro universo paralelo a si. E o que a linguagem faz é justamente veicular o trânsito destes mundos aparentemente distintos, permitindo que a experiência da objetividade passe pela compreensão da consciência, ou seja, pela representação e, assim, ela mesma perceba a sua unidade. Nisso, também, a pura interioridade da consciência ganha existência, porque, pela fala a subjetividade da consciência mostra-se simultaneamente objetiva e experimentável para os outros e para si mesma. Na linguagem, e só nela, a subjetividade se faz objeto e, segundo Simon, o comportamento do homem torna-se “(...) o único comportamento absoluto”.<sup>234</sup>

Mas uma questão é importante frisar: apesar de Hegel não negar o mundo de objetos, a natureza, o universo sensível, e que todo o saber da consciência é saber de um objeto, a unidade efetiva entre subjetividade e objetividade tem origem no comportamento negativo com este objeto. Ou seja, ao representá-lo e descrevê-lo o sujeito supera a pura sensibilidade do objeto, apartando-se dele. Este procedimento é uma forma de reflexão e emancipação da consciência que só se dá “(...) quando tiver a si mesma por objeto (...)”.<sup>235</sup> O que não significa que a estrutura desse objeto seja determinada transcendentemente pela consciência numa relação assimétrica. Para Hegel, objeto e consciência estão unidos pela regência de um mesmo princípio e, de início, inclusive, a liberação da impressão sensória do objeto o coloca em oposição simétrica com ela. A diferença é que é a consciência que experiencia este saber, que é um saber do objeto e um saber de si mesma, o faz porque só o sujeito é capaz de expressar este objeto e a sua relação com ele. Ou seja, é uma experiência, para Simon, que só se experimenta na fala,<sup>236</sup> pois o saber de si não é nem uma certeza evidenciada imediatamente, nem um objeto que é conhecido positivamente, mas tem origem na experiência lingüística.

### 2.2.2. A formação da lingüisticidade da razão

Toda a primeira etapa da *Fenomenologia*, a da consciência, mostrou a verdade sendo concebida como algo na consciência, ao passo que como consciência-de-si, a verdade passou a ser determinada para ela.<sup>237</sup> De ambas experiências uma verdade maior a consciência pôde

<sup>234</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 161.

<sup>235</sup> HEGEL, *Philosophie des Rechts*, §10.

<sup>236</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 159.

<sup>237</sup> Para Hyppolite, além dessa inversão da consciência, a importância deste debate encetado por Hegel é que ele não apresenta apenas o idealismo de uma consciência que tem a “certeza de ser toda a realidade” tematizado como uma tese filosófica, tal como teriam realizado Fichte e Schelling, por exemplo: o primeiro recorrendo a uma intuição fundamental da consciência-de-si e o segundo a um princípio originário da identidade. Mas um idealismo emergente do percurso histórico, por isso, também, de uma consciência que mostra as deficiências de todo idealismo que negligencia seus pressupostos (*Gênese e estrutura...* p. 240).

extrair: a “(...) de que toda a efetividade não é outra coisa que ela”.<sup>238</sup> Aquilo que era em-si passou a ser compreendido somente e enquanto for para a consciência e vice-versa. “É como se o mundo lhe viesse a ser pela primeira vez”,<sup>239</sup> pois, antes, ela só desejava poder tê-lo para si, agora, ela o compreende, pensa e expressa, de tal modo que o pensamento de si passa a ser, também, o pensamento do objeto. A essa unidade Hegel denomina razão<sup>240</sup>: “Ela é a certeza de que as suas determinações são tanto objetivas, determinações da essência das coisas, quanto de nossos próprios pensamentos. Ela é tanto a certeza de si mesma, subjetividade, como o ser ou a objetividade em um e mesmo pensar”.<sup>241</sup>

Como sempre, todavia, a consciência se equivoca e se unilateraliza: enquanto, antes, procurava refugiar-se do mundo em si mesma; agora, quer encontrar-se nele e ali buscar sua infinitude. O seu maior erro foi ter-se esquecido do próprio passado e não ter assumido uma verdade que se encontra no e como percurso, mas uma momentânea, que não passa de uma asserção: “A consciência, que é tal verdade, deixou para trás esse caminho e o esqueceu ao surgir *imediatamente* como razão, ou seja, essa razão surgida imediatamente, surge apenas como *certeza* daquela verdade”.<sup>242</sup> Para Hegel, a verdadeira razão está em saber que ela não passa da certeza (subjetiva) de ser toda a realidade e que deve, por isso, elevar-se à verdade mediante o conhecimento do mundo. A razão mesma, então, será aquela que se engajará no saber da natureza, enquanto observação e expressão mediante a descrição lingüística; na ação, mostrando a superação de uma consciência cujo discurso é vazio e conservador de um mundo exteriormente representado; e que se coloca como consciência que se reencontra a si no outro, superando a sua singularidade e se dando conta que este mundo é obra sua e de todos.

<sup>238</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 179.

<sup>239</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 179.

<sup>240</sup> É importante anotar que, na *Fenomenologia* de 1807, a razão é um momento particular no desenvolvimento da consciência e não a sua máxima realização. Este momento cabe ao espírito, de modo que a razão corresponderia à forma da substância, ou seja, quando a consciência-de-si torna-se em-si e para-si, e também universal, e o espírito à substância que se torna sujeito.

<sup>241</sup> HEGEL, “Propädeutik”. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, § 40, p. 122.

<sup>242</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 180. Nessa passagem pode-se ler tanto a tentativa hegeliana de reconciliar a história do pensamento com o pensamento do indivíduo, como a crítica ao contraditório princípio filosófico fichteano: “Esse idealismo cai em tal contradição porque afirma como verdadeiro o *conceito abstrato* da razão. Por isso a realidade lhe surge imediatamente como algo tal que não é mais a realidade da Razão, quando a Razão deveria ser toda a realidade. Permanece um buscar inquieto, que no próprio buscar declara pura e simplesmente impossível a satisfação do encontrar” (p. 185). Para Hyppolite, ao fundar sua verdade na irrecusabilidade do Eu=Eu, Fichte teria justaposto a consciência-de-si à consciência de um objeto, de uma coisa que é estranha ao Eu. E apesar de sua pretensão de absorver toda a realidade no Eu, o seu idealismo teria se tornado uma forma moderna da consciência infeliz oscilante entre dois termos irreconciliáveis. O ponto de partida do sistema não coincidiria com o ponto de chegada, segundo o qual o Eu deveria ser igual ao Eu. Frente a tal exigência, a realidade brotaria como um não-eu que jamais chega a ser de todo absorvido (Cf. *Gênese e estrutura...*, p. 243). Nisso, Hyppolite diz estar o contraste entre a razão da *Fenomenologia* e aquela assumida pelo idealismo de Kant e Fichte que anuncia a “(...) verdade sem tê-la experimentado nem justificado por meio da história. Por isso, esse idealismo é abstrato, permanece na categoria, na unidade do ser e do eu, sem chegar a conhecer seu desenvolvimento, não supera a oposição entre o *a priori* e o *a posteriori*” (p. 245).

### 2.2.2.1. A razão que observa e descreve a natureza e a consciência-de-si<sup>243</sup>

A consciência quer encontrar-se como presença no mundo, na diversidade multiforme do real. Para isso ela deverá conhecer a natureza mediante a observação e a descrição. E mais: deverá perceber que quando observa e descreve acaba sempre transformando o ser em conceitos, pois tudo o que ela analisa e expressa implica o uso de um sistema categorial, como qualidade, quantidade, medida, etc. Sem saber disso, contudo, por ora, acredita que pode expressar verdadeira e definitivamente o objeto fixando-o, como se pudesse encontrar a verdade interior na exterioridade e dar concretude à volubilidade do real. Comportando-se assim, unilateralmente, a consciência acaba conferindo verdade a si mesma, encontrando-se mais uma vez como certeza ao invés de se encontrar como razão. Mas como deverá investigar e questionar a própria experiência acabará descobrindo, no seio desse conteúdo, a presença da razão na forma de um conceito. Coisa que só acontecerá no final. Por enquanto ela ignorará tal resultado e todo o ser vivo em descrição não passará de uma expressão contingente de si e só chegará “(...) à intuição de si mesma como vida universal em geral”.<sup>244</sup>

Anteriormente, na análise da consciência estóica, cética e infeliz, Hegel mostrou como a consciência se encaminha na superação da coisa-em-si ou do mundo supra-sensível. Aqui, ele se propõe a investigar em que medida a natureza pode oferecer à consciência um reflexo de si mesma. Nesse itinerário, a consciência, como razão, desejará encontrar-se como uma realidade imediata e, de fato, no sistema da natureza ela se encontrará como uma coisa. A natureza, assim, por não se mostrar como expressão plena da razão, cederá lugar ao espírito, a única forma na qual a consciência conseguirá refletir-se em si mesma. O que provará que, ao invés de ter observado o mundo da natureza, a razão deveria, antes, ter observado a consciência-de-si naquilo que indica sua presença no mundo: a corporeidade.

a) A observação da natureza: Aqui, Hegel questiona a capacidade da natureza e do orgânico de expressarem a razão, uma natureza concebida apenas como o lugar no qual se desenvolvem os seres vivos. De qualquer modo, para a consciência que vai experimentar esta

---

<sup>243</sup> Neste nível, Hegel oscila chamando a consciência ora apenas de *consciência*, ora de *consciência observadora*, ora de *razão observadora*, ora, ainda, apenas de *razão*. Para que sejam evitados mal-entendidos, apesar de se estar referindo, segundo a divisão hegeliana, ao nível da *razão*, o assim chamado sujeito da *Fenomenologia* continuará a ser denominado de *consciência*. Primeiro, porque, em parte, o foco está voltado para uma consciência individual, um sujeito; segundo, porque aquilo a que Hegel chama Razão (com maiúscula) está subjacente ao processo fenomenológico como a lógica que o conduz e só será encontrada no final desta trajetória, quando a consciência se dará conta que também é Razão. Agora, porém, como escreve o próprio Hegel, a consciência “é razão, mas ainda não tem a Razão como tal por objeto” (*Phänomenologie*, p. 186).

<sup>244</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 225.

nova fase, a descrição das coisas da natureza é a primeira forma do saber empírico. Por isso, apesar de estar em uma nova etapa e olhar diferentemente para o mundo de objetos, ela recordará o saber do entendimento e voltará a fazer descrições, esquecendo-se que este procedimento não passa de uma forma superficial de universalidade. É importante lembrar, contudo, que a capacidade de descrever implica igualmente na capacidade da memória com respeito às determinações lingüísticas que compõem o objeto. Isto só é possível, certamente, porque as coisas expressas já são conceitos: “Que as coisas possam ser ditas”, esclarece Hyppolite, “que sua existência exterior possa exprimir-se numa descrição, isto já é o signo de que são em si conceitos, de que o *Logos* humano é simultaneamente o *Logos* da natureza e o *Logos* do Espírito”.<sup>245</sup> Existe claramente, em Hegel, a idéia segunda a qual tudo é conceito; que cada coisa está, de um modo ou de outro, em um determinado estágio de seu desenvolvimento conceitual. E a proposição de Hyppolite, neste sentido, é a de que a simples possibilidade de algo poder ser expresso conceitualmente provaria a correspondência entre ser e pensamento, objetividade e subjetividade ou, como ele mesmo diz, entre o *logos da natureza* e o do *Espírito*, inclusive, o meio pelo qual tais dicotomias podem ser resolvidas.

Isso tudo, entretanto, é só uma antecipação, pois que a consciência retornou ao estágio descritivo do nível da consciência, portanto, ao caráter contingente inerente à descrição e à observação: “(...) dentro das fronteiras do universal”, explica Hegel, “podem ter encontrado, em vez de uma imensurável riqueza, apenas os limites da natureza e do seu próprio agir, não podem mais saber se o que aparenta ser em si não é uma contingência”.<sup>246</sup> Com o tempo, a consciência passa a perceber os limites da forma descritiva e, ao invés de descrever, começa a analisar os signos característicos das coisas e as classificar, a elaborar leis. Erros e acertos da consciência que servem para provar que a verdadeira razão só é encontrada parcialmente na natureza, pois que, segundo Hegel, ela não é mais que a manifestação aparente e exterior do Espírito. A razão só se realizará, de fato, na objetividade da história humana como Arte, Religião e Filosofia. Por ora, no entanto, a razão observadora só consegue enunciar que “*o exterior é a expressão do interior*”,<sup>247</sup> tomando ambas instâncias como realidades observáveis e nas quais é possível encontrar a verdade, ou seja, reduzindo a natureza a algo simplesmente dado e seu vir-a-ser a uma realidade fixa. Como, porém, o ser orgânico em geral não está definitivamente determinado, pois é movimento e passagem de uma determinação à outra, a consciência fracassa, só lhe restando observar a consciência humana.

---

<sup>245</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...* p. 252.

<sup>246</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 189.

<sup>247</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 202.

b) A observação da consciência-de-si: A consciência volta-se para a observação de si mesma e estuda as *leis lógicas e psicológicas*. As *leis lógicas* possuem uma verdade apenas formal, pois não tem qualquer conexão direta com a realidade, nem são verdades encontradas na exterioridade. Mas a consciência, como quer tudo isolar e nisso encontrar um objeto, não vê que as leis lógicas são frutos do próprio pensar, conseqüentemente, que aquilo que lhe parecia ser uma verdade pronta e acabada não passa de um momento evanescente a lhe bloquear o acesso ao saber. Então, ela faz uma inversão e ao invés de estudar estas leis lógicas passa a observar a si mesma enquanto consciência que se comporta segundo certas *leis psicológicas*: de um lado, ela precisa acolher os modos diversos da efetividade do Espírito e adaptar-se a estes hábitos, costumes e modos de pensar; de outro lado, ela precisa permanecer espontânea frente a eles e deles retirar só o que, segundo sua inclinação e paixão, pode adaptar a si.<sup>248</sup> Ao fazer isto, além de apreender as diferenças entre as individualidades<sup>249</sup>, a consciência percebe que aquelas determinações nem são apenas fruto de uma realidade que interfere sobre a individualidade, nem de uma realidade completamente objetivada independente dela, mas de um mundo que é tanto em-si, com relação às configurações que, em parte, independem do indivíduo (tais como a influência da formação religiosa, do contexto histórico, etc.), quanto para-si, enquanto é um mundo para esta individualidade, uma vez que só é conhecível por e a partir dela. É por isso que as leis lógicas e psicológicas, isoladamente, mostram-se insuficientes para expressar a verdadeira relação entre o interior do indivíduo e a exterioridade: as primeiras, porque o indivíduo teria que aceitar o mundo como ele é, comportando-se apenas como consciência formal; as segundas, porque ele poderia tanto deixar correr quanto interromper o fluxo da efetividade que o influencia, ou ainda invertê-lo, de modo que a necessidade psicológica perderia todo o sentido. O indivíduo, portanto, deve ser tomado a partir de ambos os lados da lei, do ser dado e do ser construído.<sup>250</sup>

Por não encontrar, então, nenhuma lei da relação entre a individualidade e o mundo em geral, a consciência passará a observá-la segundo sua imediatidade e em sua originalidade, livre dos possíveis condicionamentos externos. Este será o ponto a ser analisado a partir de duas importantes ciências da época de Hegel: a *Fisiognomia* e a *Frenologia*,<sup>251</sup> cuja pretensão

<sup>248</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 229.

<sup>249</sup> A partir daqui, Hegel passa a referir-se à consciência como individualidade, posto que, agora, ela se relaciona com outras consciências e não apenas consigo mesma.

<sup>250</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 232.

<sup>251</sup> Pode-se estranhar a dedicação de Hegel em debater idéias, hoje, tão pouco difundidas quanto as teorias de Lavater e Gall. Mas seus contemporâneos lhes atribuíram grande importância, tanto que os estudos de Gall nem haviam sido publicados quando Hegel escrevia a *Fenomenologia* e já eram conhecidos. Ambas defendiam a

foi a de determinar uma natureza originária da individualidade afirmando o corpo como a expressão da alma, portanto, não propriamente uma expressão lingüística. A postura hegeliana, então, será crítica, questionando a ambigüidade desta concepção de expressão.

c) A observação da consciência-de-si segundo sua imediatidade: Ao invés de a consciência procurar, como antes, a determinação do indivíduo fora dele, em leis abstratas, passa a compreendê-lo segundo suas determinações originárias. O corpo é o elemento que indica a legítima pertença à individualidade, só que à revelia do indivíduo, logo, como algo simplesmente dado para ele. Hegel, assim, já aponta a ambigüidade dessa relação: “Esse *ser*, o *corpo* da individualidade determinada, é sua *originariedade*, o seu não-ter-feito. Mas enquanto o indivíduo, ao mesmo tempo, é somente o que tem feito, então, o seu corpo é também a expressão de si mesmo por ele *produzida*; ao mesmo tempo um *signo* que não permaneceu uma Coisa imediata, mas no qual somente dá a conhecer o que é quando põe em obra sua natureza originária”.<sup>252</sup> A consciência continua buscando a verdade da relação entre o fora e o dentro, mas só a experimenta mediante a própria expressão corporal, em meio a qual ela pode se oferecer tanto como o que é como outra coisa, atribuindo “(...) para aquilo que vê ou contempla (*Angeschautes*) um significado ou existência ideal, que transcende esta posição no mundo natural”.<sup>253</sup> Esta dimensão ideal é o signo, que mostra a capacidade da consciência de ver no seu objeto, logo, a consciência-de-si em sua corporeidade, uma outra coisa do que mostra a imediatidade de sua existência natural. Então, na boca e nas mãos, nos órgãos em geral, a consciência passa a ver a expressão do interior do indivíduo como se houvesse uma relação direta entre a alma e o corpo. Hegel, todavia, alerta que aquilo que parece ser originário com relação ao corpo pode ser apenas exterior:

A boca que fala, a mão que trabalha e também as pernas, se quisermos, são órgãos que efetivam e implementam, que têm neles o agir *como agir* ou o interior como tal. Mas a exterioridade, que é ganha mediante os órgãos, é o ato como uma efetividade separada do indivíduo. Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo, mas que faz o interior sair totalmente de si e o abandona a Outro.<sup>254</sup>

O movimento e atividade do corpo revelam o interior do indivíduo, mas nem por isso chegam a ser a expressão da sua efetividade. Com a linguagem e o trabalho<sup>255</sup> é semelhante,

---

relação entre a individualidade e sua expressão pelos sinais do corpo. Mais populares que a Frenologia e a Fisiognomia, e por Hegel igualmente criticadas, deve-se mencionar a Astrologia e a Quiromancia.

<sup>252</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 233.

<sup>253</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 111.

<sup>254</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 235.

<sup>255</sup> No trabalho e na linguagem Hegel teria encontrado as estruturas dialéticas que anunciam sua concepção de Espírito como unidade de inteligência e vontade; uma vontade de autoproduzir-se como indivíduo, momento em

pois são exteriorizações que não permanecem no indivíduo. Mesmo o órgão da linguagem, conforme Hegel, “o melhor meio pelo qual o homem chega à manifestação e efetivação”,<sup>256</sup> tanto pode ser uma exteriorização que exprime demasiado o interior, como o exprime pouco:

*Demasiado*, porque o interior mesmo nelas [exteriorizações] irrompe e não resta nenhuma oposição entre ele e elas, que não só fornecem uma *expressão* do interior, mas são imediatamente ele mesmo. *Demasiado pouco*, porque o interior na linguagem e na ação se faz um Outro, com isso, abandona-se ao elemento da mutação que, revertendo a palavra falada e o ato consumado, faz deles algo diverso do que são em si e para si enquanto ações deste indivíduo determinado.<sup>257</sup>

Trata-se da ambigüidade da expressão. Trabalho e linguagem podem ser expressões legítimas e diretas do interior porque são, de fato, produtos de uma individualidade. Não o são, porém, sem controvérsia, porque o trabalho exteriorizado não pertence mais ao indivíduo e a linguagem, assim tomada imediatamente, não tem uma objetividade explícita quanto à intenção e sentido, os quais podem ser diversamente interpretados. Devido a isso, tais exteriorizações tornam-se “(...) um signo: uma expressão exterior contingente cujo lado *efetivo* seria para si carente-de-significado, uma linguagem cujos sons e combinações de sons não são a Coisa mesma, mas a ela vinculados através de livre-arbítrio e para o qual seriam contingentes”.<sup>258</sup> Por causa desta intenção de ver na imediatidade do movimento da boca daquele que fala alguma determinação do interior é que Hegel estabelece a associação com a arbitrariedade do signo, que só exprime uma subjetividade interior e não põe o indivíduo em conexão efetiva com o mundo externo. Assim, a expressão permanece sem uma verdadeira articulação com o expressado, nem com aquele que expressa, principalmente devido ao caráter transitório, por isso, inobservável.

---

que a consciência adquiriria uma existência real pela separação dos termos opostos e mediatizados pela consciência. Por exemplo, na linguagem, aquele que fala separa-se daquele para o qual fala. (Cf. SANTOS, *Trabalho e riqueza na fenomenologia...*, p. 42). No trabalho, a consciência reconheceria sua própria objetividade e se conceberia, em parte, como independente do objeto. É verdade que o objeto não se esgota no Si, mas pela negação ele se converteria lingüística e representativamente num novo objeto e, assim, condição de possibilidade da alienação na objetividade. Alienação, esta, cujo fundamento seria a essência lingüística do homem devido à determinação da linguagem que leva o imediatamente sensível e corpóreo à consciência. Para Habermas, segundo Oliveira, este teria sido o grande mérito do jovem Hegel: “(...) ter descoberto o papel epistemológico da linguagem e do trabalho”, pois que neles se expressaria e se objetivaria um Espírito capaz de vincular sujeito cognoscente e objeto, conduzindo as atividades sintéticas do sujeito transcendental da esfera privada da consciência ao mundo público da objetividade (Cf. HABERMAS apud OLIVEIRA, *Para além da fragmentação*, p. 72). Outro aspecto importante, para Löwith, é que linguagem e trabalho implicariam uma relação para além do biológico, num comportamento negativo diante do objeto e de seu próprio Si. “O discurso humano suscita, em meio ao mundo natural, um segundo discurso ideal assim como o trabalho, em meio ao mundo natural, produz o mundo da cultura” (“Hegel und die Sprache”. In: *Sämtliche Schriften*, p. 382). Linguagem e trabalho produzem, juntos, um segundo mundo mediado espiritualmente pela negação da imediatidade. Mas apesar de ambos unirem o teórico e o prático, Hegel destaca que o trabalho teria seu acento no prático e a linguagem no teórico.

<sup>256</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 237.

<sup>257</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 235.

<sup>258</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 236.



Como, até agora, a razão observadora só fracassou ao tentar determinar a individualidade por aqueles meios, ela passa a buscar uma resposta na Frenologia e na Fisiognomia, as quais estabelecem uma correlação necessária entre o corpo, tomando-o como linguagem exterior, e o interior do Espírito. Ou seja, em teorias que defendem uma natureza originária da individualidade, onde os traços da mão, o timbre da voz, o formato do crânio, significam “(...) um agir retido, que permanece no indivíduo (...)”.<sup>259</sup> Hegel admite que estes elementos, como linguagem em geral, até podem exprimir o interior e contribuir na definição da individualidade. O problema é que eles são produtos de uma consciência que observa e que o faz fixando o objeto ou evento observado, como se a interioridade do indivíduo pudesse encontrar expressão num produto dado, numa determinação prévia, inclusive, à própria existência do indivíduo e independente de sua vontade. Certamente, nessa forma de exterioridade o indivíduo acaba involuntariamente se reconhecendo e interiorizando seus próprios produtos como seus.<sup>260</sup> O problema maior é quando esta reflexão surge completamente diversa do ato, por exemplo, quando a consciência observadora acredita ver “(...) em um rosto, se alguém é *honesto* no que diz ou faz”, levando a expressão do interior, segundo Hegel, a decair “(...) na determinação do *ser* que é absolutamente contingente para a essência consciente-de-si”.<sup>261</sup> O elemento expresso, assim, não passa de algo inteiramente diverso do seu conteúdo, para Hegel, “indiferente frente ao significado”.<sup>262</sup>

A linguagem daí extraída, então, torna-se ambígua, pois, apesar de ser um signo, o corpo é impreciso e carece de objetividade, podendo servir tanto para traduzir a individualidade quanto para dissimulá-la. Por essa razão é que a teoria fisiognômica de Lavater vai priorizar a demonstração da relação necessária entre as intenções e ações da individualidade e os múltiplos traços do rosto. Ou seja, a observação, estará centrada na intencionalidade, no querer dizer, e não na ação mesma, como se houvesse um desejo oculto da individualidade não realizável nem no trabalho nem na linguagem e como se ela pudesse ser avaliada somente segundo as suas intenções. Neste caso, tal como exemplifica Hegel, “não é o assassino, o ladrão, que devem ser conhecidos, senão a *capacidade de ser isso*”.<sup>263</sup> O erro fundamental dessa teoria, então, estaria em tomar como correlatas a individualidade e qualquer expressão aparente, acreditando poder conhecer o interior do indivíduo pela análise de suas intenções e pelos traços de seu rosto. Tal como ocorria com a certeza sensível, que só

<sup>259</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 238.

<sup>260</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 238.

<sup>261</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 239.

<sup>262</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 239.

<sup>263</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 241.

pretendia dizer e não conseguia, aqui, a observação tem diante de si um ser sobre o qual pretende exprimir a verdade, mas não consegue, porque o conteúdo que ela tenta expressar e o evento que ela presencia não estabelecem nenhum vínculo necessário. Isto torna toda a tentativa de expressão da consciência observadora uma linguagem vazia, porque, para a Fisiognomia, a individualidade é “conhecida em seu *próprio* exterior como em um ser que seria a *linguagem*, a invisibilidade visível, de sua essência”,<sup>264</sup> ao passo que, para Hegel, a linguagem não se resume à mera exteriorização do interior, ela também inclui o ato.

Uma idéia semelhante a de Lavater encontra-se na Frenologia de Gall, que defende a possibilidade de se conhecer o interior do indivíduo mediante a observação dos órgãos, especialmente da coluna vertebral, do cérebro e do formato dos ossos do crânio. Esta teoria mostra-se prontamente mais paradoxal que a Fisiognomia e, aos olhos de Hegel, até absurda, pois parte da relação entre a anatomia do indivíduo e o desenvolvimento intelectual, como se a individualidade pudesse ser medida pelo tamanho, espessura, largura ou formato do crânio. “A caixa craniana”, adverte Hegel, “não é nenhum órgão de atividade, nem tampouco um movimento lingüístico, não se furta, nem se assassina com a caixa craniana, etc., e por tais atos ela não se altera o mínimo que seja e, assim, não se torna um gesto de linguagem. Ainda não tem este *essente* o valor de um *signo*”.<sup>265</sup> Ela não expressa a si mesma nem aponta para uma coisa diversa do que é, como o gesto ou o tom da voz, mas só se mostra enquanto um composto do esqueleto humano. A Frenologia pode “(...) *representar* o assassino com um grande carço aqui, nesta região do crânio, e o ladrão com um, ali”,<sup>266</sup> enunciando qualquer coisa e realizando qualquer associação sem nenhuma relação necessária.

A intenção de Hegel, na análise e crítica destas teorias, no fundo, é mostrar o que não se pode considerar como linguagem, apontando para o problema implícito na arbitrariedade da representação e o erro de se tomar um elemento originário como determinante da individualidade ou da sua expressão. O primeiro mostraria a ambigüidade subjacente à própria expressão, no sentido em que dizer que algo é a representação ou mesmo expressão de algo implica manter cindidos significante e significado, sujeito e objeto, sem qualquer garantia de que o expresso seja, de fato, o conteúdo ou a verdade do objeto, justamente porque se trata de sua expressão e não dele mesmo. Por isso, diz Hegel, “de nada ajuda dizer que desse exterior *apenas* se conclui o interior, o qual é *algo diverso*; que o exterior não é o interior mesmo, mas

---

<sup>264</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 244.

<sup>265</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 251.

<sup>266</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 255.

só sua *expressão*”.<sup>267</sup> O segundo só poderia ser tomado como disposição e não como determinação fixa, pois ele tanto não consta de propriedades irreversíveis, quanto precisa de circunstâncias favoráveis para se desenvolver, ou seja, não passa de possibilidade. De modo que assumir certas marcas físicas originárias como a expressão do interior nada diz, para Hegel, além do que “eu tomo um osso por *tua efetividade*”.<sup>268</sup>

Assim, ao procurar saber a si mesma, a razão só se encontrou como uma coisa exterior e sem significação, e a linguagem, que deveria ser tomada como movimento, tornou-se um ser imutável e fixo.<sup>269</sup> A consciência, assim, só não chegou à unidade entre pensamento e ser, entre o saber de si e o do objeto, porque ao invés de se procurar como efetividade objetiva, permaneceu como representação subjetiva e procurou no ser volátil uma coisa pronta e acabada. Não percebeu que poderia apenas falar, simplesmente dizer que o Espírito é, o que “não significa senão que o Espírito é uma *coisa*”,<sup>270</sup> e entender que a linguagem, simplesmente, já dá existência e presentidade ao ser. Ela poderia dizer, portanto, que se encontrou subjetivamente como uma coisa objetiva. Neste aspecto, a consciência infeliz até chegou a atingir o ápice dessa subjetividade, certa de poder encontrar no mundo a sua própria realização. Mas, à luz da Frenologia e da Fisiognomia, foi a razão observadora quem mais perto chegou dessa realização, muito embora sem conseguir superar seu lado contemplativo e representativo, tendo que ceder lugar, então, a uma razão ativa.

#### 2.2.2.2. A razão que age, legisla e examina as leis

Como razão observadora, a consciência acreditava buscar a si mesma, mas só encontrou uma coisa totalmente diversa, chegando à conclusão insatisfatória de que “*o ser do Espírito é um osso*”.<sup>271</sup> Por causa disso, ao invés de buscar a si, ela quer, agora, fazer a si mesma, motivo pelo qual este capítulo marcará a passagem da razão teórica à razão prática e de uma consciência subjetivamente certa de si para uma individualidade real em si e para si. A consciência, então, deverá descobrir que a sua pretensão de se realizar no mundo está em estreita relação com a necessidade de alcançar a felicidade pela harmonia com a realidade, composta não mais pela natureza, mas por outras consciências. Diante dessa nova realidade, a

<sup>267</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 256.

<sup>268</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 256.

<sup>269</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 259.

<sup>270</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 259.

<sup>271</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 260.

consciência inicia experimentando três formas diferentes de individualismo: *o prazer e a necessidade; a lei do coração e o delírio da presunção; e a virtude e o curso do mundo.*

Como a consciência tem em si mesma seu objeto, ela busca obstinadamente o *prazer*. Um prazer que se encontra em uma outra individualidade e na qual ela jamais conseguirá se encontrar e realizar completamente, pois o mantém como um ser representado, portanto, separado de si. Esta individualidade é a *necessidade*, o objeto de realização do desejo egoísta da consciência, que ela termina aniquilando nesta experiência puramente hedonista. Isto, contudo, a obriga a desenvolver um sentimento mais elevado: a *lei do coração* e o *delírio da presunção*, que mostra uma consciência preocupada com a felicidade de todos, pois sabe que esse é um valor necessário e universal e não especificamente seu. O seu equívoco está em não reconhecer o fluxo necessário do mundo e acabar se confrontando com a efetividade existente como se ela lhe fosse inimiga. Logo, aquele ato da consciência que deveria ser universal acaba se singularizando. Ou seja, ela se confronta com a opressão que assola a humanidade e busca o bem, mas o faz a partir de seu próprio coração, a partir do qual os outros não encontram realização. A consciência, porém, tem certeza que sabe o que é melhor para todos, sem perceber que o que ela acha que é um mal, uma perversão, está em si mesma. Ela passa, então, a querer evitar este jogo de individualidades aniquilando-as, quando se dará por conta de que o bem e as *virtudes* estão presentes no curso do mundo que ela acreditava poder reverter e de que o bem não é algo a ser atingido, mas já existe. Nisso, Hegel vê o problema do movimento romântico de sua época, em meio ao qual a apresentação do mundo é feita por discursos vazios a respeito do sacrifício pelo bem: “(...) essências e fins ideais desmoronam como palavras vazias que exaltam o coração e deixam vazia a razão, edificam, mas nada constroem”.<sup>272</sup> Em contraste com a virtude dos antigos gregos que se apoiava na substância do povo, Hegel vê em sua época “(...) uma virtude somente da representação e das palavras, privada daquele conteúdo”.<sup>273</sup> O real está em oposição ao ideal, que não passa do nível do discurso. Ao dar-se conta disso, a consciência acaba livrando-se da mera representação do bem e de uma exposição lingüística completamente vã, descobrindo não apenas que foi à toa o seu sacrifício e a luta contra o curso do mundo, mas que ele não era tão mau assim. Seu erro foi ter oposto a lei universal à individualidade e diferenciado o mundo e sua manifestação.<sup>274</sup>

A consciência, agora, sabendo que pertence ao mundo e que este mundo é seu, forma com ele uma unidade: o agir, para o qual “(...) a apresentação ou a *expressão da*

<sup>272</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 289.

<sup>273</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 290.

<sup>274</sup> Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 309.

*individualidade* é fim em si e para si mesma”.<sup>275</sup> Ela deseja exprimir a sua natureza achando que, com isso, está contribuindo para a realização de uma tarefa universal. Não sabe, contudo, que tal verdade só é alcançada ao surgir como razão que *legisla e examina as leis*: inicialmente acreditando que está diante de um ser fixamente determinado, seja pela sua natureza seja por ela mesma; depois, percebendo que ao ato de determinar subjaze o movimento e não a fixidez. Por permanecer momentaneamente no equívoco, porém, ela acabará novamente se confrontando com o movimento natural do mundo, opondo mundo objetivo e ideal, diante do que a sua meta será reencontrar-se no outro, superar a individualidade e atingir a idéia de que este mundo é obra sua e de todos.

Quando a consciência age percebe que o mundo, o qual lhe surge como fruto de sua ação, não é distinto de si, mas a revelação externa daquilo que ela é internamente. Na verdade, “(...) nada é *para* a individualidade que não seja *por meio* dela, ou seja, nenhuma *efetividade* que não seja sua natureza e seu agir (...)”.<sup>276</sup> Na ação é possível ver a passagem da natureza originária dos dons e capacidades da consciência à realidade, ou do meramente possível ao ser determinado. Aqui, a consciência experiencia a inadequação entre o Conceito e a realidade, percebendo que a verdade está justamente no momento evanescente de seu agir e na Coisa mesma que permanece desse momento fugaz: um objeto engendrado pela consciência-de-si, mas, nem por isso, não-livre.<sup>277</sup> Neste momento, Hegel expõe seu idealismo objetivo, para o qual a verdade é imanente aos objetos reais e também à consciência subjetiva, mostrando uma consciência que acredita estar agindo de acordo com a Coisa mesma sem perceber que cada consciência acredita fazer o mesmo. O mundo, então, deixa de ser o de uma individualidade que acha que é toda a realidade para ser o mundo de uma interação de individualidades.

Eis o mundo ético, no qual a verdade passa a coincidir com a certeza subjetiva da consciência de saber o que é bom e justo, e que a leva a exigir de todos o cumprimento de determinadas leis. O legislador impõe ordens à consciência e se oculta no enunciado, nesta linguagem desprovida do Si que exprime o mandamento regulador da conduta individual como se tivesse origem numa potência superior. Certamente nisso, conforme Simon, está “(...) expressa a ‘força da linguagem’, todavia não a linguagem no ‘mundo efetivo’ e, com isso, também não a efetividade da linguagem”.<sup>278</sup> O problema de tais mandamentos é que eles não mostram qualquer conexão com a necessidade que pretendem exprimir, só manifestando uma

<sup>275</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 276.

<sup>276</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 299.

<sup>277</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 304.

<sup>278</sup> SIMON, “In Namen denken”. In: LINDORFER (Hrsg.). *Hegel: Zur Sprache*, p. 36.

relação contingente com a individualidade da consciência que os formula, porque dizer a verdade, por exemplo, implica em saber a verdade, e saber a verdade depende das circunstâncias e convicções individuais. Então, apesar de a consciência corretamente desejar uma substância ética universalmente válida, não percebe que, assim formuladas, tais leis não passam de um arbítrio, podendo existir ou não, podendo ser uma obra boa ou não.<sup>279</sup> Uma lei deste tipo, portanto, não expressa um conteúdo universal, não passa de um dever-ser<sup>280</sup>, diante do que ao invés de fazer leis a consciência passará apenas a *examiná-las*. Só que, à semelhança da regra kantiana, este procedimento apenas enuncia uma máxima que passa a ter validade universal e põe à prova um conteúdo já dado, ou seja, exprime uma tautologia.<sup>281</sup> Assim, a única coisa que surge é um mandamento sem realidade efetiva, fruto do desejo de um indivíduo particular, “(...) a insolência tirânica que faz do arbítrio a lei e da eticidade a obediência ao arbítrio (...)”.<sup>282</sup> Resta à consciência, então, livrar as leis dessa arbitrariedade e perceber que elas não têm seu fundamento exclusivamente na vontade do indivíduo. Assim, elas deixarão de ser estranhas à si ou um produto seu, posto que as leis, como expressa Hegel, simplesmente são: “Se pergunto pelo seu nascimento e as limito ao ponto de sua origem, já as ultrapassei; então, eu sou o universal, mas elas o condicionado e o limitado”.<sup>283</sup>

### 2.2.2.3. A linguagem entre a interioridade e a exterioridade da razão

A filosofia hegeliana tem um duplo movimento: ela é divergente e, também, é convergente. Divergente porque, de um lado, ela parte do suposto da unidade coerente do universo em seu devir e resultado, de um Uno que se exterioriza universalmente e pelo fato de não ser dado inteligivelmente em sua totalidade imediata e intuitiva, bifurca-se em Natureza e Espírito. E convergente, pois Espírito e Natureza devem se reconciliar: em parte, a Natureza carece do Espírito porque somente por seu intermédio ela é capaz de reflexionar-se e o Espírito da Natureza porque ela é o seu outro exterior a ser apreendido e conceituado. O Espírito acaba por tomar consciência de que entre esta exterioridade e si mesmo existe uma mesma lógica ordenadora, quando, então, encontra-se como Saber Absoluto.

<sup>279</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 315.

<sup>280</sup> Hegel, segundo Croce, “odeia o *Sollen*, o dever-ser, a impotência do ideal, que deve sempre ser e não é, e que jamais encontra realidade alguma que lhe seja adequada, quando, pelo contrário, toda a realidade é adequada ao ideal” (*O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, p. 53).

<sup>281</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 319.

<sup>282</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 320.

<sup>283</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 322.

Este conflito originário, do ponto de vista do sistema, esta tentativa de encontrar-se neste mundo concreto e objetivo para provar que participa dele e ao mesmo tempo o engendra, a Razão enfrenta sob a forma da consciência na *Fenomenologia*. Este, segundo Mure, teria sido o *supremo esforço* de Hegel: “(...) conceber a realidade última como cognoscível verdadeira e concretamente, sem deixar de fazer justiça à semi-verdade do realismo e ao profundo, ainda que não definitivo, corte entre sujeito e objeto (...)”.<sup>284</sup> Nem um realismo que afirma a existência independente das coisas do mundo, nem um subjetivismo que aposta na dependência do mundo à consciência, a filosofia de Hegel considera que não há um mundo existente à revelia do sujeito finito, nem uma experiência do mundo exclusiva a um indivíduo singular. É a tentativa de superação do solipsismo implícito na filosofia transcendental de onde o subjetivo é o primeiro e único fundamento da realidade. Aliás, é isso o que quer mostrar toda a doutrina metafísica de Hegel: que não há dois mundos apartados, momentos estanques e incomunicáveis, substancialmente diferentes, mas que existe algo que une os termos distintos. Uma unidade realizada à base de uma formulação hegeliana muito simples, mas altamente complexa em seu desdobramento filosófico: a identidade entre pensamento e ser. Eles “(...) se opõem, são opostos absolutos e contraditórios, mas, segundo Hegel, é precisamente por isso que constituem uma unidade”.<sup>285</sup> Esta inseparabilidade e contraste necessários ocorrem devido à pressuposição do Absoluto, a idéia segunda a qual a afirmação de um momento ressalta o seu lado oposto, mostrando o entrecruzamento onde um é por meio de seu oposto e, por isso mesmo, formam uma unidade. No nível da razão da *Fenomenologia*, tal dialética corresponde à relação entre a sua interioridade e a sua exterioridade, respectivamente, à subjetividade e à existência, e mostra a impossibilidade de se afirmar taxativamente a existência de um exterior, de um fora, mesmo no nível fenomênico, “pois não há, absolutamente, tal exterioridade”,<sup>286</sup> diz Hegel.

Na verdade, a afirmação tanto de um interior quanto de um exterior só é possível porque a razão é discursiva, é capaz de representação. E o que faz a linguagem é justamente levar a esta contradição da afirmação unilateral.<sup>287</sup> Como o Absoluto, porém, se dá em

<sup>284</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 20.

<sup>285</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 21.

<sup>286</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 140. A recusa de uma completa exterioridade acaba implicando numa questão epistêmica fundamental: o abandono da idéia de um não-saber, de uma coisa-em-si, de um incognoscível ou inefável, pois que todas as possibilidades do saber são dadas simultaneamente no Absoluto e nada fora dele. E o desconhecimento desta verdade Hegel sempre mostrou estar vinculado à experiência cognocente. Ou seja, de que o passado participa necessariamente do presente e o condiciona, cabendo à *Fenomenologia* fazer desta história, exterior aos olhos da consciência e depois da razão, na sua própria história.

<sup>287</sup> Tal como já se pôde ver na tentativa da consciência percipiente ao tentar determinar positivamente o objeto e, assim, acabar dizendo também, sem o desejar, aquilo que ele não é.

processo, de saída, a razão não está plena deste saber: ela realiza o intercruzamento destas esferas, mas apenas na pretensão de encontrar a si mesma na realidade imediata do exterior. Obviamente o seu fim é superar esta ilusão: passar a conceber tal exterioridade como uma dimensão de si mesma e a tomar a sua essência como concordante com a de sua própria interioridade, de seu pensar. Só que isto não ocorre mediante uma razão que observa apenas, mas que se expressa e age, no sentido de que ambas atividades refletem o interior da razão e a afirmam existencialmente. Em boa medida, o processo de interiorização do mundo exige, justamente, o movimento inverso de exteriorização da interioridade, ou seja, da linguagem que é “(...) ela mesma exteriorização”.<sup>288</sup> Ela, a palavra, é que faz a mediação entre interioridade e exterioridade, razão pela qual, aqui, a linguagem não pode ser concebida como um nível superior ou inferior à consciência, a qual pudesse ser fixada num único estágio ou momento. Pelo fato de ela acompanhar necessária e conjuntamente a mobilidade e progressão dialéticas, mostra-se sempre como transição. Então, aquilo que a razão apresenta para si mesma nunca é imediatamente o que é em sua existência positiva e pura, passa sempre pela representação. É sempre um objeto espiritual graças à linguagem.

### 2.2.3. A formação da lingüisticidade do espírito

Como a *Fenomenologia* se propôs, desde o princípio, a conduzir a consciência ingênua ao saber filosófico, a linguagem desempenhou o papel fundamental de induzir a consciência à contradição. Nesta última fase, particularmente, tal contradição significou o abandono da pretensão de total singularidade da consciência para o reconhecimento de outras singularidades e de um mundo não mais cindido com o seu Si, mas no qual ela pôde se reconhecer.<sup>289</sup> Em tal percurso, pois, tanto a consciência singular se produziu quanto foi superada para conservar-se como individualidade. Mas e o que significou a razão, neste ínterim? Potencialmente, ela se mostrou como a consciência-de-si universal e, em ato, se

<sup>288</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 239.

<sup>289</sup> A pretensão de Hegel é a de encontrar a universalidade do Eu a partir da consciência singular, considerando que a sua existência só é possível mediante a existência de uma outra consciência. Nisto, segundo Hyppolite, estaria a originalidade de Hegel: para que o sujeito seja em si e para si mesmo é necessário que se torne objeto para um outro. “Portanto, a consciência de si universal que Hegel pretende atingir não é ‘o Eu penso em geral’ de Kant, mas a realidade humana como intersubjetividade, um Nós que é o unicamente concreto” (*Gênese e estrutura...*, p. 346). Por isso, trata-se de consciências que são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos umas para as outras e de cujo reconhecimento surge a razão como possibilidade de um pensamento universal.



tornou o mundo do espírito<sup>290</sup> ou da história,<sup>291</sup> em que, agora, cada momento do espírito, o Estado, a sociedade, a família, deve apresentar-se em sua essencialidade e também no saber de si mesmo em sua história.

O espírito existe, primeiramente, como um conjunto de indivíduos que têm consciência de si na totalidade concreta da comunidade à qual pertencem, não, portanto, apenas como substância, mas como resultado daquilo que eles produzem enquanto indivíduos: a sua obra, cuja origem está numa consciência individual que, agora, surge como cidadã de um mundo de relações éticas e morais. Só que, neste mundo, o espírito acaba novamente se dividindo entre o humano e o divino, com a *eticidade*; entre a cultura e a fê, com o *mundo da cultura*; e entre o puro dever e a efetividade ou a alma contemplativa e a ativa, com a *moralidade*. No *mundo da cultura*, a linguagem fará a mediação entre o indivíduo e o Estado, além de exprimir e superar o dilaceramento da consciência. No *mundo da moralidade*, a linguagem surgirá como o modo de expressão da consciência – na qual ela poderá se objetivar conservando a sua subjetividade –, como o meio para a expressão do sentido da sua ação e convicção, bem como para o reconhecimento mútuo das consciências.

#### 2.2.3.1. O espírito alienado de si: linguagem e estranhamento

A *eticidade* marca o primeiro momento do espírito e se caracteriza por uma consciência-de-si que se torna cidadã<sup>292</sup> e cuja ação vincula-se ao conflito entre a lei humana e a lei divina. Nesta ação que realiza a serviço da comunidade, do universal, o indivíduo sacrifica a própria vida e enfrenta a morte como momento essencial do seu desenvolvimento. É a tragédia, que mostra o drama subjetivo do indivíduo e o embate entre a sua singularidade e a lei geral da comunidade. Como, porém, a comunidade igualmente produz a singularidade mediante a ação repressiva, a verdade do mundo ético passa a ser a emergência do Si que nele ainda não existia, ao menos não na figura da pessoa privada. Então, em contraste com a *polis* grega – o ideal de Estado hegeliano – o cidadão se dissolve e, no lugar da relação viva entre o indivíduo e o todo, surge um indivíduo voltado à sua própria conservação e um Estado abstrato e dominador. Ademais, se, por um lado, a meta do indivíduo passa a ser a

---

<sup>290</sup> Uma distinção entre *espírito* e *Espírito* é necessário que se faça aqui. O primeiro caso refere-se, especialmente, quando, na *Fenomenologia*, ele surge como um modo de ser da consciência, assim como a consciência-de-si e a razão, as quais também são mencionadas em minúsculas. Quando, porém, trata-se de um momento do sistema, enquanto manifestação do Absoluto, então ele é escrito em maiúscula.

<sup>291</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 267.

<sup>292</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 329.

propriedade privada, por outro, isto o leva à dissolução. Ou seja, neste mundo, o Si alcançou sua realidade, contudo, como uma individualidade alienada. Eis “o mundo da cultura”.

Esse mundo da alienação é, primeiramente, o mundo da *Bildung*,<sup>293</sup> da formação: “(...) é essência espiritual, ela é em si a compenetração do ser e da individualidade. Este seu ser-aí é a obra da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente e estranha a ela, tem um ser peculiar e ela ali não se reconhece”.<sup>294</sup> É um mundo dividido e dilacerado em que a consciência se torna estranha a si mesma e a individualidade deixa de ser a da pessoa que vivia no mundo imediato dos costumes e da família, para tornar-se individualidade singular e livre. Liberdade esta, contudo, na qual a consciência não se reconhecerá, pois acredita poder encontrar-se no mundo objetivo da cultura onde, aliás, não chega a realizar a unidade de si com a essência. Por isso, tal unidade será buscada para além deste mundo, na fé, marca da *consciência infeliz*.<sup>295</sup> Surge um contraste radical entre o mundo dos homens e o mundo de Deus: o primeiro tem presença efetiva, mas uma essência que está para além de si mesmo; o segundo contém a essência do homem, só que sem efetividade. Produz-se, assim, um mundo duplo cujas partes, por estarem em oposição, mostram-se interdependentes. E é por desconhecer isto que o espírito encontra-se alienado de si.

Este dilema, de viver em um mundo e pensar em outro, é o caminho a que conduz a fé no mundo moderno em contraste com a pura inteligência defendida pelo Iluminismo. A consciência, aqui, gera uma nova forma de alienação: ao renunciar à sua existência, produz uma efetividade que só ocorre à medida que se aliena.<sup>296</sup> Esta é, para Hegel, a característica da

---

<sup>293</sup> A *Bildung* hegeliana assume um significado bastante amplo. Ela se refere tanto ao âmbito espiritual quanto ao político e econômico, além de corresponder, historicamente, ao período compreendido entre a Idade Média e o séc XVIII. Por isso, a análise pormenorizada do Iluminismo de cujo acontecimento Hegel foi testemunha viva: além da disputa iluminista entre razão e crença, Hegel acompanhou de perto o pensamento revolucionário do seu século e a ascensão de Napoleão, bem como os resultados lamentáveis da Revolução Francesa. No caso do Iluminismo, especialmente, Hegel aderiu a sua causa, mas não sem reservas. Criticou a postura irredutível desse movimento que cindiu radicalmente o mundo do conhecimento e o da fé e conduz a uma inteligência pura, a qual, segundo Hegel, “(...) nada *apreende* senão o Si e tudo como o Si, quer dizer, tudo *conceitua*, suprime toda a objetividade e transmuta todo o *ser-em-si* em um *ser-para-si*. Voltada contra a fé, como reino da *essência* estranho e situado além, é o *Iluminismo*” (*Phänomenologie...*, p. 362).

<sup>294</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 360.

<sup>295</sup> Segundo Hyppolite, esta separação entre o mundo da cultura e o da fé está presente, em Hegel, desde as *Meditações teológicas da juventude*, ocasião em que ele reflete sobre a separação entre o reino de Deus e o de César introduzida pelo cristianismo no mundo moderno. “A partir de então, o homem viverá em um duplo mundo: o mundo da ação, que é o da Cidade terrestre, do Estado, e o mundo da Fé, que o da Cidade de Deus” (HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 406).

<sup>296</sup> Entretanto, ainda não se trata da religião, enquanto consciência que o espírito produz de si mesmo. Aqui, é a consciência que o espírito tem de si para além da sua presença, está num outro mundo: “na pedagogia das luzes, o indivíduo se eleva à Razão por meio de um progresso contínuo, segundo uma marcha linear; na pedagogia humanista, há como que um desenvolvimento espontâneo e harmonioso de todas as forças da natureza. Na cultura hegeliana, há um momento em que o Si se torna desigual a Si, nega-se a si mesmo para conquistar sua universalidade. Trata-se da alienação ou do estranhamento” (HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 411).

cultura: ao tornar-se estranha a si, ao perder-se, é que a consciência pode se encontrar. Por isso é que o desdobramento do mundo da cultura não é harmonioso, mas ocorre num profundo dilaceramento. A consciência, então, ao invés de ajustar-se à substância do mundo, ela a toma para si e a fixa, acreditando, com isso, poder dominá-lo. Uma ilusão: ela não sabe que o mundo se desenvolve pela troca de posição dos momentos, um assumindo o lugar do outro e quer fixá-los como diferenças absolutas, opondo radicalmente o bem e o mal. É o que Hegel mostra na análise do poder do Estado e da riqueza<sup>297</sup> onde, por vezes, tanto o bem é o mal e o mal o bem, como a consciência nobre se mostra vil e a vil nobre<sup>298</sup>. Ou seja, de um lado, o poder do Estado é um bem, porque o indivíduo encontra sua substância e fundamento na coletividade e na participação da vida política; e a riqueza um mal, porque ela é o Outro no qual o indivíduo só adquire um gozo transitório enquanto singularidade, razão pela qual os indivíduos estão em oposição entre si. Por outro lado, o poder do Estado é um mal, pois, nele, a consciência encontra uma potência opressora e aniquiladora à expressão das individualidades; e a riqueza um bem, pois a cada um é permitida a consciência de si mesmo e a satisfação de sua vontade. O critério, aqui, segundo Hegel, é aquele que a consciência estabelece como bem e mau segundo os momentos com os quais se depara. No caso das consciências nobre e vil, esta inversão também ocorre. A consciência nobre, por exemplo, se vê em perfeita adequação com o mundo político e social, adaptada e obediente às forças que dominam este mundo, ou seja, ao poder do Estado e à riqueza, por isso a consciência nobre reconhece por benfeitor quem lhe dá o gozo da riqueza e se vê obrigada à gratidão.<sup>299</sup> Não passa, portanto, de uma consciência conservadora e obediente a um poder inquestionável, recebendo riqueza como recompensa. A consciência vil, contudo, está adequada ao poder

<sup>297</sup> Segundo Hyppolite, “a monarquia absolutista, tal como encontrada na França de Luís XIV, é o momento supremo desse desenvolvimento, o signo de um declínio. O declínio aparece na substituição da riqueza pelo poder do Estado como essencialidade, de modo que ambas as dialéticas, a do poder do Estado e a da riqueza, embora contemporâneas de direito, parecem se suceder também segundo uma ordem necessária” (*Gênese e estrutura...*, p. 426).

<sup>298</sup> Esta troca de posições de termos aparentemente opostos e incompatíveis é explicitamente recorrente no decurso da *Fenomenologia* e, certamente, um dos pontos mais relevantes da teoria hegeliana do espírito: a impossibilidade de uma identidade ser posta sem alteridade, como diz Hegel, “essa etérea substância simples de sua vida, por essa determinação de sua inalterável igualdade-consigo-mesma, é *ser* e, com isso, somente *ser para Outro*” (*Phänomenologie...*, p. 368). É o que se encontra na dialética do poder do Estado e da riqueza: o primeiro é a obra universal, na qual os indivíduos encontram a expressão de si como *obra de todos e de cada um*; o segundo, revela a abstração dessa universalidade, porque a substância dos indivíduos só é ao se exprimir na individualização da riqueza. Portanto, o poder do Estado, para Hegel, é tanto o lado universal dos indivíduos em contraste com a instabilidade do ser singular, quanto o governo e o mandamento que coordenam os movimentos singulares da ação universal, isto é, a expressão das vontades individuais e igualmente da obra comum. A riqueza também é universal graças à divisão do trabalho que serve à coletividade, não é universal, porém, no mesmo sentido que é o poder do Estado, haja vista que cada indivíduo de início, trabalha e goza para si mesmo. Iludido por pensar que age de acordo com sua própria meta e que, disso, obtém satisfação, o indivíduo não vê que ao trabalhar para si, trabalha também para os demais, realizando, assim, a vida do todo.

<sup>299</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 372.

vigente sobre uma forte pressão e se sente uma traidora de si mesma ao ceder a ele e à riqueza que ela sabe que só leva a uma satisfação momentânea. Assim, recebe a riqueza, mas odeia o benfeitor: “(...) vê na soberania uma algema e opressão do *ser-para-si* e, por isso, odeia o soberano, só obedece com perfídia, e está sempre disposta à rebelião”.<sup>300</sup> A consciência vil está em permanente revolta consigo mesma e em total rebeldia com o mundo, “(...) mas como o Si verdadeiro só poderia se encontrar por meio da mais profunda dilaceração, da desigualdade essencial (...), o mundo da alienação revelará necessariamente a consciência vil, a consciência desigual a si mesma, como a verdade de todo o processo”.<sup>301</sup>

Eis o momento da inversão das consciências: pelo fato de a consciência vil ser por si só uma contradição ela torna-se consciência nobre; e a consciência que antes era nobre, por permanecer na inércia de uma total alienação sem produzir qualquer desigualdade, acaba tornando-se vil. Quer dizer, a total alienação da consciência nobre deve ser resolvida, pois ela só é reconhecida e respeitada pelos outros porque se realiza como vassalo, na honra que lhe é concedida por servir ao poder do Estado. Diante disso, “sua *linguagem* (...) seria o *conselho*, que ele dá para o bem universal”<sup>302</sup> e seu equívoco o de só encontrar o sentimento de seu próprio valor mediante a renúncia da sua vontade. Um sacrifício cuja realização máxima ocorre com a morte, justamente o que a torna uma consciência vil. Para Josef Simon, no sacrifício extremo da morte, ao invés de a consciência nobre se elevar à generalidade, contrariamente, aniquila-se enquanto consciência.<sup>303</sup> E o único meio pelo qual o Si pode se abandonar completamente sem se perder é, segundo Hegel, a linguagem. Nela, o Si pode permanecer o que é e, ao mesmo tempo, pôr-se como o oposto de si mesmo:

Ela é, pois, o *ser-aí* do puro Si, como Si; através dela entra na existência enquanto tal a *singularidade para si essente* da consciência-de-si assim como ela é *para outros*. O *Eu*, como este *puro Eu*, não está *aí* de outra maneira: em qualquer outra exteriorização está imerso em uma efetividade e em uma figura da qual pode retirar-se; é refletido sobre si a partir de sua ação, como também de sua expressão fisiognômica, e deixa permanecer inanimado um tal *ser-aí* imperfeito no qual está sempre tanto demasiado, como demasiado pouco.<sup>304</sup>

Somente mediante a alienação que a linguagem proporciona é que o poder do Estado pode existir como manifestação de um momento essencial do espírito e não apenas pela alienação do *ser-aí* natural. Uma alienação como esta, através da qual a consciência nobre só pode provar sua nobreza mediante a morte, mostra apenas uma negação da natureza e não sua

<sup>300</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 372.

<sup>301</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 424.

<sup>302</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 374.

<sup>303</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 82.

<sup>304</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 376.

superação. Ademais, se a morte fosse a única forma de afirmação da verdade de cada consciência-de-si não haveria reconhecimento. Daí a vantagem da linguagem em possibilitar a exterioridade do Eu não, porém, de forma absoluta, pois ele não se perde completamente. É verdade que a linguagem da consciência nobre surge de forma ambígua apenas como honra e conselho, porque o poder do Estado permanece desprovido de vontade em face do conselho e limitado para decidir entre as diversas opiniões sobre o bem universal, colocando em risco o seu poder. Esta linguagem da consciência nobre encontrará completude, então, como *lisonja*.

#### 2.2.3.1.1. A linguagem da lisonja

A *linguagem da lisonja* completará aquilo que a alienação precedente da consciência nobre não pôde dar acabamento: a atualização do poder do Estado. Agora, é a linguagem que constitui o meio-termo entre o universal e o singular, a substância e o Si, o poder do Estado e o indivíduo. Na verdade, até aqui, a linguagem serviu para traduzir a essência da eticidade sob o aspecto de lei e mandamento e para exprimir a essência do mundo da alienação como conselho. “Agora, porém”, segundo a compreensão de Hyppolite, “a linguagem vai desempenhar um papel enquanto linguagem”,<sup>305</sup> tornando-se o meio pelo qual o Eu puro se colocará efetivamente como ser-aí, convertendo-o, assim, em algo universal:

Mas a linguagem o contém em sua pureza, só expressa o *Eu*, ele mesmo. Esse seu *ser-aí* é, como *ser-aí*, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O *Eu* é *este* Eu, mas é igualmente *universal*. Seu aparecer também é imediatamente a alienação e o desvanecer *deste* Eu e, por isso, seu permanecer em sua universalidade. O *Eu* que se expressa é *escutado*: é um contágio no qual passou imediatamente à unidade com aqueles para os quais está aí e é consciência-de-si universal.<sup>306</sup>

Na linguagem, segundo Hegel, convergem dois aspectos da consciência: a de ser consciência de um objeto e a de ser o próprio objeto. Enquanto o Eu é escutado ele tanto se objetiva exteriormente quanto permanece em sua unidade. Segundo Simon, “(...) é a alienação do eu mesmo com respeito à sua pura corporeidade como objetividade positiva, (...) a representação do eu mesmo no objetivo”.<sup>307</sup> A representação do Eu que a linguagem proporciona não se esgota na objetividade, porque a consciência, enquanto compreende o caráter representativo da linguagem, torna-se consciente do objeto como uma alienação de sua

<sup>305</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 428.

<sup>306</sup> HEGEL, *Phänomenologie*, p. 376.

<sup>307</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 82.

própria essência. Por isso, Simon pode dizer que “a linguagem é a estrutura da consciência, sua finitude compreendida conceitualmente”,<sup>308</sup> ou seja, apresenta tanto a finitude e a singularidade da consciência quanto a sua infinitude e universalidade: ela está aí e, também, não está-aí.<sup>309</sup> Pela linguagem a individualidade da consciência e o universal podem se identificar, porque o Eu se universaliza mediante a fala e o universal se individualiza como consciência-de-si dos indivíduos. Esta posição da linguagem pôde ser vista também na certeza sensível quando a consciência tentava apreender imediatamente o momento presente e só encontrava como possibilidade de expressão os termos universais aqui e agora. O mesmo ocorrendo quando pretendia mostrar-se como pura singularidade dizendo “Eu” e acabava expressando somente o mais universal. Novamente aqui, a consciência universal surge como resultado da alienação de sua singularidade graças à linguagem. Mas enquanto mediadora, porém, ela ainda não se oferece de forma completa, “(...) não é ainda o espírito tal como ele plenamente se sabe e se exprime”.<sup>310</sup> Ela é o elemento que leva a consciência nobre a abandonar o lado apenas abstrato da honra com respeito ao poder do Estado e a tomá-lo efetivamente, ou seja, a assumir a realização do poder geral com a da vontade individual.

Para Hegel, é a *linguagem da lisonja*, do cortesão, que fornecerá ao Estado um Eu e ao Eu um poder real. Surge, então, a figura do monarca que elevará a riqueza à essencialidade e a consciência nobre (alienada que é de seu próprio Eu) a transformar-se no cortesão, sinônimo da total subversão da estrutura do Estado. E é na expressão da consciência nobre como cortesão que a linguagem da lisonja se manifesta: “Essa reflexão falante (...), reflete não só em si mesmo seu próprio extremo, mas também o extremo do poder universal nele mesmo (...)”.<sup>311</sup> Este poder universal e *ilimitado* torna-se a singularidade da consciência-de-si pela figura do monarca<sup>312</sup>: “*Ilimitado*: a linguagem da lisonja eleva o poder à sua *universalidade* purificada (...)” e “*Monarca*: ela eleva igualmente a *singularidade* a seu cúmulo”.<sup>313</sup> É o duplo aspecto que o título traz, o de ser universal e singular: por seu intermédio, de um lado, a consciência nobre abandona sua pura singularidade em nome de uma representação universal e, ao fazer isso, por outro lado, acaba elevando a singularidade na qual todos se reconhecem

<sup>308</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 83.

<sup>309</sup> HEGEL, *Phänomenologie*, p. 376.

<sup>310</sup> HEGEL, *Phänomenologie*, p. 378

<sup>311</sup> HEGEL, *Phänomenologie*, p. 378.

<sup>312</sup> No decurso deste texto, ver-se-á que as figuras do monarca e da consciência nobre parecem se confundir. Afora a obscuridade do texto hegeliano, que certamente contribui para tal confusão, elas, de fato, parecem ser a mesma consciência. Ou seja, tanto o monarca quanto o vassalo são consciências nobres, porque ambos ratificam o aparato e poder estatal, trocam o favor prestado ao Estado pela riqueza e, além disso, alienam sua singularidade em nome da universalidade do poder do Estado. A diferença estaria na posição que ocupam: um, em destaque, representaria este poder; e o outro o endossaria pelo serviço.

<sup>313</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 378.

enquanto singularidades. Quer dizer, pelo título, a linguagem salvaguarda o aspecto universal num elemento singular e o monarca se sabe enquanto tal.<sup>314</sup> Esse é o momento em que a universalidade alcança, através da monarquia, o reconhecimento pela renúncia do seu ser imediato e “(...) o poder do Estado evidencia-se como um ser mesmo pessoal”.<sup>315</sup> Agora, o Estado está personificado, torna-se efetivo pela figura nobre graças à linguagem, que permite ao monarca a renúncia do seu ser singular e a afirmação do universal: “ele se aliena ao se exprimir; diz o que ele é e, por meio disso, se torna universal; só se encontrará a si mesmo como ser universal”.<sup>316</sup> Ao ser intitulado, o indivíduo abandona a sua existência imediata e comum a todos, bem como suas qualidades e desejos próprios. Ou seja, ao falar em nome de todos e decidir em favor do geral, deixa de lado a si para expressar aquilo que, pelo seu título e figura, representa o universal. Por isso, talvez, diferentemente de Rousseau para quem ser e dever-ser não coincidem, é que Hegel tenha encontrado no título o meio pelo qual o monarca pode consagrar-se naquilo que ele deve ser, visto que se trata de uma representação e não de uma determinação natural. Ademais, pelo título, o Estado poderia representar a si mesmo, pois na vontade do monarca estaria “reunida, para Hegel, a vontade do Estado” sem que “o monarca possa atuar arbitrariamente”<sup>317</sup>, justamente porque, no título, poder e domínio não passam de representação. O que não resolve a tensão entre a vontade do indivíduo singular e o ideal monárquico, posto que os desejos pressionam o ideal de universalidade do monarca, que ao expressar sua vontade própria, pode comprometer o caráter representativo do título.

A solução pode ser encontrada na crítica hegeliana à forma tradicional da relação sujeito e predicado, a qual sempre procurou fazer uma ontologia do sujeito. E a idéia fundamental de Hegel é que a substância está no predicado, melhor dito, nos conceitos universalíssimos, e não no sujeito. No caso do monarca, o substancial estaria no título e não no indivíduo, provavelmente, por isso, Hegel pôde crer que a monarquia, enquanto título ideal, forçaria o indivíduo comum a encarnar uma idéia que não é dada contingentemente, mas sim, elaborada no curso da necessidade histórica. Sabe-se, contudo, que o sujeito ali no trono não é um existente apenas lingüístico, que se deixa reverter em algo absolutamente estranho ou avesso às suas inclinações pessoais. E Hegel sabe disso. Então, como pode a monarquia ser a forma que cumpre com os ideais hegelianos de Estado, se ela é dada hereditariamente, em que pouco importa o sujeito a deter o título? Como podem os laços consangüíneos legitimar e garantir as características de um bom monarca? Parece óbvio que,

<sup>314</sup> Cf. LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 24.

<sup>315</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 21.

<sup>316</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 429.

<sup>317</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 172.

por apoiar-se na descendência familiar, o título não poderia ser capaz de figurar, efetivamente, um representante investido das determinações mediadas historicamente, nem ser o resultado do processo ascendente das determinações lógicas. Por outro lado, para Hegel, por ser uma instituição assim como a família, a monarquia acabaria se configurando num resultado e, como último momento, o mais racional porque, também, mais desenvolvido. Ademais, por ser constitucional, o monarca estaria sob constante vigia para impedi-lo do livre-arbítrio:

Esse nome é, por isso, a reflexão-em-si ou a *efetividade* que o poder universal tem *nele mesmo*; através dele, este [poder] é o *monarca*. Inversamente *este Singular*, por isso, sabe a *si este Singular* como o poder universal, porque os nobres não se colocam ao redor do trono só para o serviço do poder do Estado, mas, também, como *ornamento* e para *dizerem* sempre, a quem se senta no trono, o que ele é.<sup>318</sup>

A linguagem é que confere poder ao monarca. É no título que estão contidas as suas qualidades e que faz do homem comum um nobre. Um título ao qual também está associado todo um aparato formal, uma estrutura que reforça esteticamente o título, dizendo, constantemente, o que e quem é o monarca. A tal situação vincula-se a linguagem da lisonja que endossa a universalidade do caráter singular do monarca e chama a atenção para a dupla função que ele conjuga, que é a de ser detentor de um título de pretensões universais e, pelo caráter singular de sua figura, capaz de tomar decisões: “A linguagem do seu elogio, desse modo, é o espírito que no *poder mesmo do Estado* concluiu juntamente os dois extremos; reflete o poder abstrato em si e lhe dá o momento do outro extremo, o *ser-para-si* que quer e decide, e com isso, a existência consciente-de-si. Ou seja, por meio disso, a consciência-de-si *singular efetiva* chega a *saber-se certa* como o poder”.<sup>319</sup> Mediante o título, portanto, a linguagem uniria dois extremos: de um lado, daria ao monarca um poder que não é próprio do indivíduo, mas universalmente constituído; de outro, ao fazer isto, ela lhe conferiria uma autonomia e um poder concreto para decidir e agir em nome do título. O problema é que se trata de um poder só atingido pela extrema alienação e sacrifício da consciência nobre em nome do Estado o qual, devido à dependência deste sacrifício, também se aliena. A vontade do poder do Estado torna-se uma universalidade alienada em uma completa singularidade e contingência, restando *o nome vazio*.<sup>320</sup> De um lado, então, poder-se-ia perguntar se o nome não permanece a característica de um mero dever-ser, já que o sujeito está velado pelos atributos daquilo que, por natureza, ele não é, mas daquelas qualidades que deveriam configurar um autêntico e bom monarca, como a coragem, a lealdade, a autoridade, o zelo

<sup>318</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 379.

<sup>319</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 379.

<sup>320</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 380.



pelo povo. Neste caso, o monarca poderia ser um déspota e o título permaneceria como ideal, ainda conteria as determinações ideais de um monarca, não se constituindo um poder de todo efetivo. Por outro lado, poder-se-ia inferir que pelo fato de a linguagem pertencer ao âmbito do discurso ela estaria em dissonância com as configurações da realidade, porque não vinculada direta e absolutamente às coisas – muito embora só através da linguagem estas sejam passíveis de determinações concretas. Quer dizer, não haveria uma identidade óbvia entre a palavra e o seu portador, porque, como representação significante<sup>321</sup>, aqui, especificamente, apenas o nome conteria todas as determinações. Não seria o sujeito a construir a imagem do monarca: ela estaria previamente dada pelo título. O que, possivelmente, para Hegel, não chega a ser um problema, mas uma solução: a linguagem, assim, livraria a representação monárquica ideal da contingência do elemento natural e salvaguardaria o monarca como resultado das mediações lógicas. Nem por isso, o monarca poderia tomar este nome como algo *vazio* e renunciar inteiramente a sua personalidade. Ou seja, não poderia ser uma alienação ou exteriorização que se fixasse apenas como renúncia, nem uma individualidade que tivesse de ser destruída ou permanecer irreconciliável consigo mesma.<sup>322</sup> Em meio a este impasse a consciência encontra-se na mais profunda dilaceração.

#### 2.2.3.1.2. A linguagem do dilaceramento

Esta linguagem mostrar-se-á inversa à linguagem da lisonja, que é a expressão de uma consciência alienada e que, nisso, quer obter vantagens; só corrobora o poder do Estado e, assim, nada diz de novo. A linguagem do dilaceramento, por seu turno, exprime a insatisfação de uma consciência que sabe de sua alienação, mas não a aceita. E seu discurso contradiz a atuação do poder do Estado que pretende se manter às custas da sujeição das individualidades. Mas, por depender da consciência nobre, que concede tudo a uma singularidade apenas e reduz o poder à riqueza, o poder do Estado torna-se estranho a si mesmo. Uma riqueza, aliás, na qual a consciência tentará se encontrar, ou seja, em algo que sequer é outra consciência, mas apenas uma coisa exterior: “(...) vê seu Si em poder de uma vontade alheia (...)”.<sup>323</sup> Esta negação do Si, na verdade, não é inteiramente nova. Ela já ocorreu quando o poder do Estado

<sup>321</sup> Para Hegel, enquanto simbolizante, o Espírito permanece submetido aos conteúdos das imagens e orientado por eles, ao passo que, mediante o signo, ele se apropria da intuição imediata colocando-a como algo universal, concreto e livre das determinações dos objetos e imagens externas. Por não apontar diretamente a uma coisa, o signo não tem conteúdo próprio senão aquele que o Espírito estabelece. No caso do monarca, então, isso poderia explicar o privilégio do título diante do seu portador: a relação entre eles torna-se completamente arbitrária.

<sup>322</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 380.

<sup>323</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 382.

se singularizou na figura do monarca e a consciência nobre teve de renunciar àquilo que nela havia de mais interior para dar efetividade ao Estado. Já aí o seu Si passou a lhe aparecer como uma realidade estranha. A novidade está na recompensa pelo sacrifício dessa alienação: a riqueza. Ao perceber este erro a consciência entrará no mais profundo dilaceramento:

O puro Eu mesmo ao ver-se fora de si e dilacerado, nesse dilaceramento, ao mesmo tempo, se desintegrou e foi por terra tudo o que tem continuidade e universalidade, o que se chama lei, bom e justo. Dissolveu-se tudo o que é igual, pois o que está presente é a *mais pura desigualdade*, a absoluta inessencialidade do absolutamente essencial, o ser-fora-de-si do ser-para-si, o puro eu mesmo está absolutamente dilacerado.<sup>324</sup>

Esse dilaceramento, para Hegel, não tem conotação negativa, no sentido de ser um mal para a consciência nobre. Muito pelo contrario: somente após entrar neste conflito consigo mesma é que esta consciência conseguirá se reencontrar. Só que, inicialmente, ela não vê qualquer gravidade em aceitar a riqueza como benefício pela sua alienação e, além disso, conceder gratidão ao benfeitor. Não vê que, ao fazer da riqueza a sua meta, a sua individualidade passa a depender de uma vontade alheia. Obviamente, a consciência não sabe que seu Si, de fato, é inalienável, mas, exatamente por isso, continua pedindo riqueza em troca da sua honra, fazendo do Estado não mais que um meio para a obtenção de seus desejos. Assim, a linguagem do dilaceramento que, para Hegel, era “(...) a linguagem perfeita e o verdadeiro espírito existente de todo esse mundo da cultura”,<sup>325</sup> torna-se linguagem da lisonja. Segundo ele, porém, da lisonja vil, desprezível, porque é uma consciência que rejeita “a mediação pura da pura consciência-de-si consigo mesma”.<sup>326</sup> Enfim, trata-se do conturbado mundo da cultura, no qual “(...) nem as *essências efetivas* do poder e da riqueza, nem seus *conceitos* determinados, bem e mal, ou a consciência do bem e do mal, a consciência nobre e a vil, não têm verdade; senão que todos esses momentos, antes, se invertem um no outro e cada um é o contrário de si mesmo”.<sup>327</sup>

Todo o caminho percorrido no mundo da cultura, conjuntamente com as contradições da consciência nobre (sua oposição à consciência vil, o vir-a-ser do poder do Estado, sua realização como Eu absoluto com a monarquia, a transformação desse poder em riqueza), prepara uma consciência alienada de Si que se reencontra na linguagem. Uma linguagem capaz de unir estes momentos contrapostos como sendo o próprio espírito e que, por sua vez,

<sup>324</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 382.

<sup>325</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 384.

<sup>326</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 385.

<sup>327</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 385.

só chega à existência pelo *falar universal* e o *judgar dilacerante*: “Esse julgar e falar é, pois, o verdadeiro e incoercível, enquanto tudo subjuga, é aquilo que só *verdadeiramente* vale nesse mundo real”,<sup>328</sup> posto que cada parte chega ao resultado “(...) de que seu espírito seja enunciado, ou seja, que se fale dela como espírito e se diga o que ela é”.<sup>329</sup> Para Hegel, ao falar e julgar a consciência encontra-se numa situação controversa: quando julga, acredita ser superior à ordem existente e não percebe que este julgar “(...) é também esse jogo consigo mesmo, de dissolver-se”.<sup>330</sup> Embora Hegel não o expresse, a contradição, aqui, é obviamente lingüístico-performativa: como meio universal, a linguagem mostra a impossibilidade de julgar, ou mesmo renunciar à organização do mundo existente, sem o fazer consigo mesma, com sua própria existência. Por isso, Hegel elege a consciência dilacerada como a mais *rica-de-espírito*. Ela tem a coragem de subverter o discurso “monossilábico frente à eloquência manifesta e consciente de si do espírito da cultura”,<sup>331</sup> da consciência honesta que só reproduz este mundo e afirma tudo saber, sem ver que o bem e o justo são valores intimamente associados ao mal. Quer dizer, não podem ser conservados em sua pureza tal como ela crê, por isso, o mundo lhe surge como uma oposição. Seu desconforto é que não há mais como abandonar este mundo cultural que produziu e esta consciência espiritual que desenvolveu, como se pudesse retornar a uma natureza ingênua. O único retorno possível é, segundo Hegel, ao *espírito* mesmo da cultura,<sup>332</sup> ou seja, pela experiência do confronto e da dissolução consigo mesma, com seus próprios sentimentos e pensamentos. Retornará, certamente, mais forte e mais certa de si, em contrapartida terá perdido pelo caminho toda sua ingenuidade.

Chega-se a uma etapa em que o mundo da cultura é o mundo da alienação da individualidade, significando um retorno do espírito a si mesmo e, sobretudo, à superação dessa alienação. Esta, por sua vez, é apresentada sob uma dualidade: ao lado do mundo real da cultura, há um mundo da fé no qual o espírito quer se refugiar e reencontrar a unidade consigo

<sup>328</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 386.

<sup>329</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 386.

<sup>330</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 386.

<sup>331</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 387. Na concepção de Hyppolite, todo o tratamento da oposição entre a consciência nobre e a vil, entre o benfeitor e o vassalo, Hegel buscou inspiração na sátira de Diderot, “O Sobrinho de Rameau”, que Goethe recém havia traduzido para o alemão. Segundo ele, Hegel a teria interpretado “como a expressão de uma depravação geral da sociedade, como consciência que a cultura extrema tomava de si mesma” (*Gênese e estrutura...*, p. 437). Em linhas gerais, esta obra traz o diálogo de dois personagens profundamente contraditórios: um filósofo honesto e um boêmio que colocam satiricamente em questão o mundo em depravação de uma consciência alienada e estranhada, fruto da cultura. A analogia é a mesma, o filósofo honesto quer o bem e o verdadeiro, tomando cada momento como uma essencialidade estável, o filósofo boêmio é perverso e mostra exatamente o inverso: “(...) a verdade desse mundo da cultura que um filósofo ingênuo – e não dialético – já não pode compreender é a linguagem de toda uma sociedade que conserva a auto-estima, apenas porque é capaz de dizer, com franqueza e brio nos meios escolhidos, a vaidade desse mundo” (p. 441).

<sup>332</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 389.

mesmo; e há um Si que, por meio da cultura, atinge a sua universalidade e aprende a recuperar todo aquele conteúdo que lhe aparecia como estranho, a pura inteligência. Uma contraposição que marcará todo o mundo moderno: uma fé, cuja verdade está posta fora da consciência, em algo representado, e que cinde o mundo em um mundo real e um projetado; e uma pura inteligência, a bandeira levantada pelo movimento Iluminista<sup>333</sup>, cujo conteúdo está voltado contra toda objetividade e reduzido ao Si, a absoluta negatividade que denuncia a fé como superstição e coloca-se como um conteúdo positivo. Para Hegel, porém, ambas são, em parte, consciências alienadas: o mundo da fé significa a superação do mundo real pelo pensamento do além, e o da pura inteligência o retorno do espírito em si mesmo mediante o pensar, livre de toda alienação. Ambos acabam encontrando a sua verdade: “Ao reino da verdade da *fé* falta o princípio da *efetividade* ou da certeza de si mesmo como este *Singular*. Mas à efetividade ou certeza de si mesmo como este *Singular* falta o *Em-si*”.<sup>334</sup> Aquela oposição entre mundo e consciência se desfaz: o objeto pensado deixa de ser um além e o Si uma mera individualidade, mas o indivíduo passará a colocar a vontade universal como seu alvo.

#### 2.2.3.2. A moralidade e o discurso da boa-consciência

A vontade universal, para Hegel, significa que tudo a consciência reduz à sua vontade, nada existindo além dela. Mas adverte que a vontade realmente universal é vontade de todos os singulares.<sup>335</sup> Ao elevar-se à universalidade, cada vontade singular torna-se a vontade de um cidadão participante de uma sociedade que, agora, é resultado da obra de todos. Tal é a liberdade absoluta, a participação direta na obra comum. Em parte, contudo, essa experiência conduz a um fracasso, na expressão hegeliana, ao *terror*, porque a realização da vontade geral acaba produzindo a oscilação entre a realização da vontade singular e da vontade universal, respectivamente, à anarquia e à ditadura. Então, ao invés de a liberdade absoluta realizar-se em nome de cada individualidade o faz pela sua total negação. A sua progressão, contudo, deverá ser a de uma efetividade destruidora a um mundo do espírito consciente-de-si: a *moral*.

---

<sup>333</sup> Segundo Hyppolite, “embora o jovem Hegel, durante seus anos de estudante, tenha sofrido uma grande influência da *Aufklärung*, embora nessa época tenha sido fiel à inspiração desse racionalismo, e o continuará sendo apesar de suas profundas divergências, sua adesão não se deu sem reservas”. (*Gênese e estrutura...*, p. 458). Hegel assumiu a importância do Iluminismo como crítica ao entendimento, mas o criticou profundamente pela sua insensibilidade às necessárias manifestações religiosas de um povo. Segundo Hegel, o pensamento excludente que o Iluminismo assumia, deveria ser substituído por um pensamento capaz de assimilar e integrar aquilo que, na história, a revelação ofereceu à consciência crente. Ou seja, a religião, agora, deveria ser pensada. Dela deveria ser apreendido o conteúdo e o sentido especulativo e não ser simplesmente negada.

<sup>334</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 430.

<sup>335</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 432.

Uma fase na qual a consciência se encontrará no conflito entre aquilo que ela é e aquilo em que ela deve se tornar, ou seja, entre a efetividade, ou a existência, e o puro dever.

Como o espírito, agora, surge como sujeito criador de sua própria história, a consciência torna-se *boa-consciência*<sup>336</sup>: uma consciência que sabe do valor de sua decisão e de sua ação. E mais: sabe que, para ter efetividade, este seu ato finito deve receber um reconhecimento universal. Por isso, inicialmente, Hegel considera o espírito do ponto de vista da singularidade, de um indivíduo que age e é livre; depois, do ponto de vista da universalidade, da bela alma contemplativa e, por fim, do ponto de vista da absolutidade, porque é a reconciliação daqueles dois momentos segundo a dialética da consciência pecadora e julgadora, que resultará na concepção cristã do perdão dos pecados.

#### 2.2.3.2.1. A singularidade e a universalidade da boa-consciência: ação e linguagem

Em Hegel, o indivíduo, obviamente, está sempre imerso em uma dada situação existencial, de modo que sua ação raramente pode ser considerada como uma ação em geral, é sempre concreta, específica.<sup>337</sup> Ou seja, enquanto cidadão de uma certa nação, membro de um meio social, de uma família, o indivíduo está sempre determinado por um contexto que, inicialmente, lhe escapa ao domínio, mas no qual deve agir e do qual deverá tomar consciência. Diante disso, para Hegel, a ação moral é tal quando o indivíduo tem consciência de estar cumprindo com o puro dever. Só que toda ação implica na consciência da existência de um outro e daquilo que ele quer realizar, ou seja, de algo que se interpõe à realização do puro dever. Mas, de um modo ou de outro, é sempre preciso decidir e agir.

Tal situação conduziu a boa-consciência a ver imediatamente o que é justo, pois que sua essência é agir segundo sua convicção, determinar a si mesma, ser livre concretamente e não abstratamente como o puro dever. Para Hegel, é ela quem determina, por si mesma e baseada em seus próprios sentimentos, como deve agir.<sup>338</sup> Como, poder-se-ia perguntar, uma

---

<sup>336</sup> Os tradutores da *Fenomenologia*, de Hegel, e da *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito*, de Hyppolite, adotaram *boa-consciência* para *Gewissen*. O próprio Hyppolite dá as razões: a boa-consciência ou *Gewissen* é a consciência ativa que sabe e faz o que é justo, além disso, não distingue o que lhe parece justo do que é justo em si. É, pois, bem diferente da consciência moral (*moralische Bewusstseins*) que opunha o puro dever à realidade e para a qual querer o puro dever era querer a si mesma. Por isso, a consciência moral não era ativa, pois o dever como tal é algo que precisa ser realizado. (Cf. *Gênese e estrutura...*, p. 526).

<sup>337</sup> Charles Taylor defende que o sistema filosófico hegeliano permite-se reconstruir a partir de perspectivas diversas. Uma delas é a de que filosofia do Espírito pode ser lida sob a ótica de uma filosofia da ação, a qual é apontada pelo próprio Hegel (Cf. "Hegel's philosophy of mind". In: *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 82).

<sup>338</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 472.

convicção pode validar um conteúdo que pertence à sensibilidade? A arbitrariedade, aqui, parece inevitável, porque a situação na qual se encontra a boa-consciência é contingente e determinada sensivelmente. Isto a levará descobrir-se como uma má-consciência e a reconhecer a sua finitude, desenvolvendo, então, um sentimento de culpa. E mais, forçará a consciência a abandonar este seu momento de completa subjetividade para que sua convicção seja reconhecida pelas outras consciências. É exatamente isto que ela procura: a universalização de sua convicção. “O agir é, portanto, somente o ultrapassar de seu conteúdo *singular* para o elemento *objetivo*, onde ele é universal e reconhecido (...)”.<sup>339</sup> Quer dizer, para saber o que é e o que significa uma ação, é preciso que a consciência singular se universalize, que seja reconhecida. Um reconhecimento, há que se dizer, lingüístico, pois, para Hegel, “(...) é só nessa convicção que a ação é dever, também só *vale* como dever porque a convicção é *expressa*”.<sup>340</sup> “Portanto”, segundo Lauener, “novamente por meio da linguagem que expressa tanto a existência particular como também a universal (...)”.<sup>341</sup> Ou seja, se é o reconhecimento que torna a ação efetiva, então a convicção é, a princípio, indeterminada. Seu momento concreto só ocorre após sua expressão.

A linguagem, portanto, é que se configura, para Hegel, o meio legítimo pelo qual a consciência é capaz de alcançar objetividade, ser percebida pelos outros e, simultaneamente, conservar a sua subjetividade: “Vemos, assim, a *linguagem* novamente como o ser-aí do espírito. Ela é a consciência-de-si essente *para outros*, que está imediatamente *presente como tal* e é universal como *esta* [consciência-de-si]”.<sup>342</sup> A possibilidade de a individualidade existir como universalidade é a linguagem. Não apenas porque ela expressa o sentido da ação e da convicção, mas, também, porque promove a mediação das consciências. Assim, a expressão adequada da individualidade, do Si, não é o ato puro, cujo conteúdo permanece particular e contingente, mas o saber do ato que só se torna objetivo na linguagem.

Hegel, então, faz uma espécie de retomada das diferentes funções desempenhadas pela linguagem no decorrer da *Fenomenologia*. E o faz recordando, particularmente, a relação da linguagem com o mundo da cultura, o mundo ético, a consciência moral e a boa-consciência:

<sup>339</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 470. Aí está a distinção para os significados de *Gewissen* e *moralische Bewusstsein* empregados por Hegel (respectivamente, *boa-consciência* e *consciência moral*). Esta diferença que permite que, no caso de *Gewissen*, a convicção e seu conteúdo estejam vinculados existencialmente e, no caso de *moralische Bewusstsein*, eles estejam em oposição. Assim, no primeiro caso, a ação traduziria a convicção da consciência em meio às demais, posto que ela só faz sentido se sua verdade for reconhecida.

<sup>340</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 479.

<sup>341</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 27.

<sup>342</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 478.

O conteúdo que a linguagem aqui adquiriu não é mais o Si perverso e pervertedor e dilacerado do mundo da cultura, mas o espírito que retornou a si certo de si e de sua verdade em seu Si, ou de seu reconhecer, e reconhecido como esse saber. A linguagem do espírito ético é a lei e o simples mandamento e a lamentação que é mais uma lágrima sobre a necessidade. A consciência moral, ao contrário, é ainda *muda*, fechada em si no seu interior, pois nela o *Si* não tem ainda ser-aí, mas o ser-aí está somente em relação exterior recíproca. Mas a linguagem surge apenas como o meio-termo entre consciências-de-si independentes e reconhecidas (...). O conteúdo da linguagem da boa-consciência é o *Si sabedor de si como essência*. Somente isso ela exprime e esse exprimir é a verdadeira efetividade do agir e a validade da ação.<sup>343</sup>

No mundo ético, a consciência só atualizava as leis e os mandamentos impostos à consciência individual como verdades objetivas, de modo que, desprovida do Si, a linguagem só exprimia o mandamento como se ele tivesse origem numa potência superior. Além disso, como sintoma da tragédia, ela também surgia como lamentação diante da terrível necessidade imposta à consciência. No mundo da cultura, a linguagem fez a mediação entre a alienação da individualidade e a personalidade do Estado, e exprimiu o dilaceramento da consciência pelo estranhamento de si mesma, cuja posterior superação, aliás, ela realizou. No mundo da moralidade, a linguagem surge como a possibilidade de existência efetiva da consciência, o que só ocorre pela expressão da convicção da boa-consciência. Isto é, o importante, para Hegel, não é propriamente aquilo que a consciência realizou, porque não há garantia do seu reconhecimento pelas demais consciências, mas em ter agido segundo sua convicção e a ter enunciado: “O enunciar dessa asseveração ‘supera e guarda’<sup>344</sup> em si mesmo a forma de sua particularidade, reconhece nisso a *necessária universalidade do Si*”.<sup>345</sup> Da consciência é exigido que expresse a convicção de que o seu saber e querer são justos e que sua ação só adquire validade quando expressa. Assim, a mera ação, cujo conteúdo permanece singular e contingente, deixa de ser a expressão adequada do indivíduo, pois, agora, ele só age e efetiva seu saber na linguagem, exatamente, porque só através dela é que a universalidade é atingida. Então, a boa-consciência não é universal apenas ao reconhecer as demais como sendo iguais a si, “mas é essencial que o *diga*, pois esse Si deve ser, ao mesmo tempo, Si *universal*”, para Hegel, “(...) é essa forma que se deve pôr como efetiva, ela é o *Si* que, como tal, é efetivo na linguagem, que se declara como verdadeira e, por isso mesmo, reconhece todos os Sis e é reconhecido por eles”.<sup>346</sup> A consciência, contudo, insiste em não *dizer* este reconhecimento por se colocar como uma *generalidade moral*. Por isso, recusa-se a agir, tomando seu saber

<sup>343</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 479.

<sup>344</sup> Tradução adotada para *Aufhebung*, que significa o processo de superação e conservação de um determinado momento, objeto, em um estágio mais complexo.

<sup>345</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 480.

<sup>346</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 481.

como voz divina e seu agir como contemplação interior de sua própria voz. Eis que a boa-consciência se transforma em *bela alma*, que não age para *preservar a pureza de seu coração*.

#### 2.2.3.2.2. A absolutidade da boa-consciência: o discurso reconciliador

Com essa completa subjetivação a consciência se deleita. Recolhe-se a tal ponto em seu próprio íntimo que a exterioridade passa a não ter qualquer valor. Foi assim que a consciência ativa transformou-se em *bela alma*<sup>347</sup>: uma consciência que contempla a si mesma num progressivo aprofundamento de si. E devido a esse seu caráter excessivamente auto-contemplativo, a bela alma passa a receber uma qualificação estética. Diante dela, a ação da boa-consciência desaparece em favor do aparecer da pureza e da expressão interior da bela alma. Se há uma ação, escreve Hegel, ela não passa do “(...) contemplar dessa sua própria divindade”.<sup>348</sup> Curiosamente, porém, a bela alma não se contenta com a simples introspecção. Ela quer que todos saibam da beleza de sua alma, pelo que é forçada a participar de uma comunidade que a ouça e a reconheça.

O problema da bela alma é que de tanto se aprofundar em seu caráter contemplativo, deixa tanto de agir quanto de dialogar, além de desprezar o poder e a riqueza e projetar um mundo no além, desvinculado de toda objetividade. Assim, o que falta à bela alma, para Hegel, é “a força da alienação, a força para se fazer coisa e para suportar o ser. Vive na angústia de manchar a magnificência de seu interior por meio da ação e do ser-aí; para preservar a pureza de seu coração, evita o contato da efetividade e permanece na obstinada impotência (...)”.<sup>349</sup> Devido a isto, aquela linguagem da boa-consciência, através da qual todos se reconheciam, decai numa reflexão da consciência consigo mesma, tornando-a absoluta e subjetiva, decidida a não produzir qualquer conteúdo determinado e exterior e a manter um diálogo consigo mesma para não correr o risco de se perder.

Esse seria outro grande equívoco da bela alma, pois que não há ação, conforme Hegel, que não resulte na perda da inocência. Razão pela qual esta tentativa da consciência de encontrar em si mesma o Absoluto, como pura vida interior, não passa de ilusão. A única forma de não sucumbir, segundo ele, é não apenas engajar-se no mundo, mas entregar-se ao

<sup>347</sup> A *bela alma* era um tipo muito comum na literatura e na filosofia do tempo de Hegel. Caracterizada por uma existência terna e de pouquíssima ação, é encontrada especialmente nas obras de Rousseau, Goethe, Schiller, Jacobi e Novalis.

<sup>348</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 481.

<sup>349</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 483.



diálogo, o único capaz de mediar as consciências e produzir uma vida comum. Mesmo porque, para se colocar, assim, como absoluta, a sua singularidade tem de ser superada e sua verdade reconhecida igualmente como absoluta, quer dizer, enunciada.<sup>350</sup> Por isso, Hegel acaba dizendo que “somente a pedra é inocente”. Só que, uma vez ganhando objetividade na linguagem, a consciência percebe que, à singularidade de sua ação, à inevitabilidade de sua finitude, contrasta a universalidade, o elemento do reconhecimento mútuo. E, assim, passa a se sentir uma *consciência pecadora*, pois, no fundo, sabe que o conteúdo singular da sua meta está em desacordo com a universalidade que ela enuncia e que é inerente à linguagem: “O movimento dessa oposição é, primeiramente, o estabelecimento formal da igualdade entre o que é o mal dentro de si e o que ele declara, é preciso que venha à luz que ele é mau e, desse modo, seu ser-aí se torne igual à essência: a *hipocrisia* deve ser *desmascarada*”.<sup>351</sup>

A bela alma mostra-se incompleta e só virá a se reconciliar com a boa-consciência na dialética do *mal e do perdão*, ou seja, na unidade entre a boa intencionalidade da consciência subjetiva, que prefere não agir para não se perder, e a consciência agente. A fixação de cada qual em posições distintas é o mal, a profunda hipocrisia a ser desmascarada.<sup>352</sup> A bela alma sabe desse desacordo e, ainda assim, recolhe-se na segurança de um discurso julgador vazio: transfere seu dever exclusivamente para o nível do discurso, limitando-se à pura fala. Por isso, seu juízo é hipócrita, pois é exatamente igual àquilo que ela combate: o mal “confessa-se, de fato, como mal pela afirmação de que age segundo *sua* lei e boa-consciência interior, em oposição ao universal reconhecido. (...). Portanto, quem diz que age contra os outros, segundo *sua* lei e boa-consciência, diz, de fato, que os maltrata”.<sup>353</sup> A saída para a consciência singular, então, que só se pauta pelo seu interior e acha que esta é a melhor lei a ser seguida por todos, é abrir-se ao reconhecimento universal pela linguagem. Uma universalidade que não é manifesta apenas no juízo, em que ela continua baseada em sua própria lei, mas na confissão. A consciência deverá opor-se ao mal e abrir-se ao Outro, aguardando dele a mesma atitude, mas não consegue: ela quer que o seu julgar seja tomado como ato efetivo no lugar de sua ação.<sup>354</sup> E, para Hegel, a consciência que julga em vez de agir, inversamente, só contempla o mal, pois só pensa em proteger-se conservando sua pureza e singularidade, posto que, na ação, ela pode sempre ser julgada, além do que, diz Hegel, ironicamente: “Ninguém é

<sup>350</sup> Nisso repousa a crítica hegeliana a Jacobi que pretendia obter a verdade intuitiva e silenciosamente (Cf. “Glauben und Wissen”. In: *Jenaer Schriften*, p. 388-391.

<sup>351</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 485.

<sup>352</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 485.

<sup>353</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 486.

<sup>354</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...* p. 487.

herói para seu criado-de-quarto (...)”.<sup>355</sup> A singularidade da ação está ao lado da universalidade, pois aquele que age quer reconhecimento, quer universalizar-se e conferir expressão à sua identidade. Para tanto, a consciência deve pôr-se diante do Outro como idêntico a si e trocar confissões: “Contemplando esta igualdade e a *expressando*, *confessa-se* a ela e espera igualmente que o Outro, como se colocou de fato no mesmo nível que ela, repita também seu *discurso*, exprima nela sua igualdade, e que se produza o ser-aí reconhecente”.<sup>356</sup> Na confissão, as consciências devem enunciar mutuamente a sua igualdade, mas a consciência julgadora insiste em só julgar e rejeitar “a continuidade com o Outro”.<sup>357</sup> A cena, então, se inverte e a consciência “(...) que se confessava se vê rejeitada e, na injustiça, o Outro que se recusa a sair de seu interior para o ser-aí do discurso (...)”.<sup>358</sup> Nesta recusa, a consciência arriscou abismar-se como bela alma em um ser puro, impedindo o acesso ao Outro tanto com respeito ao ato quanto ao discurso. Por isso, Hegel insiste nessa dialética da remissão dos pecados<sup>359</sup> que opõe a consciência julgadora àquela que age: a primeira prefere falar em vez de agir e sempre interpreta a ação como um mal; a segunda acredita que só agindo já recebe reconhecimento, quando, ao contrário, tem de expressar a convicção implícita em seu ato. No fundo, o que Hegel quer dizer é que a reconciliação só se dá pela comunicação e confissão entre as consciências, quando cada uma consegue olhar para si mediante o olhar da outra. Está feito o reconhecimento de uma individualidade em outra individualidade e aberta as portas para o Espírito Absoluto.

Tal reconciliação é aquela que mostrará, no nível da religião, a reconciliação do divino e do espírito como sujeito, ou seja, para Hegel, o cristianismo. Um sujeito que, de início, é apenas representado e deverá acender ao espírito como sujeito que se aliena na história e sabe dessa alienação, que se reflete em si mesmo tornando efetivo o que era somente em si e descobrindo-se como autor de sua história. E esta tomada de consciência do espírito se dá pela linguagem, já que o discurso “(...) é a asseveração da certeza do espírito em si mesmo”.<sup>360</sup> Aliás, esta é a história da *Fenomenologia do espírito*: uma história em que aparecem os diferentes modos de como o espírito chega ao saber de si mesmo.

<sup>355</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 489.

<sup>356</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 489.

<sup>357</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 490.

<sup>358</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 490.

<sup>359</sup> Em “O Espírito do cristianismo e seu destino”, Hegel mostra que o homem não é apenas um pecador, mas se torna por meio de seus atos. Por isso Cristo teria visto no pecador não um ser incorrigível, mas que havia tomado um caminho equivocado. Na *Fenomenologia*, o pecado surge como uma ferida que pode ser curada: “As feridas do Espírito curam sem deixar cicatrizes, o fato não é o imperecível, mas é reabsorvido pelo Espírito dentro de si (...)”. (p. 492). O Espírito infinito não deve ser pensado para além do homem pecador. Ele só alcança esta infinitude porque decai no pecado, razão pela qual Deus jamais poderia ignorar o sofrimento humano.

<sup>360</sup> HEGEL, *Phänomenologie...* p. 493.

### 2.2.3.3. A linguagem entre o eu e o outro do espírito

O mundo do espírito é o mundo da comunidade das consciências. Consciências que sabem de si pelo reconhecimento do Outro e cuja origem deste saber está na relação lingüística que estabelecem entre si, no sentido de que a forma como a outra consciência vê o mundo não passa de um enigma a não ser que se estabeleça o diálogo. Só assim, a compreensão da situação do outro, conforme Simon, é alcançada, porque “falar significa produzir uma situação comum (...)”.<sup>361</sup> Na fala a consciência se torna a mesma com relação à outra consciência. Elas certamente vêem as coisas distintamente, mas, devido a esta unidade à qual conduz a linguagem, estes diferentes ângulos não conseguem afetar de todo o conteúdo comum do diálogo, que, para Simon, se dá após ter sido liberado da pura sensibilidade e, sobretudo, retido como algo independente da situação sensorial. O que não significa que o comportamento da consciência determine as demais numa relação assimétrica, mas que, ao tomar a outra consciência como seu objeto, ela a coloca num mesmo contexto cultural de formação e de significado de fala. Isto leva ao deslocamento desta consciência/objeto de sua situação natural para uma situação geral lingüística. A razão disso, na explicação de Dieter Henrich, é a impossibilidade de se tomar, em Hegel, os sujeitos como unidades em si mesmos – apesar da necessidade de distinção entre este sujeito e o mundo e entre os próprios sujeitos, além disso, apesar deste sujeito tomar o outro por seu objeto. Para o comentador, nesta distinção, na qual todos se encontram e passam a se compreender, é que surge a possibilidade do reconhecimento: cada qual como uma entidade singular distinguível.<sup>362</sup>

Esse processo de reconhecimento recíproco, Manfredo de Oliveira atribui ao “(...) horizonte lingüisticamente aberto de possíveis experiências (...)”,<sup>363</sup> na qual se movimenta o sujeito em Hegel. De modo que tudo o que ele percebe já estaria, de antemão, inserido numa rede conceitual de uma comunidade lingüística, cuja comunicação e ação só se realizam se as relações que estabelecem com o mundo estiverem coordenadas entre si e a posição egocêntrica for superada.<sup>364</sup> Por isso Simon diz que a totalidade da existência humana, o reconhecimento e entendimento entre os indivíduos, se dá na linguagem.<sup>365</sup> Ao expressar a sua subjetividade e ser escutada pelo outro, a consciência torna-se objeto para ele. Daí o

<sup>361</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 45.

<sup>362</sup> Cf. HENRICH, *Hegel en su contexto*, p. 91.

<sup>363</sup> OLIVERIA, *Sobre a fragmentação*, p. 74.

<sup>364</sup> Cf. OLIVERIA, *Sobre a fragmentação*, p. 74.

<sup>365</sup> Cf. SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 161.

“caráter instaurador de sociabilidade da linguagem (...)”<sup>366</sup> e, segundo Hösle, muito bem percebido e exposto à exaustão por Hegel em toda a *Fenomenologia*.<sup>367</sup> Inevitavelmente e desde o princípio de seu desenvolvimento, a consciência rompe com o seu solipsismo pela linguagem. Esta teria sido a importante constatação hegeliana. Percepções, desejos, sensações, pensamentos, tudo o que estiver ligado à interioridade e intimidade do sujeito, nada significa se não chegar à expressão. Por isso Lauener pode dizer que a linguagem, “por todos os níveis percorridos da *Fenomenologia do espírito*, desde a certeza sensível até a bela alma, ela se contrapõe, em geral, como *logos* do ser e da consciência-de-si ao indizível (...)”.<sup>368</sup> Do início ao fim da *Fenomenologia* a expressão de si da consciência mostra-se como uma conseqüência lógica e necessária de seu desenvolvimento em contraste com toda e qualquer afirmação de um aquém ou além indizível. Uma expressão que inclui a comunicabilidade e inteligibilidade mútua entre as consciências e mostra a linguagem como o meio universal do espírito.

Como a consciência tem sua origem no contado com o outro e com o mundo, a linguagem só alcança seu pleno sentido nessa espécie de dialética social. Na verdade, quando representa o mundo de objetos e a si mesma, e quando se comunica com as outras consciências, ela estaria produzindo e articulando tanto a realidade, em geral, quanto a realidade social. Daí por quê Hösle diz que “Hegel antecipou significativamente concepções sociolinguísticas”, sendo “(...) um dos primeiros pensadores que visualizou a função social da linguagem e também níveis diversos de linguagem (...)”.<sup>369</sup> Nesta mesma direção está o propósito de Cook em “(...) examinar a natureza e a tarefa da significação e da linguagem na descrição hegeliana sobre a intelectualidade humana e o desenvolvimento (*Bildung*) social”.<sup>370</sup> Sua intenção é demonstrar a importância da linguagem na análise hegeliana do desenvolvimento da consciência, chamando especial atenção para a origem deste pensamento social, que implica na alienação do sujeito no mundo imediato e sua superação mediante a linguagem. Em concordância com Simon, portanto, Cook acredita que o verdadeiro reconhecimento do outro só é possível através de uma linguagem falada comum, “se um membro de uma sociedade pode comunicar-se com outro, ele é reconhecido pelo outro indivíduo como representando e articulando aquele mundo da experiência e do discurso”.<sup>371</sup> O

<sup>366</sup> HÖSLE, “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie...”. In: *Hegels System*, p. 407.

<sup>367</sup> Hösle defende que, comparativamente à *Enciclopédia*, “(...) o tema da intersubjetividade na *Fenomenologia* foi tratado de forma mais abundante e que, sobre este aspecto em relação a ela, a *Enciclopédia* representaria um retrocesso” (“Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie...”. In: *Hegels System*, p. 408).

<sup>368</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 30.

<sup>369</sup> HÖSLE, “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie...”, In: *Hegels System*, p. 407.

<sup>370</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 109.

<sup>371</sup> COOK, “Language and consciousness...”. In: STERN (ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, p. 113.

que Hegel, segundo ele, teria indicado na transcendência da linguagem do indivíduo pela linguagem do povo. Exatamente porque linguagem não é nem para Cook, nem para Simon, tampouco para Hegel, uma mera exteriorização ideal do indivíduo na relação com o mundo, mas o elemento que se desenvolve e encontra seu fundamento entre os indivíduos, numa comunidade em que todo um universo de experiências, especialmente discursivas, é existencialmente representado.

#### 2.2.4. A religião: a lingüisticidade da relação entre o humano e o divino

A religião vem encerrar o último momento antes do Saber Absoluto, ou seja, no aspecto da linguagem, também o último estágio no qual o espírito ainda se relaciona representativamente com o mundo, justamente porque “a religião”, nas palavras de Kroner, “é a consciência-de-si do Espírito Absoluto, representada pelo espírito finito”.<sup>372</sup> Diante das anteriores, a superioridade desta fase encontra-se no fato de o espírito estar ciente de que tais dimensões o compõem, principalmente a infinitude, visto que a consciência que ele tem de Deus é, indiretamente, a que tem de si mesmo. A religião, então, é a verdade especulativa, mas apenas em parte, pois além de estar representada num elemento particular, permanece como objeto da consciência, pelo que a diferença entre a consciência e a consciência-de-si do espírito se mantém. Esta sua imperfeição se deve ao ser-em-si que a consciência religiosa conserva e em cujo suposto ela busca e intui o fundamento da sua finitude. Uma experiência, aliás, necessária ao espírito e que alcança o seu ápice quando o objeto, por meio do qual o espírito representa a si mesmo, deixa de ser meramente simbólico e representativo; quando deixa de tomar o mundo sob um enfoque subjetivo e arbitrário e em desacordo com o espírito infinito, portanto, como *religião revelada*: pela encarnação de Deus, morte e ressurreição.

O desenvolvimento da religião reproduz o movimento progressivo e ascendente da *Fenomenologia*. E o mais importante a ser observado é o aspecto retrospectivo que este movimento implica, o retorno a estágios bem elementares cujos fundamentos ressurgem exatamente como os mesmos, mas num contexto e sentido inteiramente diversos. Neste caso, a religião que, aqui, marca exatamente o último passo antes do Saber Absoluto, re-experimenta os primórdios da *Fenomenologia*. Ela refaz as etapas da consciência, da consciência-de-si e da razão. Respectivamente: como *religião da natureza*, mediante um espírito que aparece a si mesmo imediatamente e corresponde a um Deus substancial; como

<sup>372</sup> KRONER, *Von Kant bis Hegel II*, p. 403.

*religião da arte*, em que o espírito se reconhece na figura da singularidade finita e cujo exemplo Hegel busca nos deuses da Antigüidade grega; e como *religião revelada* na qual esses deuses foram substituídos pelo Deus cristão que com o homem passou a formar uma única figura. Em todos estes momentos, Hegel mostrará a linguagem como o elemento promotor da intersecção entre o humano e o divino, além disso, capaz de assumir configurações diversas em meio à simbolização do deus, no culto, e em meio à sua identificação com o divino, no cristianismo. Não obstante isso, em todos os casos, ela se mostrará indispensável à superação da transcendência religiosa e do condicionamento exterior e sensível que o modo representativo de sua manifestação ainda mantém.

#### 2.2.4.1. A linguagem muda da religião natural

Na *religião natural* está a prova da persistente diferença entre o espírito e a consciência que ele tem de si mesmo. Pelo fato de o divino não ser contemplado no seu saber, o espírito continua referindo-se a ele como um objeto representado, por isso, também, passa a divinizar os objetos naturais simbolizando-os. O que não chega a ser um mal, pois a figura do divino começa a perder o caráter de imediatez que tinha originalmente e a natureza a ser superada.<sup>373</sup> É o panteísmo indicando que as coisas finitas, especialmente animais, são Deus.

Na elaboração de tal representação surge o artesão. Um espírito que só não é artista, porque não chegou a captar o pensamento de si, permanecendo um trabalho instintivo.<sup>374</sup> De fato, lentamente ele consegue desprender a forma humana da animal, mas ainda lhe falta “(...) a linguagem, o elemento no qual está presente o sentido mesmo que preenche”.<sup>375</sup> A certeza que o espírito tem de si confunde-se com a certeza igualmente imediata da consciência sensível, pois ele ainda não consegue expressar o seu interior. A sua expressão é sempre unilateral e insuficiente. O limite desta obra, portanto, é que ela permanece muda: para Hegel, o artesão vive para combinar o consciente com o inconsciente, o interior simples com o exterior multiforme, a obscuridade do pensamento com a clareza da expressão, tornando-se uma obra que não passa de uma linguagem difícil de entender.<sup>376</sup> Apesar disso, o trabalho do artesão vai libertando-se da sua instintividade como expressão de seu interior e as figuras

<sup>373</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 507.

<sup>374</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 508.

<sup>375</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 510.

<sup>376</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 511.

imediatas da natureza vão se depurando do sensível, dissolvendo-se “(...) no pensamento, que é claro ser-aí que se engendra e mantém sua figura conforme a ele. O espírito é *artista*”.<sup>377</sup>

#### 2.2.4.2. A verdadeira expressão da religião da arte: a linguagem

Na *Fenomenologia*, é a propósito da religião que Hegel fala da arte. Aliás, neste estágio, ela surge como momento do desenvolvimento da religião. E diferentemente da religião natural, na qual o espírito aparece para si mesmo de forma imediata, na *religião da arte* o espírito dá notícia de si mediante suas obras. Um espírito ético para o qual a obra de todos é a de cada um e que, pelo fato de saber e ter consciência de si mesmo, já superou seu próprio ser finito. O espírito passa, então, a reproduzir-se na obra de arte e a aprofundar a sua subjetividade: inicialmente, na *obra de arte abstrata*, quando o espírito mostra-se sob a forma de puras figuras divinas; depois, na *obra de arte viva*, quando o espírito se torna a figura elaborada do divino nas festas e jogos; e por fim, na *obra de arte espiritual*, em que o espírito vai centrar-se na linguagem da epopéia, da tragédia e da comédia. Linguagem esta que irá levar definitivamente o espírito à pura certeza de si mesmo. Ou seja, é sob o enfoque da linguagem que a religião da arte alcança a sua plenitude e ascende até a *religião revelada*.

a) *A obra de arte abstrata*: Aqui, o conceito implícito à obra de arte purifica-se das formas naturais e o artista passa a introduzir a substância à sua obra, muito embora ele mesmo não se coloque, nela, efetivamente como substância e, por isso, não se vê ali.<sup>378</sup> Por causa disso, tanto o público se coloca acima da obra, quanto o artista acredita que seu ato vale mais que a compreensão e o juízo do público. Mas, para Hegel, o elemento em que a arte encontra seu verdadeiro ser-aí não está nem no público nem no artista: “Esse elemento superior é a *linguagem* – um ser-aí que é a existência imediatamente consciente-de-si. Como a consciência-de-si *singular* está aí na linguagem, ela está igualmente presente como um contágio *universal*; a completa particularização do ser-para-si é, ao mesmo tempo, a fluidez e a unidade universalmente compartilhada dos muitos Si, ela é a alma existente como alma”.<sup>379</sup> Quer dizer, a verdadeira forma de expressão da arte se dá na linguagem e cujo fundamento ela encontra sob duas formas: *plasticamente*, como a representação dos deuses olímpicos e, *liricamente*, como hino. Em ambos os casos, o espírito é conservado mesmo quando na

<sup>377</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 512.

<sup>378</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 517.

<sup>379</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 518.

objetivação de sua essência, exatamente porque ela está posta lingüisticamente. Só que, na obra de arte lírica, no hino especialmente, a abstração surge por extrema interiorização, por isso ela exige a linguagem como elemento de sua existência.

Por causa da pura objetividade plástica e da ausência de intervenção do artista na obra, que, na arquitetura, apresenta um templo cuja única função é abrigar a estátua do deus e, na estátua, só representa o divino, Hegel defende que “o verdadeiro ser-aí consciente-de-si que o espírito recebe da linguagem, que não é a linguagem da consciência-de-si estranha e, portanto, contingente, não universal, é a obra-de-arte que acima vimos”.<sup>380</sup> Ou seja, o hino, que diante da objetividade sem qualquer marca subjetiva da plástica antiga, surge como a expressão mais genuína do interior, tanto para o artista quanto para aquele que escuta. É verdade que ele tem, como primeira linguagem necessária, o *oráculo*, “a linguagem própria do deus”<sup>381</sup> pelo que, segundo Mure, “o homem deve passar a expressar a si mesmo e a Deus na linguagem (...)”.<sup>382</sup> Mas esta forma ainda elementar do hino não passa da expressão contingente e arbitrária com respeito à singularidade que o interroga. Não há qualquer universalidade diante da pura subjetividade oracular. Devido a tal objetividade, que fica demasiadamente inclusa no si sem figuração, é que o hino não chega a ser a expressão mais perfeita da arte, de modo que a interioridade abstrata do hino deve deslocar-se até o culto religioso. No *culto*, aquela mera objetividade que o elemento divino recebera na estátua se purifica da sua exterioridade para encontrar completude no homem e vice-versa.<sup>383</sup> Este momento tem sua origem no sacrifício do indivíduo em nome da oferenda aos deuses e da construção do templo, o qual, agora, não está destinado apenas a guardar os deuses, mas é feito também para os homens, ou seja, a honra que o deus desfruta nos ornamentos é a honra do povo artisticamente talentoso.<sup>384</sup> Nisso, o indivíduo recebe o reconhecimento e a recompensa do deus, encontrando-se mais próximo dele. O problema, para Hegel, é que este culto “(...) só dá a seus fiéis este retorno: de serem o povo do seu deus”,<sup>385</sup> porque não veneram seu deus como espírito, mas como uma profundidade vazia na qual não encontram o seu ser efetivo.

b) *A obra de arte viva*: Esta obra surge, no culto, como a unidade imediata do humano e do divino, do corpóreo e do místico, é “(...) a festa que o homem se dá em sua própria honra

<sup>380</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 521.

<sup>381</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 520.

<sup>382</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 115.

<sup>383</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 521-522.

<sup>384</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 524.

<sup>385</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 525.



(...).<sup>386</sup> Hegel tem em mente aqui, especialmente, a figura do ginasta: uma corporeidade humana e livre em substituição à estátua de pedra, e que, agora, passa a receber as honras. Em ambas as formas, tanto na mística quanto na corpórea, Hegel admite faltar o equilíbrio entre a consciência-de-si e a essência espiritual. Ou seja, “o elemento perfeito, em que tanto a interioridade é exterior quanto a exterioridade é interior, é, mais uma vez, a linguagem, mas não a linguagem do oráculo, de todo contingente e singular em seu conteúdo; nem o hino, ainda emocional e louvando somente o deus singular; nem o balbuciar, carente-de-conteúdo do frenesi báquico”.<sup>387</sup> É uma linguagem, conforme Mure, que “(...) chega para clarificar, articular e sintetizar”<sup>388</sup> este delírio emocional não consciente, pela necessidade do artista em alcançar uma figura repleta de consciência-de-si e do espírito em abrir mão de suas impressões particulares e determinações de sua natureza para alcançar a corporeidade perfeita, ou seja, tornar-se “(...) consciente da universalidade de seu ser-aí humano”.<sup>389</sup>

c) *A obra de arte espiritual*: Segundo Lauener, Hegel teria considerado que “(...) toda arte, além da grega, preserva uma característica formal que não é completamente atravessada pelo espírito ou um conteúdo que não pode ser completamente formalizado”,<sup>390</sup> por isso, teria se voltado com tanto interesse, na *Fenomenologia* e, também, na *Estética*, para a análise da *tragédia*, da *epopéia* e da *comédia* antigas. Nos três casos, o exame hegeliano se desenvolve ainda mais ostensivamente sob o suposto da linguagem, pois a substância, agora, não se resolve mais na estátua de mármore, mas na expressão lingüística da individualidade humana. Por este intermédio o povo se eleva à universalidade e encontra sua representação adequada na “(...) primeira linguagem, a *epopéia* como tal, que contém o conteúdo universal, ao menos como *totalidade* do mundo, embora não como *universalidade* do pensamento”.<sup>391</sup> A *epopéia* conjuga o mundo dos deuses e dos homens engendrado pelo aedo. Aliás, representando a singular figura do sujeito no mundo, o aedo constiuí, conjuntamente com os deuses olímpicos, o extremo da *epopéia*: os deuses estão enredados como homens superiores, e os homens, uma vez levados à recordação, tornam-se deuses mortais. Toda esta cena recorre, na concepção de Thouard, à narração representativa.<sup>392</sup> Por isso a linguagem da *epopéia* é a primeira forma da

<sup>386</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 528.

<sup>387</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 428.

<sup>388</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, 115.

<sup>389</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 529.

<sup>390</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 44.

<sup>391</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 531.

<sup>392</sup> THOUARD, “L’epos spéculatif...” In: LINDORFER (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache*, p. 239. Neste texto, Thouard alega que o debate hegeliano, na *Fenomenologia*, estaria apontando para uma autodissolução da representação através da reflexão específica sobre a estrutura épica da narrativa, cujos modelos estariam

obra de arte espiritual em que a consciência aparece mais próxima da universalidade. De fato, tal universalidade é representada como o mundo em sua integralidade, mas o singular, o aedo, não chega a ser um ator da narração, pois esta subjetividade que conta a substancialidade do mundo não a pensa numa unidade. O mundo ainda surge como um conflito irreconciliável entre o universal e o singular, e o aedo permanece uma figura narrativa apenas intermediária e sem participação efetiva. Por essa razão, defende Thouard, “a supressão dialética da narração advém com a linguagem da tragédia que deixa a consciência de si se exprimir”.<sup>393</sup>

Na *tragédia*, a linguagem do poeta e do aedo deixa de ser impessoal e descritiva para participar diretamente dos acontecimentos, sobretudo, expressando a interioridade do herói: “É o herói mesmo que é o falante, e a representação mostra ao ouvinte, que, ao mesmo tempo, é espectador, homens *conscientes-de-si* que *sabem* e sabem *dizer* seu direito e seu fim, a força e a vontade de sua determinidade”.<sup>394</sup> A linguagem que agora se formula expressa a interioridade dos artistas que personificam os heróis. O terreno desta ação trágica é a consciência da linguagem representativa, do “povo comum, em geral, cuja sabedoria encontra expressão no *coro dos Anciãos*”.<sup>395</sup> Por sentir-se capaz de enfrentar a vida divina, o povo entoava hinos de adoração em exaltação aos deuses. Mas ao perceber como eles são limitados e corruptíveis, o coro se retrai numa consciência que vê estranhamente o seu próprio destino, passando a produzir um discurso pacífico e temeroso do poder divino. Os heróis, por sua vez, enfrentam os deuses, revelando o conflito entre o divino e o humano, o feminino e o masculino, entre o saber e o não-saber, pois que há sempre um momento da verdade oculto sendo manipulado na tragédia: “O frenesi da sacerdotisa, a figura desumana das bruxas, a voz da árvore, do pássaro, o sonho, etc., não são modos nos quais a verdade apareça, mas sinais de advertência do embuste, da irreflexão, da singularidade e contingência do saber”.<sup>396</sup>

Diante disso, de um lado, a consciência permanece distinta da substância e do destino, deixando-se aterrorizar pela vida divina; de outro, participa dessa vida e coopera com ela. Mas esta união, segundo Hegel, é apenas externa e pode, por isso, ser chamada de *hipocrisia*, indicando, contrariamente, a completa dissociação entre o destino e a substância, porque o herói permanece apartado do coro, da consciência universal, pela sua máscara.<sup>397</sup> Surge, então, a *comédia* na qual “(...) a consciência-de-si efetiva se apresenta como o destino dos

---

expressos na *Iliada* e na *Odisséia*. Por serem paradigmaticamente modelos da representação, elas indicariam tanto o lado estético do conceito, quanto o meio pelo qual teria surgido a possibilidade da linguagem conceitual.

<sup>393</sup> THOUARD, “L’*e*pos spéculatif...”, In: LINDORFER (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache*, p. 243.

<sup>394</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 534.

<sup>395</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 535.

<sup>396</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 539.

<sup>397</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 541.

deuses”.<sup>398</sup> Ou seja, a individualidade se eleva acima do conteúdo no qual ela se via absorvida, de modo que a fraqueza tanto dos homens quanto dos deuses passa a ser a fonte do cômico. Enquanto o ator trágico se confundia com a máscara, o ator cômico revela a vaidade daquelas substâncias escondidas e as reduz a momentos finitos. O divino e o humano, anteriormente separados na epopéia e, em parte, na tragédia, unificam-se completamente. O povo, por ter perdido a sua divindade, ironiza a si mesmo e a seus deuses que acabam se desvanecendo.<sup>399</sup> Quer dizer, o artista da comédia se envaidece ao reduzir a substancialidade ao finito e, assim, fazer com que os heróis decaiam em homens comuns e as divindades sejam ridicularizadas pelo povo. Na verdade, todo este percurso desde os poemas homéricos, a tragédia de Ésquilo e de Sófocles, até a comédia de Aristófanes, promoveram, segundo Hyppolite, “o retorno do divino no humano”.<sup>400</sup> Um retorno que resultou num ônus: a decadência geral do mundo antigo, no qual a religião cristã tem a origem de seu desenvolvimento. Eis o ponto de partida da religião revelada.

#### 2.2.4.3. A religião revelada: o último vestígio de representação

Aquele Deus temível e abstrato, que estava para além do finito, teve sua essência humanizada pela religião da arte, momento em que a própria consciência passou a determinar a figura do divino mediante sua própria atividade, o espírito obteve a certeza de si mesmo e se finitizou. Como, conseqüência, porém, tornou-se uma consciência infeliz. “É a dor que se expressa nas duras palavras, *Deus morreu*”.<sup>401</sup> Para Hegel, a consciência infeliz é justamente *o saber dessa perda total*: perda da sua personalidade, da confiança nas leis eternas dos deuses e dos oráculos, da alma das estátuas que lhes dava vida, dos hinos que se tornaram palavras vazias de fé.<sup>402</sup> Por isso mesmo é que o Espírito Absoluto pode ser alcançado, porque a consciência crente vê o espírito como um homem efetivo, ela “(...) vê, toca e ouve esta divindade”.<sup>403</sup> Deus é reconhecido no ser-aí e não apenas na interioridade da consciência, de modo que os predicados de bom, justo, santo, criador, tornam-se atributos de um sujeito: “a natureza divina é a mesma que a humana, e é essa unidade que é intuída”.<sup>404</sup> É este espírito

<sup>398</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 541.

<sup>399</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 544.

<sup>400</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 581.

<sup>401</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 547.

<sup>402</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 547.

<sup>403</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 551.

<sup>404</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 553.

concreto que se apresenta à consciência religiosa ou, melhor, que ela representa como sendo ela mesma sem ter a plena consciência disso. Por essa razão é que se chama religião revelada, porque é uma religião positiva em que o espírito não é mais que um dado a ser integrado pela consciência em si mesma. Logo, um ato de fé cuja realização se dá sensivelmente e cuja representação mantém desiguais consciência e consciência-de-si.

A figura humana da essência divina, porém, ainda não chega à plenitude de sua universalidade apenas com a encarnação. Ela precisa reconciliar-se com a essência divina, no que estaria implicada, além da morte do mediador, a do próprio Deus abstrato: agora, “*Deus mesmo morreu*”.<sup>405</sup> Nisso, segundo Hyppolite, estaria o elemento trágico da existência humana, “(...) no movimento pelo qual a existência finita se eleva à universalidade e nela morre (...)”.<sup>406</sup> Ou seja, com a morte do mediador, morre também o sensível e o além imponderável, condenador da existência humana. E por mais que a representação retorne à consciência-de-si, este retorno é uma reconciliação encarnada que não aparece à comunidade como obra sua. Ela ainda não está consciente de que produz tal verdade. E, para Hegel, a reconciliação entre a finitude humana e a essência infinita é apreendida como obra do espírito, a qual só cumpre a filosofia. Nela, encontra-se “(...) a verdadeira expressão do Espírito Absoluto”<sup>407</sup> e o *logos* se diferencia da linguagem representativa implícita à experiência fenomenológica na qual se mantinha dissociado aquele que fala daquilo sobre o que fala.

#### 2.2.4.4. A linguagem entre a finitude e a infinitude da consciência religiosa

O momento da religião mostra como chega a termo a superação da finitude das consciências, cujo início se deu na negação do outro como algo completamente apartado da consciência e, depois, no conseqüente reconhecimento entre elas. É claro que, isoladamente, nem na infinitude nem na finitude a verdade foi encontrada. A primeira só conduziu a um ser imponderável e inacessível, além de toda experiência e de todo pensamento. A segunda foi incapaz de reunir, numa unidade de pensamento, o que nela estava suposto como fundamento. Metodologicamente, inclusive, o fundamento da finitude ficou sempre oculto em toda a *Fenomenologia*. Este foi o drama da consciência em seu percurso, que foi empurrada pelos engodos da sua própria finitude sem saber. E o que fez a consciência religiosa foi justamente

<sup>405</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p.572.

<sup>406</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 596.

<sup>407</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 33.

dar-se conta que este fundamento estava encoberto e precisava ser desvelado – muito embora só no Saber Absoluto, em especial, na *Lógica*, é que ele será pensado como suposto do pensar, portanto, absolutamente. Estava velado porque a consciência ainda se deixava representar num elemento particular, pelo que a distinção entre finito e infinito era mantida. A falta de êxito da consciência religiosa, nestas suas inúmeras tentativas de unir finito e infinito, humano e divino, mostrou-se pela ausência do elemento lingüístico. Só após ter encontrado respaldo em inúmeras configurações na linguagem é que a consciência religiosa passou a encontrar a sua verdade. Foi o que aconteceu com a introdução da figura do artista no lugar do artesão cuja obra permanecia *muda* aos olhos de Hegel. Ou seja, na linguagem, a religião da arte acabou alcançando a sua plenitude, a sua verdadeira forma de expressão: o Deus abstrato, distante do ser finito, foi humanizado, tornou-se passível de ser experienciado concreta e existencialmente e não apenas na interioridade subjetiva da consciência.

Nos *Hamanns Schriften* de 1827, Hegel discute justamente a posição subjetivista e anti-idealista de Hamann com respeito à linguagem e à religião, concepções estas contra as quais ele relutou em toda a *Fenomenologia*, mas especialmente nesta última seção, antes do Saber Absoluto. É verdade que, como anti-idealista e, conseqüentemente, anti-hegeliano, Hamann sempre surgiu para Hegel como uma espécie de contraponto. Ele rejeitava a especulação e supervalorizava a experiência subjetiva. O conteúdo daí originado, por isso, não passava, para Hegel, de um enigma,<sup>408</sup> pois ou estava associado à interioridade do indivíduo ou à manifestação divina, quer dizer, não era tomado como puro pensamento, nem como pura criação fantástica.<sup>409</sup> Neste caso, água, pão e vinho, por exemplo, como elementos simbólicos subjetivos, eram entendidos por Hamann como elementos capazes de resolver lingüística e objetivamente o dualismo kantiano entre razão e sensibilidade. Estes elementos seriam a manifestação sensível da razão, isto é, o *logos* divino que se torna carne via linguagem.<sup>410</sup> Nesta idéia hamanniana, com a qual Hegel e grande parte dos filósofos protestantes concordariam, não haveria problema se a concepção de razão nela implícita não fosse um produto da fé. Uma fé fundamentada positivamente e apenas no interior do indivíduo, além de estar apoiada num equivocado ponto de partida teológico: “Linguagem e razão”, diz Hamann, “têm o mesmo fundamento: a linguagem de Deus”.<sup>411</sup> Hegel teria detectado nessa concepção

<sup>408</sup> Cf. HEGEL, “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften*, v.11, p. 281.

<sup>409</sup> Cf. HEGEL, “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften*, v.11, p. 316-317.

<sup>410</sup> “Toda manifestação da natureza foi uma palavra. Quem, no começo, o homem ouviu, viu com olhos, contemplou, e suas mãos tocaram, foi uma palavra viva; então, Deus era a palavra” (HAMANN, *Der Magus im Norden*, p. 55).

<sup>411</sup> HAMANN, *Der Magus im Norden*, p. 56.

hamanniana a tese da linguagem ensinada por Deus e não de uma linguagem promotora da liberdade, “(...) este esforço por fazer valer o pensamento e sua liberdade em todos os interesses do espírito (...)”.<sup>412</sup> Da concepção de Hamann, com isso, estaria completamente afastada a capacidade e necessidade do espírito de tornar-se consciente do conteúdo do pensamento e do seu respectivo desenvolvimento. Hegel, contrariamente, entende o espírito humano não como um ser carente de uma entidade divina ou como pura sensibilidade, mas um sistema em desenvolvimento, uma organização inteligente cujo resultado e plenitude é o próprio pensamento. É por isso que Hegel também rejeita uma linguagem ensinada por Deus ou uma divindade impensável especulativamente pelo espírito, porque a capacidade do espírito está justamente em “(...) ultrapassar o desdobramento divino em sua superfície, ou seja, muito mais penetrar nele meditando *sobre* ele (...)”.<sup>413</sup>

Ou seja, o ser divino, como bem pôde ser visto no capítulo sobre a religião não é apreendido em sua essência se for apenas sentido ou representado. O seu acesso está no próprio modo de ser pensante e reflexivo do espírito e não no seu ser sensível ou num ser transcendente a si. O ser divino, ao se finitizar, revela-se como *logos*, sai de sua clausura e torna-se acessível ao pensamento, passa a participar integralmente do espírito, podendo, agora, tanto ser pensado quanto expresso como uma unidade.

---

<sup>412</sup> HEGEL, “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften*, v.11, p. 331.

<sup>413</sup> HEGEL, “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften*, v.11, p. 331.

### 3. A PALAVRA

Em ambos os contextos aqui investigados, tanto no enciclopédico quanto no fenomenológico, o desenvolvimento do Espírito se mostrou estreitamente ligado à linguagem e até necessário de sua mediação. Na *Enciclopédia*, ele encontrou o desenlace efetivo com a natureza na expressão sonora da fala e na intenção comunicativa e, depois, tornou-se, definitivamente, o meio para a superação dos resquícios de exterioridade que ainda o condicionavam. Em todo o percurso da *Fenomenologia*, por sua vez, além de a consciência não encontrar um objeto puramente sensível nem conseguir apreendê-lo de modo imediato, mas só lingüisticamente, não foi capaz de produzir qualquer conhecimento senão pelos caminhos contraditórios aos quais a linguagem a conduziu e pela expressão desta sua experiência. Em ambas as esferas, o pleno desenvolvimento do Espírito, e mesmo da linguagem, foi possível pela superação do contingente e do sensível na palavra.

Como se está diante do último capítulo precedente à *Lógica*, duas tarefas convergentes serão propostas: destacar as principais determinações que contribuíram para a passagem do *sensível à palavra* na *Enciclopédia* e na *Fenomenologia* e definir o sentido assumido por tais momentos ou elementos no presente estágio. Ambas as tentativas estarão norteadas pela pretensão de definir a palavra como uma espécie de pré-figuração do Conceito, por isso, ainda não passível de ser enclausurada numa concepção estrita. O seu lugar e função só poderão ser definidos com exatidão na *Ciência da lógica*, portanto, na passagem *da palavra ao Conceito*.

#### 3.1. A natureza da palavra na *Enciclopédia*: a fala e o signo lingüístico

Dois elementos importantes marcam a determinação da linguagem no contexto enciclopédico: a voz e a palavra. Voz, obviamente, não como mera expressão involuntária,

mas emitida mediante um ato da vontade. Aliás, para Hegel, só assim é que a linguagem pode ser concebida, de modo que gritos ou sons não passam de expressões subjetivadas sem propósito objetivo e lingüístico algum. Também a palavra, por mais que ela possa ser retida no interior do indivíduo, mesmo enquanto pensamento, só cumpre com a sua função de resolver a dicotomia interioridade-exterioridade, se for expressa pela fala ou pela escrita, portanto, se for objetivada: “Só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhe damos a forma da *objetividade*, do *ser-distinto* de nossa *interioridade* (...). Um exterior tão interior é só o *som articulado*, a *palavra*”.<sup>414</sup> Resguardados no interior, nem pensamento nem palavra existem ou portam qualquer sentido para Hegel. Por isso, desde as primeiras determinações da linguagem na passagem do Organismo Animal para a Antropologia, Hegel destaca a voz como elemento chave. Sua importância não está apenas na prefiguração para o desenvolvimento da linguagem verbal, mas no fato de ela dar início ao processo de superação do vínculo do Espírito com a natureza, justamente porque a sua condicionalidade ao universo externo é diametralmente oposta à expressão desta mesma exterioridade. E mais, além de ocupar uma posição fundamental na qualidade de componente corporal dentro da filosofia do Espírito, na qual se dá a experiência de si mesmo dos indivíduos, a voz também inicia o processo de ampliação das relações entre eles.

Tal situação ocorre definitivamente quando a voz torna-se fala e, então, aquela individualidade torna-se experimentável enquanto um Eu, logo não só como um organismo vivo, corpóreo, mas exatamente como consciência. Ou seja, quando o interior subjetivo se dimensiona e se dissolve ao abandonar o corpo físico e a distinção entre o que é fisicamente próprio e o que é estranho deixa de existir. O que não significa que a voz passa a prescindir do corpo, mas que a necessidade de uma situação comum entre a consciência e o mundo e entre ela e as demais consciências ganha realidade com a voz. Porque, pela fala e, principalmente pela vibração do corpo,<sup>415</sup> a consciência se percebe enquanto presença. E esta experiência de si mesma, que, segundo Simon, “só se experimenta na linguagem”,<sup>416</sup> é condição para a compreensão do mundo como um outro de si da consciência. Na verdade, ela se dá conta da própria finitude e da possibilidade de infinitizar-se, designando o mundo e a si mesma pela negação de sua própria condição sensível existencial. Na Psicologia, a fala permanece igualmente importante, especialmente pela sua participação no desenvolvimento do pensar. Lauener, neste sentido, é categórico: “o progresso do pensamento se dá, necessariamente, de

<sup>414</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao §462.

<sup>415</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 401.

<sup>416</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 159.



forma paralela à sua própria expressão, porque a palavra, como o universal concreto, como conceito que é totalidade, permanece inevitavelmente ativa na dialética”.<sup>417</sup> Hösle segue em direção a esta mesma interpretação e atesta que, a partir do percurso da *Enciclopédia*, Hegel “(...) reconheceu a lingüisticidade do pensamento”.<sup>418</sup> A própria formulação de Hegel no adendo ao §462 supracitado deixa clara a necessidade da palavra, posto que o pensamento precisa dar expressão a si mesmo para alcançar efetividade.

Deve-se destacar, aqui, todavia, uma questão muito importante e sistematicamente anterior à palavra: o signo lingüístico. Foi ele que, posteriormente à importante função exercida pela voz na configuração da linguagem e na superação da determinação exterior do Espírito, levou ao ápice o distanciamento do universo sensível sem colocar-se como algo alheio à inteligência, tampouco aplicado de fora ao objeto. Filosoficamente, portanto, sua tarefa foi a de relacionar o lado subjetivo e intelectual do sujeito com a realidade objetiva experimentável do objeto, sem contar com intermediações exteriores à própria inteligência. O que indica o signo não apenas como “(...) a ausência da coisa, mas a morte e o assassinato da coisa na consciência”.<sup>419</sup> O signo não é um ser propriamente intermediário, pois sua criação se dá no interior do próprio Espírito. Por tal razão é que, no que tange ao conhecimento, se torna difícil afirmar em que momento exato o signo entra em cena, inclusive a expressão simbolizante. Porque, de um modo ou de outro, a sua participação na relação entre sujeito e objeto está sempre implicada. As coisas só são apreendidas, conhecidas, porque já portam alguma significação. Lembre-se das tentativas vãs da certeza sensível, na *Fenomenologia*, ao pretender apreender o objeto imediatamente. A mediação da linguagem que ali se mostrou imprescindível não quis dizer outra coisa senão que um objeto nunca é simplesmente um mero objeto, mas já é sempre significado. É o mesmo que dizer, apesar das inúmeras alusões de Hegel à idéia de indeterminação, que em sua filosofia não há propriamente o puro ser indeterminado. Esse caráter inerente do signo a toda realidade, portanto, acaba ampliando sobremaneira a noção de experiência, pois o apoio da realidade no signo inviabiliza, definitivamente, o seu acesso puro e direto. Isto explica o fato de a linguagem, em Hegel, não ser arbitrária: porque signo e coisa tornam-se um. De fato, o signo, ele mesmo, é arbitrário, mas no desenvolvimento da linguagem ele acaba tornando-se indissociável à coisa representada, de modo que aquilo que é referido pela linguagem já é sempre a realidade

<sup>417</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 12.

<sup>418</sup> HÖSLE, “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie”. In: *Hegels System*, p. 403.

<sup>419</sup> MESCHONNIC, “Oublier Hegel, se souvenir de Humboldt”. In: LINDORFER (Hrsg), *Hegel: Zur Sprache*, p. 302.

mesma e não um substituto dela. Por isso, para Ernest Cassirer, a introdução neste universo do signo é decisiva à preparação da conquista do mundo da idéia pelo pensamento.<sup>420</sup>

Mure, no entanto, mesmo admitindo que, em Hegel, não se alcança algo sem significado,<sup>421</sup> afirma que no nível da representação “o universal ainda é abstrato, porque as fases sensíveis do Espírito são superadas imperfeitamente (...)”.<sup>422</sup> Só no pensamento, segundo ele, é que o último vestígio de submissão do Espírito à fase sensível desaparece. Devido a isto, deve-se concordar inteiramente com a proposição de Cassirer de que o signo é só uma *preparação* para a plena realização do pensamento. Apesar de sua importante participação no desenvolvimento do pensamento e de sua progressão na purificação do dado contingente e sensível, ele ainda é limitado, pois permanece associado a um sujeito finito cujo mundo ainda é representado. Se é assim, Derrida se equivoca ao posicionar a semiologia hegeliana no centro e não à margem da *Lógica*.<sup>423</sup> Devido à sua subjetividade e arbitrariedade, o signo permanece unilateral, por isso ele só toma o lugar dos objetos que designa e é capaz de expressar verdadeiramente o pensamento dentro de um limite.

### 3.2. A dialeticidade da linguagem na *Fenomenologia*

Um dos objetivos centrais da *Fenomenologia* é justamente promover a superação destas instâncias subjetivadas e unilateralizadas da consciência. Aliás, segundo Clark, é por isso que a experiência, inclusive desde a sua origem, é tão cara à *Fenomenologia*, porque Hegel jamais aceitaria um significado pré-estabelecido.<sup>424</sup> Portanto, nem uma instância anterior à própria linguagem, tampouco um caminho que se possa seguir ou algo que se possa conhecer sem ela. O percurso da *Fenomenologia* é o da completa expressão da experiência, pois “o *indizível*, sentimento, sensação”, para Hegel, “não é o mais excelente, o mais verdadeiro, senão o mais insignificante, o mais inverídico”.<sup>425</sup> O capítulo da certeza sensível, que indicaria o caminho a ser percorrido pela consciência por toda a *Fenomenologia*, se encarrega de provar que não há experiência e conhecimento a partir dela produzido que se pretenda verdadeiro fora do discurso ou, antes dele, pré-lingüisticamente. Uma tal postura, inclusive, resulta na impossibilidade da própria filosofia, cuja tarefa é expressar o ser

<sup>420</sup> Cf. CASSIRER, *Filosofia das formas simbólicas III*, p. 61.

<sup>421</sup> Cf. MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 14.

<sup>422</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 12.

<sup>423</sup> Cf. DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da filosofia*, p. 107.

<sup>424</sup> Cf. CLARK, *Logic and System*, p. 24.

<sup>425</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 20.

conceitual e discursivamente. É exprimindo o ser que a consciência desprende o conteúdo da condição espaço-temporal<sup>426</sup>. Assim, quando a consciência sensível fala, referindo-se ao objeto, reverte o que acreditava ser apenas um conteúdo puramente sensório em um conteúdo concreto, comum entre ela e o objeto. “Tudo isto”, escreve Simon, “permite compreender que, no pensamento hegeliano, o componente corporal da linguagem, a voz, deve assumir uma função *essencial*: é a condição de possibilidade da experiência da *essência* inteiramente geral do eu mesmo no âmbito objetivo”.<sup>427</sup> A fala força a saída da consciência do seu solipsismo e a faz extrapolar os seus próprios limites, até não encontrar mais resistência no confronto com os objetos, nem confiar apenas nos dados de sua sensibilidade, mas dirigir-se apenas ao conteúdo representado. É claro que a consciência percorre quase todo o percurso sem perceber este movimento, tampouco o que a ele se interpõe. Alienada, não vê que a linguagem é o elemento que a conduz à contradição, que toda a sua experiência não passa de uma oscilação entre a expressão de sua crença e certeza e a necessidade de expressão da verdade objetiva, ou da consciência-de-si universal. No final do percurso, a consciência acaba se dando conta que depende do reconhecimento de todos, quando, então, se vê refletida na sua história e na da humanidade inteira; transcende a consciência-de-si humana e temporal e torna-se consciência-de-si do Absoluto.<sup>428</sup> Torna-se uma consciência que se auto-reflexiona, colocando-se como objeto de si e se aprofundando no saber de si mesma.

E, assim, paulatinamente todos os momentos do desenvolvimento da consciência são detalhada e logicamente narrados. Logicamente porque não se trata, já se sabe, do olhar e exposição unilateral do filósofo, no sentido de que a saga que ele observa não depende de sua interpretação, pois é lógica e objetivamente desenvolvida. E são narrados, porque este é um caráter implícito, segundo Thouard, à *Fenomenologia*.<sup>429</sup> Quer dizer, ao pretender alcançar o Saber Absoluto, ela acaba articulando toda a história do saber e refletindo sobre os diversos discursos que a compõem – o científico, o poético, o religioso – obviamente, não mediante uma simples narrativa linear e cronológica. O seu relato, como pôde ser visto, expõe o desenvolvimento progressivo das diferentes figuras que a consciência assume, reincorporando momentos anteriores de sua experiência, cujas determinações participam de forma indispensável da composição atual. Decerto que somente o filósofo vê tal configuração e

<sup>426</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 452.

<sup>427</sup> SIMON, *El problema del lenguaje...*, p. 76.

<sup>428</sup> Reconciliação esta, obviamente, não isenta de problemas no sistema hegeliano, porque ela parece estar baseada sobretudo no seu otimismo e em sua aposta na soberana capacidade da filosofia. Não é por menos que este Saber Absoluto torna-se uma unidade curiosa entre o em si, atemporal, e o para si, temporal, deixando a dúvida de como é que um Saber Absoluto pode ser capaz de realizar-se, existencialmente, na história.

<sup>429</sup> THOUARD, “L’epos spéculatif...”, In: LINDORFER (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache*, p. 237.

movimento, e só ele sabe que se trata do Absoluto participando de todo o processo fenomenológico. A consciência, por seu turno, percorre uma série de experiências sem conceber a verdadeira significação que elas têm, tampouco a relação que elas mantêm entre si, justamente porque lhe falta o saber do Absoluto. Devido a isso, é que, aqui, ainda não estão dadas as condições para uma transparência e claridade plena na expressão.

É certo que, neste momento, poder-se-ia dizer que o Espírito chegou ao máximo da expressão de sua interioridade e o que nele ainda havia de intuitivo e indizível ganhou objetividade na palavra. Hegel, inclusive, acredita na possibilidade plena desta expressão, por isso critica Hamann para quem a interioridade não passa de uma obscuridade impenetrável, mantendo uma dissonância insolúvel entre a intenção e a expressão.<sup>430</sup> Para Hegel, apesar desta suposta indizibilidade, a interioridade precisa ser comunicada, esta é a única forma possível de sua existência. Nada há além ou aquém dela. No fundo, o maior problema de Hamann, para Hegel, estaria em sua posição irrevogável contra a abstração do Conceito e na defesa do sensível, principalmente porque, com isso, Hamann teria subjugado a Razão à sensibilidade e, então, defendido uma linguagem inacessível e restrita aos sentimentos.<sup>431</sup> Mas Hegel não aceita que algo seja afirmado como existente e, ao mesmo tempo, inacessível à Razão. Uma acessibilidade que significa que se pode falar a respeito, determinar e explicitar esse algo, inclusive a própria Razão; e o pode porque a linguagem que fala, determina e explicita, se movimenta apenas no universal. Aliás, é função da linguagem justamente tornar o simplesmente singular e sensível em universal e inteligível, até alcançar a visibilidade e exposição plena da Razão.<sup>432</sup> Este é o percurso da *Fenomenologia* e este é o caminho a ser percorrido, pormenorizadamente, por todo o sistema. Razão pela qual Clark teria visto em Hegel “um crítico da ascensão superficial da totalidade e denunciou o uso impensável da palavra na filosofia”.<sup>433</sup>

<sup>430</sup> HEGEL, “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften*, v.11, p. 344.

<sup>431</sup> Por isso Hegel critica, contundentemente, a particularidade a que tudo tende na filosofia de Hamann, sem qualquer capacidade para a generalidade e, com respeito à linguagem, indecifrável, como diz o próprio Hamann: “à semelhança da natureza, constitui um livro lacrado, um testemunho oculto, um enigma que não pode ser decifrado, a não ser que trabalhemos com algo diferente da Razão” (HAMANN apud CASSIRER In: *A filosofia das formas simbólicas III*, p. 133). Hegel só poderia negligenciar uma filosofia como a de Hamann, para quem o desvelamento da linguagem e da própria Razão está longe de qualquer reflexão racional, não passando de uma instância inacessível, perdida numa subjetividade dependente de sentimentos e impressões momentâneas.

<sup>432</sup> Certamente que há controvérsias quanto à possibilidade da expressão plena da Razão. Mas, como parece inevitável partir da aposta hegeliana nesta possibilidade, inclusive na defesa de que a Razão ou Absoluto não se deixa expressar numa única palavra ou frase, sem que percorra a série de suas determinações, por ora, a discussão deste problema será adiada, sendo debatida mais adiante.

<sup>433</sup> CLARK, *Logic and System*, p. 204. Conforme Simon, “Hegel se volta contra o intento de interpretar a idéia absoluta como palavra, e o faz porque este tipo de interpretação busca o apoio em uma representação. Esta objeção não invalida, entretanto, a consideração da linguagem como pressuposto senão que pelo contrário,

De fato, a idéia de sistema hegeliano encontra, neste incansável processo expositivo, neste desdobramento dialético em que cada momento que o compõe vai sendo determinado, a sua vida e configuração. E, no caso estrito da *Fenomenologia*, a consciência só vai superando o seu não-saber e se conformando com o Conceito pela superação das sucessivas contradições que ela enfrenta. Uma vez isto ocorrido, conforme Thouard, pode-se “abandonar a linearidade da representação para ascender ao Conceito (...)”.<sup>434</sup> Na verdade, o Conceito sempre esteve presente como suposto nestes estágios representativos, só emergindo como a sua verdade mesma no final da *Fenomenologia*. Como, porém, o Saber Absoluto ainda não foi percorrido, a linguagem ainda encontra-se em desconformidade com o Conceito.

### 3.3. O caráter instrumental da palavra no Espírito Subjetivo

Uma característica muito importante definiu a linguagem nos contextos aqui analisados: a idéia de mediação. Em ambas as obras, Hegel procurou destacar não somente a natureza da mediação, mas, principalmente, que ela encontra seu elemento na linguagem. Isto significa que a linguagem é instrumento para a plenificação da Razão? Tudo depende do que se entende por mediação. No caso da filosofia hegeliana, o termo mediação parece assumir o sentido de um elemento interposto entre duas esferas, mas não propriamente destacado delas, pois as compõe. Portanto, apesar de Lindorfer destacar que, para a pergunta se a linguagem é ou não instrumental em Hegel “(...) não há consenso de modo algum”,<sup>435</sup> em parte, a linguagem pode ser pensada como uma mediadora instrumental: na *Fenomenologia*, ao assumir a tarefa de predicar o ser, promover contradições e oportunizar a reflexão da consciência e o reconhecimento mútuo, por exemplo; e, na *Enciclopédia*, ao intermediar a recuperação da dimensão exterior do Espírito e superar resquícios de subjetividade e arbitrariedade do sensível, nele e na própria linguagem ainda presentes. Na verdade, o impasse estaria no fato de, no nível subjetivo da *Enciclopédia* e da *Fenomenologia*, Hegel não declarar a linguagem com tal característica. Ela o seria, então, mas não sem ressalvas, porque

---

contribui a corroborá-la” (*El problema del lenguaje en Hegel*, p. 177). A Reforma Luterana produziu, nos tempos de Hegel, uma enorme abertura à interpretação bíblica, conduzindo à ênfase na palavra. Hegel viveu de perto este clima e inicialmente também interpretou que o poder absoluto encontra sua máxima expressão na palavra, onde criação e manifestação tornam-se uma coisa só. Recusa, porém, que a manifestação da verdade (neste caso da Trindade) seja representada. Hegel sabe que, na religião, a verdade revelada tem de objetivar-se e ser comunicada, só que a sua mera revelação na palavra, neste contexto, ou seja, de uma consciência religiosa, não conduz a uma objetividade de fato, porque fica cindida numa representação e misticamente interiorizada.

<sup>434</sup> THOUARD, “L’epos spéculatif...”, In: LINDORFER (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache*, p. 224.

<sup>435</sup> LINDORFER, “Einleitung”. In: *Hegel: Zur Sprache*, p. 11.

quando Hegel trata da memória, por exemplo, como último momento da representação, ele já estaria combatendo o instrumentalismo alegando que, nesta fase precedente ao pensar, a superação da diferença entre a significação e o nome já teria ocorrido. Ou seja, Hegel, estaria apontando para a necessidade de se pensar a linguagem não como algo que se interpõe entre subjetividade e objetividade, entre significante e significado, mas como constitutiva de ambas as partes, participante tanto de uma instância quanto da outra; o que as impediria de serem pensadas como momentos inteiramente distintos. Logo, tanto na passagem para o pensamento, na *Enciclopédia*, quanto para o Saber Absoluto, na *Fenomenologia*, a linguagem se mostraria diversamente deste caráter instrumental, justamente porque não haveria mais qualquer diferenciação entre palavra e coisa expressa.

A aparente ambigüidade da posição hegeliana possivelmente se deve ao próprio modo como Hegel concebe a linguagem: um elemento que está, paradoxalmente, em desenvolvimento e proporciona o desenvolvimento do sistema. Quer dizer, assim como a linguagem pode considerar-se como pura fluidez em seu trabalho de mediação, nem por isso deixa de se objetivar, apresentando-se em seu próprio desenvolvimento. Como foi possível ver, também ela progride em direção à superação de seus condicionamentos, logo, de sua complexificação. Na *Fenomenologia*, por exemplo, a fala da certeza sensível vinha acompanhada pelo gesto, quando então se tornou percepção; uma necessidade de ajuda extralingüística que foi sendo substituída pela capacidade apenas intelectual do entendimento, etc. Obviamente, isto não deve entender-se como um movimento oposto à linguagem geral da *Fenomenologia*, mesmo porque, como bem anota Simon, “(...) em sua oposição à ‘certeza sensível’ o falar e o mostrar se encontram do mesmo lado”.<sup>436</sup> Mas, se, por um lado, este apontar é momento da linguagem, por outro, não deve ser entendido como parte indispensável dela, porque a referência à exterioridade é um limite da linguagem a ser suplantado. Hegel, inclusive, não assume indiscriminadamente todo e qualquer tipo de linguagem. Isto ficou claro no primeiro capítulo quando se acompanhou o exame hegeliano dos níveis de linguagem e as línguas a elas associadas,<sup>437</sup> cujo limite estaria justamente no elemento antropológico ou psicofisiológico<sup>438</sup> que conservam e do qual devem se libertar. Ou seja, ele alega que a linguagem deve superar a sua naturalidade meramente contingente, como o apoio na imitação de objetos que ressoam, por exemplo, limitando a sua abrangência e abortando as figuras

<sup>436</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 43.

<sup>437</sup> A análise de outro momento associado a mais adequada forma de expressão do pensamento será desenvolvida na segunda parte deste trabalho, em meio a um debate específico sobre a diferença entre os *logoi* e os *mathemata* e a crítica hegeliana à linguagem universal leibniziana.

<sup>438</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

onomatopaicas, o auxílio gestual, o signo como índice: “Mas esses surdos começos inconscientes são modificados tanto por exterioridades como por necessidades culturais até a invisibilidade e a insignificância, essencialmente, por isso, enquanto intuições sensíveis, são rebaixados a signos e assim sua significação original própria se deforma e apaga”.<sup>439</sup>

Então, na mesma medida em que Hegel parece aceitar, inicialmente, um nível intransponível do sensível na linguagem, no sentido de uma marca permanente do primitivo e rudimentar enquanto fala, ele indica a superação destes *surdos começos inconscientes* através do desenvolvimento cultural, inclusive a ponto de não produzirem mais qualquer implicação dentro de uma língua e nela passarem despercebidos. É o que teria acontecido com a língua fonética alfabética que, apesar de conservar uma certa instância do sensível devido ao caráter primitivo da articulação verbal, possui universalidade por causa do acento na palavra, o elemento mais insensível da linguagem. Como, porém, a palavra ainda permanece, aqui, no âmbito da representação, tanto na *Enciclopédia* quanto na *Fenomenologia*, a sua verdadeira configuração só será vislumbrada, respectivamente, na forma do pensamento e do Saber Absoluto, portanto, na passagem para o Conceito. A partir daí, então, será possível verificar como a palavra pode e deve ser tratada no sistema em geral, segundo o seu comportamento diante do pensamento puro da *Lógica*. E mais: responder à pergunta se, apesar de sua *insignificância*, haveria uma instância sensível insuperável na linguagem e se este resquício do antropológico seria, hegelianamente compreendido, a dimensão sensível nela tolerável?

Uma coisa pode-se adiantar: não obstante toda linguagem, enquanto forma de expressão, conta necessariamente com algum meio sensível, seja enquanto fala, seja enquanto escrita, isto é, apesar desse seu laço aparentemente obrigatório com o contingente, nem por isso Hegel aceitou qualquer instância inexprimível, tampouco optou pelo silêncio diante da necessidade do Conceito na *Lógica* ou por uma linguagem formal que o expusesse. Muito pelo contrário, a rejeição hegeliana de um inefável além da linguagem parece ter convergido com o próprio pensamento, cuja efetivação só é alcançada na alienação de sua expressão.

---

<sup>439</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

## II. DA PALAVRA AO CONCEITO

Pela representação o Espírito conseguiu encontrar-se na exterioridade e emancipar-se do ser sensível pela introjeção da palavra. Mas o conseguiu só em termos. A unilateralidade do ponto de vista subjetivo e a cisão mesma entre pensamento e ser, sujeito e objeto, não foi resolvida inteiramente. O Absoluto, assim, permaneceu sem encontrar a sua verdadeira forma de expressão. Faltou a transição para o essencial: para o pensamento na *Enciclopédia*, e para o Saber Absoluto, na *Fenomenologia*, ou seja, o trânsito para o Conceito. O próprio Hegel admite que como uma teoria da percepção e das funções cognitivas em geral, a representação chegou a ser, por muito tempo, uma resposta plausível, mas adverte: “Na representação, separamo-nos do objeto e atribuímos-lhe determinações que ele tem, sem ver, depois, se por ele somos ou não afetados”.<sup>440</sup> Faltou, portanto, o saber desta mútua influência entre sujeito e objeto, da unidade subjacente entre o singular que ela representa e o geral que é representado; eles permanecem cindidos. Pela atividade simbolizante e significante, é inegável a importante função que a representação desempenhou, afastando o sujeito do condicionamento externo e permitido que ele imprimisse no objeto as suas próprias determinações. Uma função, porém, que ela executou baseada no arbítrio e não na liberdade. Por isso, a palavra e, em geral, a filosofia da linguagem hegeliana, não encontrou o seu fim na representação. Mas também não o encontraria sem ela, tanto que o próprio Conceito carece destas instâncias anteriores a si e, em si mesmo, as conserva enquanto as conceitua.<sup>441</sup> Diante disso, Lauener qualifica a palavra como diversa do signo arbitrário e apresenta a sua função no sistema:

A palavra, por sua vez, não existe sem frase e esta, por outra, não existe sem a totalidade das frases que apresenta a totalidade como resultado. A palavra não é arbitrária, já que o Eu a possui como significado imanente, que é determinado pelo conjunto. Por isso, de forma alguma ela aparece como

<sup>440</sup> HEGEL, “Propädeutik”. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, §4, p. 125.

<sup>441</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 551.



criação rígida do entendimento, mas como algo vivo que expressa um acordo em geral; pois unicamente o sinal externo permanece igual a si mesmo.<sup>442</sup>

Isso explica por quê a suposta produção da palavra no seio da representação não significa que o Conceito lhe seja indiferente, nem que este Conceito, em sua pretensão de captar a totalidade, se deixe reduzir a uma única palavra, nome, frase ou expressão. Em boa medida, nem a palavra pode ser reduzida a mero componente de uma frase ou nome a designar algo. Não só porque este algo não é simples objeto real a espera de significação, tampouco tal objeto um ser singular, reduzido às suas características físicas: ele é, também, a sua própria concepção, construída no percurso de seu desenvolvimento, ou seja, seu Conceito. Mas como se expressa tal Conceito? A partir da dialética hegeliana, certamente não com uma única palavra, quer seja ela um nome ou mesmo um conceito, pois assim como um mero nome e uma mera palavra não são o Conceito, também uma pessoa, animal ou objeto não são apenas os seus nomes. Quer dizer, o Conceito, para Hegel, enquanto pretende captar a universalidade do ser e do pensar mediatamente, logo, não intuitivamente, só é capaz de expressá-la numa relação dialética de conceitos e palavras em geral. É claro que, como uma estrutura relacional referida a uma multiplicidade indefinida, o Conceito pode ser concebido em uma unidade no pensamento, designado por um nome ou palavra, a saber, Absoluto ou Idéia, por exemplo. Mas, apesar destas noções serem assumidas como pressupostos do próprio sistema, o seu sentido mesmo só é atingido após terem sido submetidas à determinação.<sup>443</sup> A palavra, no fundo, mostra-se ambígua em seu sentido: ela tanto pode servir à representação quanto ao Conceito. Por isso, pode-se dizer que o nome ou a palavra é exterior ao Conceito apenas em termos, pois o Conceito só é exprimível pela palavra, que inversamente, também surge, segundo Hegel, na forma do *conhecimento conceituante*.<sup>444</sup>

Talvez, por isso, por mais que Hegel defenda um pensar filosófico puro, despedido de todo e qualquer condicionamento sensível, insiste na palavra como meio de expressão do pensamento. Por que razão? Ora, se Hegel entende que “(...) a inteligência exterioriza-se imediata e incondicionalmente pela linguagem”,<sup>445</sup> a palavra não apresentaria, para ele, resistência alguma ao pensamento. O que, de outro modo, significaria dizer que ela não seria

<sup>442</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 12.

<sup>443</sup> Esta teria sido uma das críticas de Hegel às filosofias intuicionistas e à teologia de sua época, que defendia a manifestação da verdade (da Trindade) mediante a palavra. No primeiro caso, o problema estaria num Absoluto sentido e não sistematicamente exposto e, no segundo, na função representativa que esta palavra desempenha.

<sup>444</sup> “Assim, a palavra permanece em sua exteriorização perfeitamente junto de si, satisfaz-se em si mesma, demonstra-se como fim-de-si-mesma, como o divino, e, na forma do *conhecimento conceituante*, realiza a liberdade sem limites e a reconciliação do Espírito consigo mesmo” (HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 444).

<sup>445</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

condicionada sensivelmente ou, pelo menos, não permaneceria enquanto tal. Talvez, por isso, é que Hegel também tenha alegado que assim “como o *pensamento* verdadeiro é a *Coisa*, assim também é a *palavra*, quando empregada por um pensar verdadeiro. Por isso, enquanto a inteligência se enche com a palavra, acolhe em si mesma a natureza da *Coisa*”.<sup>446</sup> Ou seja, se o pensar verdadeiro encontra seguramente na palavra o modo verdadeiro do seu ser e esta palavra é capaz de trazer a verdade do que ele exprime, então, esta mesma palavra, jamais poderia ser simplesmente atrelada à tarefa subjetiva do Espírito de significar ou vir marcada contingentemente. Isto explicaria por quê Hegel diz que o nível da *memória*, da *Enciclopédia*, é “(...) a passagem para a atividade do *pensamento*, que não tem mais *significação*, isto é, o subjetivo não é diferente de sua objetividade (...)”.<sup>447</sup> A palavra conservaria todas as instâncias anteriores ao pensar, inclusive, as suas próprias determinações, o que a impediria de ser tomada apenas como signo. Ou seja, o Espírito teria chegado a uma intimidade tal com a palavra, a ponto de perder o vínculo com a sua significação inicial. Diante do que, então, não haveria mais razão para o Espírito entusiasmar-se com aquela arbitrariedade do signo que lhe fora tão cara, mas não chegou a trazer a força da sua verdadeira liberdade por permanecer amarrado às bases da representação; nem para lamentar o fato de que, avançando para o Conceito, a palavra e, com ela, todo o universo representativo seriam abandonados. Isto explicaria porque, na *Lógica*, “que tem a forma da palavra”,<sup>448</sup> segundo Hartmann, Hegel não viu razões para abandonar a palavra ou aderir a uma linguagem radicalmente diferente da do contexto fenomenológico, por causa desta dificuldade de isolar a palavra do Conceito.

Eis o ponto importante à que se chegou: apesar de sua localização sistemática, a palavra e a linguagem não são por Hegel reduzidas à representação ou ao caráter de signo. Se fosse assim o próprio Conceito da *Lógica* ficaria sem desenvolvimento e expressão, uma vez que, nela, não há mais lugar para a representação.<sup>449</sup> A não ser que se admitisse uma *Lógica* que se expusesse sem linguagem ou adotasse um outro meio à sua exposição, completamente estranho ao seu próprio desenvolvimento. Não obstante as controvérsias que o §459 da *Enciclopédia* tem provocado nos intérpretes, nele, Hegel teria justamente distinguido a palavra e a linguagem da representação: “O som que, posteriormente, se articula para as representações determinadas, a *palavra* e seu sistema, a *linguagem*, dá às sensações, intuições, representações um segundo ser-aí, superior ao seu ser-aí imediato, e, em geral, uma existência

<sup>446</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.

<sup>447</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 464.

<sup>448</sup> HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 329.

<sup>449</sup> Cf. HEGEL, *Logik II*, p. 257.

que vigora no *reino da representação*”.<sup>450</sup> O §459 tem sido referido unanimemente pelos comentadores quando a pretensão é destacar a função e a concepção de linguagem hegeliana. Mas assim como ele tem servido para elucidar o problema, também tem contribuído a interpretações radicalmente divergentes. Löwith e Derrida, por exemplo, dele inferem uma linguagem restrita ao signo. O primeiro alega que a linguagem, para Hegel, é essencialmente sinal devido ao seu vínculo com o Espírito Subjetivo.<sup>451</sup> E o segundo, além de interpretar a teoria hegeliana da linguagem como uma semiologia<sup>452</sup>, ao tratar da voz e da fala, associa, confusamente, o *conceito ao significado*.<sup>453</sup> Derrida parte da queixa hegeliana do descaso com que o signo e a linguagem vinham sendo tratados pelas filosofias da época: “Habitualmente, o *signo e a linguagem*”, diz Hegel, “são introduzidos, em qualquer parte, como *apêndice* na Psicologia ou também na Lógica, sem se ter pensado em sua necessidade e conexão no sistema da atividade da inteligência”.<sup>454</sup> Destinado a libertar a inteligência das determinações sensíveis e imagens externas, o signo, sem dúvida alguma, teve um papel muito importante na atividade da inteligência. O que não significa que Hegel tenha, por essa razão, restringido a linguagem ao seu domínio, indicando um retrocesso até as filosofias representacionistas por ele mesmo criticadas. Prova disso é a separação que Hegel faz entre as palavras *signo e linguagem* com uma conjunção aditiva, coisa que ele faria com uma conjunção coordenativa ou com uma vírgula se quisesse indicar uma identidade entre elas. O que remete justamente para o problema em questão no §459: não é a *palavra e seu sistema, a linguagem*, que *vigora* no reino da *representação*, mas é a linguagem que transforma o dado intuitivo, sensório, em algo outro, um símbolo ou signo, uma existência como representação. Isto pode ser constatado, inclusive, no mesmo parágrafo, no qual Hegel vê a palavra, empregada pela escrita alfabética, como o modo mais digno para exteriorizar as representações da inteligência.<sup>455</sup> E, antes, no §411, afirma que “(...) a *linguagem* pode imediatamente receber e devolver todas as modificações da representação”.<sup>456</sup> Diante disso, então, dois pontos devem ser destacados: que, em concordância com Bettina Lindorfer, “Hegel não reduz a linguagem ao signo”<sup>457</sup>; e que a linguagem não pode ser apenas um momento da Razão, pelo motivo de

<sup>450</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>451</sup> Cf. LÖWITH, “Hegel und die Sprache”. In: *Sämtliche Schriften*, p. 390.

<sup>452</sup> Cf. DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da Filosofia*, p. 107.

<sup>453</sup> Cf. DERRIDA, “O poço e a pirâmide”. In: *Margens da Filosofia*, p. 127.

<sup>454</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 458.

<sup>455</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

<sup>456</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 411.

<sup>457</sup> LINDORFER, “Zum Verhältnis von Sprache...”. In: LINDORFER, (Hrsg). *Hegel: Zur Sprache...*, p. 81.

que ela não é, à exemplo da suposta indefinição da palavra, exclusivamente objeto, apenas algo que se deixa localizar definitivamente e enclausurar num ponto específico do sistema.<sup>458</sup>

Como já demonstrado no item 3.3., é inegável que sob o enfoque do *locus* e do modo como a linguagem está articulada com o sistema em geral, ela é, em parte, produto e instrumento do Espírito Subjetivo. É *meio para* o seu pleno desenvolvimento e recuperação de sua dimensão exterior. Na *Fenomenologia*, inclusive, ao afirmar que “o conteúdo do representar é o Espírito Absoluto”, não restando outra coisa senão “(...) o ‘superar e guardar’ dessa mera forma (...)”,<sup>459</sup> Hegel estaria propondo a superação da forma do pensar representativo. Mas não a superação do conteúdo, nem da linguagem como um todo. Tanto é que, no Espírito Subjetivo, quando se refere à memória, Hegel já diz que, nela, não há mais significação e que o subjetivo não é algo diferente de sua objetividade.<sup>460</sup> Isto estaria a indicar que, na passagem para o pensamento, a linguagem avançaria para um estágio em que não há mais diferença entre a ação subjetiva e o mundo de objetos que o nível representacional ainda conserva. De modo que linguagem e filosofia não poderiam ser vistas como um meio diverso do conteúdo expresso, mas exatamente concordantes com ele. Não seria a linguagem, então, que transladaria para o Conceito e abandonaria sua forma anterior, mas uma determinada concepção de filosofia e, com ela, de linguagem. Para Hyppolite, nisso justamente estaria a originalidade de Hegel, para Hyppolite, no fato de ele não ter renunciado à linguagem conceitual,<sup>461</sup> até porque esta é a linguagem hegeliana por excelência.

A conseqüência decorrente dessa interpretação é que, além de não se poder falar de uma linguagem apenas enquanto representação, a tensão entre *Fenomenologia* e *Lógica* seria amenizada, porque nem a transição de uma linguagem para outra se poderia admitir, nem a sua completa eliminação. Desse modo, a passagem da representação ao Conceito poderia ser a resposta no nível da Psicologia, segundo a tentativa hegeliana de explicitar a processualidade e desenvolvimento da própria linguagem e seu enquadramento no sistema; no nível da *Lógica*, a linguagem só poderia ser assumida em sua auto-referencialidade, livre da diferenciação entre o ser pensado e o expresso. É com razão, então, que Lütterfelds afirma que a *estrutura lingüística* com a qual a ontologia hegeliana foi pensada e formulada “(...) não é formulável

<sup>458</sup> Simon, por exemplo, vê a linguagem como um pressuposto que *não se deixa objetivar* (Cf. *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 7). O que certamente gera um impasse diante do Absoluto: se a linguagem não pode ser plenamente objetivada, ela também não pode ser plenamente determinada, o que equivale a dizer que o Saber Absoluto tem de ser abandonado. Por isso a não-objetivação, aqui, deve ser entendida como a impossibilidade de definir e fixar a linguagem num ponto determinado do sistema e não a impossibilidade de sua própria exposição.

<sup>459</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 575.

<sup>460</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 464.

<sup>461</sup> Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 122.

ou pensável sem que este formular e pensar nisso se pressuponha, que ela não apenas se refira a um objeto referencial substancial, mas que esta referência implica a unidade do conceito da significação lingüística na coisa substancial consigo mesma”.<sup>462</sup> Na *Lógica*, portanto, a linguagem que parecia instrumental em outros níveis, se complexifica: ela não estaria mais no lugar *de*, mas seria a própria coisa, a própria exposição lógica. E mais: a dificuldade estaria, ainda, no fato de que a linguagem que ali expõe o pensamento puro não se diferencia daquela que, no Espírito Subjetivo, mostrou-se finita e existencialmente. Presume-se que Hegel tenha, de fato, assumido a linguagem como mediadora à plenificação de seu sistema e, por uma necessidade de localização sistemática, a posicionou na Psicologia, sem que disso se possa inferir a sua ausência nos momentos que precedem este nível, tampouco, naqueles que o sucedem. Hegel, então, teria apostado na possibilidade expositiva integral de seu sistema, por isso não vendo qualquer razão para se conter na exposição da *Lógica*. E possivelmente ele o fez porque imaginou uma linguagem capaz desta exposição, incapaz de condicionar ou macular sensivelmente o pensamento puro, razão pela qual, nem abriu mão da linguagem finita, nem assumiu uma linguagem artificial.

Nos capítulos subseqüentes, porém, não será considerado o êxito ou não de Hegel nesta sua empreitada. Devido à falta de objetividade do tratamento hegeliano da linguagem, especialmente com respeito à passagem da representação ao Conceito, da *Fenomenologia* à *Lógica*, os textos a seguir serão elaborados com um empenho ainda maior de acompanhar Hegel o mais fielmente possível. Certamente os problemas centrais serão, neste íterim, destacados, mas discutidos enquanto tais, de fato, somente no último capítulo e na Conclusão. Por ora, o objetivo maior será o de procurar assumir as intenções hegelianas, independentemente de sua sustentabilidade; e a partir delas produzir inferências o mais próximo possível das suas pretensões, acreditando-se, aí sim, poder examinar se aquilo que ele projetou pode ser alcançado efetivamente, considerando-se o ponto do qual partiu e o percurso que traçou.

---

<sup>462</sup> LÜTTERFELDS, “Die analytische Trivialisierung Hegelscher Dialektik”. In: ARNDT (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, p.124.

## 1. DA PALAVRA AO CONCEITO NA *ENCICLOPÉDIA*

Na *Enciclopédia*, o percurso que leva a inteligência ao conhecimento Hegel divide em três momentos: intuição, representação e pensamento. Na primeira parte deste estudo, a fim de que se explicitasse a passagem do *sensível à palavra*, foi analisado o trânsito da intuição à representação. Faltou, porém, o movimento que leva da representação ao pensamento, respectivamente da *palavra ao conceito*. Aliás, para Hegel, esta é a principal tarefa da filosofia a qual, em geral, “(...) não faz outra coisa que transformar as representações em pensamentos, mas, depois, certamente transforma os simples pensamentos em conceito”.<sup>463</sup> Tais conceitos passam a se mostrar de forma mais objetiva justamente neste percurso do desenvolvimento da inteligência, especialmente com as associações entre as imagens realizadas pela imaginação. Mas, apesar de a representação ter por função universalizar a singularidade do dado, ela ainda procede a partir de uma origem sensível e sua verificabilidade ainda é, em parte, empírica, pelo que a afirmação de conceitos em sentido pleno permanece, nesta fase, sem alcançar efetividade.

É preciso notar, contudo, que a esse conceito referido na *Enciclopédia* Hegel indica que só se chega pela adesão às fases do desenvolvimento que o precedem, até mesmo àquelas ligadas à experiência. Por tal razão é que ele chega a advertir as filosofias que tomam os conceitos por representações abstratas,<sup>464</sup> como se fosse possível tomar o conceito sem reconhecer a série que compõe a sua configuração. Quer dizer, o conceito não é apreendido puro e imediatamente, sem intermediações, mas em processo.

---

<sup>463</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 20.

<sup>464</sup> “Quando se afirma que se chega por tal meio ao conhecimento da verdade, deve-se então dizer que ocorre justamente o contrário e que, por isso, o homem sensato, mantendo-se firme no concreto das imagens, rejeita com razão essa oca sabedoria-de-escola” (HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 456).

Ora, essa postura hegeliana de não introduzir arbitrariamente e abstratamente o conceito em sua filosofia pôde ser acompanhada, justamente, na passagem da intuição à representação, cuja transição teve a palavra como seu elemento chave. Faltou, porém, a passagem para o pensamento, ocasião em que, supostamente, o conceito se oferecerá como uma amplitude do sentido da própria palavra e a linguagem, alcançará a sua completude.

### 1.1. Da representação ao pensamento

O termo *Vorstellung* é usado freqüentemente por Hegel, ora assumindo um sentido mais livre, enquanto uma expressão subjetiva em geral, ora um sentido mais técnico, ou seja, dentro do esquema intuição-representação-pensamento, como o meio termo entre a forma sensível e a do pensar. Portanto, em ambos os casos, a representação é uma faculdade, uma atividade e, também, um produto do Espírito. Não é nem somente uma imagem interna, nem somente uma existência externa, mas, conforme Clark, “(...) o ‘outro’ do pensamento e, além disso, ‘interior’ a ele”.<sup>465</sup> Então, por mais que a representação seja ‘superada e guardada’ no pensamento ela mantém uma diferença essencial com ele: a de não ter encontrado a solução para a conciliação perfeita entre o interior da inteligência e o exterior do mundo. Clark, por isso, concorda com Hegel de que este trânsito deve ocorrer e é tarefa da filosofia o apresentar.

A imaginação já precipitou a solução deste impasse mediante a arbitrariedade do signo enquanto um substituto intelectual da imagem exterior e também mental, resolvendo a cisão entre o fora e o dentro. O mesmo valendo para a camada da memória, em que todo o mundo externo foi interiorizado na inteligência e a busca de conteúdos na exterioridade tornou-se desnecessária. Não obstante, a plena identidade entre exterioridade e interioridade deverá ocorrer mediante a palavra, mas, de fato, no último grau do desenvolvimento da inteligência, no pensamento (*Gedanke*), razão pela qual reproduz-se a importante citação do adendo ao §462: “Só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da *objetividade*, do *ser-distinto* de nossa *interioridade* (...). Um exterior tão interior é só o *som articulado*, a *palavra*”.<sup>466</sup> Hegel, aqui, tem em mente a teoria do médico alemão Mesmer, que acreditava ser possível pensar sem palavras. Coisa que, para Hegel, não passa de uma *desrazão*, posto que tais palavras são um “ser-aí absolutamente

<sup>465</sup> CLARK, *Logic and System*, p. 40.

<sup>466</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.

necessário a nossos pensamentos”.<sup>467</sup> Este enlace com a linguagem é que permitiria ao pensamento dar existência a si mesmo e, por conseguinte, reflexionar-se. E mais: também possibilitaria a percepção e identificação do pensamento do outro, o qual só é alcançado pela expressão lingüística. Daí a recusa hegeliana de que seria uma deficiência do pensamento este seu vínculo mantido com a palavra:

Mas é também ridículo ver, na ligação do pensamento com a palavra, uma deficiência do pensamento e uma desgraça; pois, embora comumente se pense que o *inexprimível* seja justamente o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem nenhum fundamento, porque o inexprimível, na verdade, é somente algo turvo, fermentante, que só ganha clareza quando consegue chegar à palavra. A palavra, portanto, dá ao pensamento seu mais digno e mais verdadeiro ser-aí.<sup>468</sup>

Conjuntamente com o §456, certamente essa passagem é uma das mais importantes concernentes à linguagem em Hegel. Além de mostrar o vínculo entre linguagem e pensamento, ela ainda indicaria a necessidade da linguagem para o pensamento e a contestação hegeliana a toda e qualquer subjetividade silenciosa em nome do discurso, a tal ponto de o pensamento só poder ser considerado em sua plena realização se expresso lingüisticamente. Ou seja, um pensar que, graças à linguagem, teria conciliado o subjetivo e o objetivo pelo aprofundamento do Espírito em si mesmo e seu conseqüente distanciamento do ser sensível. Agora, “(...) o *pensado* é, e que o que *é*, só *é* enquanto é pensamento”.<sup>469</sup>

Hegel divide o pensamento em três camadas: *entendimento*, *juízo* e *razão*. O primeiro elabora as representações rememoradas em gêneros, espécies, leis, forças, de modo geral, em categorias; o segundo não mais dissolve o Conceito na anterior oposição entre universalidade e ser, mas os diferencia segundo as ligações peculiares do Conceito; e o terceiro é a razão formal, o silogismo, que ‘supera e guarda’ as determinações e identifica as diferenças.<sup>470</sup> Assim, quando o entendimento explica o singular a partir das categorias, chama-se conceituante, quando explica como um universal enquanto gênero, espécie, chama-se judificante e quando, a partir de si mesmo, determina o conteúdo ao ‘superar e guardar’ a diferença da forma, se chama silogizante. Nesta última, estão as oposições a serem conservadas dentro do pensar: tanto aquela posta pelo entendimento que distingue, define e seleciona, separando aquilo que é contingente e transitório do que é essencial; quanto aquela posta pelo juízo, relacionando o objeto com o Conceito e o discernindo de acordo com as suas

<sup>467</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.

<sup>468</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 462.

<sup>469</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 465.

<sup>470</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 467.



diferenças a partir do objeto; quanto, ainda, aquela posta pela razão que coloca o pensamento como já plenamente inteirado do Conceito, ou seja, com aquele ordenamento lógico interno ao objeto e reconhecido como existente no próprio pensar. Chega-se, então, ao resultado final do Espírito Teórico: “esse interpenetrar-se recíproco da subjetividade pensante e da razão objetiva (...)”.<sup>471</sup> O pensar puro, apesar de estar imerso no objeto, torna-se espontâneo com relação a ele e objetivo para si mesmo, reconhecendo, pela rememoração de seu próprio percurso, que as suas determinações são também as determinações do objeto.

## 1.2. O conceito: o modo de ser da palavra no pensamento

A transição da representação ao pensamento pode ser dividida em dois grandes momentos, não, porém, desconectados entre si: o primeiro, em que o Espírito encontrava-se completamente subjetivado por ter representado todo o mundo sensível e o ter transformado em algo para e em si mesmo; e o segundo, em que o Espírito encontrava-se completamente objetivado, exatamente por ser capaz de expressar o mundo mais livre e diretamente pela identificação de pensamento e ser, assim superando a subjetividade da qual partiu. Isto é, a palavra esteve presente num processo de desenvolvimento do Espírito que se revelou dialético no sentido mais pleno do termo: uma interiorização que é uma exteriorização e vice-versa. Esta flexibilidade teria se refletido na palavra cuja atividade não é unidirecional, nem seu sentido definido senão no interior do próprio discurso ou do contexto lingüístico ao qual está associado. Seria um despropósito, então, conforme pensa Clark, conceber uma “transição da linguagem ao pensamento”<sup>472</sup> como se ela pudesse ser reduzida a momento e a sua posição sistemática, enquanto precedente ao pensamento, indicasse a necessidade de seu abandono.

Clark, todavia, encontra em Mure um aliado. Para este, a posição da linguagem como logicamente anterior ao pensamento é interpretada como uma limitação da concepção hegeliana que “concebe a linguagem apenas como linguagem verbal e somente como aquilo que torna possível o pensamento”.<sup>473</sup> Em parte Mure tem razão, este seria um dos paradoxos com respeito à abordagem hegeliana da linguagem, mas com relação ao pensamento puro da *Lógica* e não com o pensamento subjetivo da *Enciclopédia*. Este seria o equívoco de ambos comentadores: supor que a linguagem teria cumprido com a sua tarefa ao alcançar o

<sup>471</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 467.

<sup>472</sup> Cf. CLARK, *Logic and System*, p. 65.

<sup>473</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 15.

pensamento no Espírito Subjetivo, como se, na seqüência do sistema, ela não continuasse a servir como mediadora e tivesse de ser abandonada. A não ser que o sistema tivesse chegado ao máximo de sua depuração já na instância subjetiva, o que não parece ser o caso. E mais: como se poderia conceber a *Lógica*, na qual Hegel inicia pressupondo a condicionalidade lingüística das categorias? Se a depuração completa já estivesse dada, então a *Lógica* nada poderia pressupor e seu começo teria que ser assumido imediatamente. Na verdade, o problema maior de Mure é que ele concebe a linguagem como radicalmente reduzida ao sensível: “a linguagem, para Hegel, é sensível e o sensível é imediato”,<sup>474</sup> diz ele. Ora, em nenhum lugar Hegel escreve nessa direção, como se a linguagem fosse essencialmente sensível, tampouco que tivesse de ser suprimida. A linguagem é concebida, por ele, como meio para a superação do ser sensível. Um exemplo claro está na *Fenomenologia*, na qual muito diversamente se vê que tudo o que passa pela linguagem é universalizado, ou seja, deixa de ser meramente sensível e singular. Mesmo, na *Enciclopédia*, se a linguagem fosse exclusivamente sensível, jamais poderia conduzir ao pensamento ou expressá-lo, mesmo o pensamento subjetivo. Ademais, a própria linguagem, conforme a exposição enciclopédica, vai perdendo suas características meramente sensíveis a fim de concordar com o pensamento. Não se está querendo defender, com isso, que a linguagem conseguiria superar inteiramente suas determinações sensíveis. O que é paradoxal na linguagem é que assim como ela universaliza ela também finitiza e unilateraliza, transforma em momento. Além disso, haveria uma necessidade a ela inerente de exteriorização, tanto enquanto fala como enquanto escrita, que a condicionaria sensivelmente, muito embora Hegel parece ter acreditado que tais elementos, especialmente na língua fonética-alfabética, não chegariam a comprometer a sua devida capacidade de expressar o pensamento. Outro problema, nesse sentido, estaria referido à flexibilidade característica desta língua integralmente assumida por Hegel na *Lógica* e que, supostamente, seria incapaz de servir à expressão do pensamento puro ou do Absoluto.

Disso se segue que, na passagem da representação ao pensamento, a palavra não estaria aquém ou além do conceito, mas, conforme Simon, seria “o conceito não-explicitado”.<sup>475</sup> Para o comentador, quando Hegel diz que é em *nomes que nós pensamentos* sua intenção teria sido a de mostrar o caráter comunicativo implícito na formação do conceito. Por tal razão, considera-se que a linguagem teria se aperfeiçoado ao passar pela representação e ao alcançar o pensamento, assim, conduzido a palavra ao máximo de seu desenvolvimento até alcançar a forma do conceito, logo, poder servir à exposição da *Lógica*.

<sup>474</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 15.

<sup>475</sup> SIMON, “In namen denken”. In: LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 41.

## 2. DA PALAVRA AO CONCEITO NA *FENOMENOLOGIA*

Na primeira parte deste trabalho, a exposição da *Fenomenologia* foi interrompida antes de se atingir o Saber Absoluto, uma vez que, ali, ocorre uma mudança importante no comportamento da consciência. Obviamente, uma mudança que se deu aos poucos, de acordo com o ritmo da trajetória experiencial da própria consciência. Naquele momento, ela teria alcançado o seu fim e encerrado o seu percurso enquanto certeza subjetiva, ou seja, encontrado a concordância entre a lógica do seu saber e a do objeto. Com isso, também, o Espírito teria atingido as condições perfeitas para introduzir-se na *Ciência da lógica*, ao novo percurso em que o objeto é o próprio Saber Absoluto, portanto, aquela lógica ordenadora descoberta pela consciência fenomênica.

Eis que surge a mudança promovida pelo último capítulo da *Fenomenologia* no aspecto da linguagem: “o conteúdo do representar é o Espírito Absoluto e o que resta ainda a fazer é só o ‘superar e guardar’ dessa mera forma (...)”.<sup>476</sup> É assim que, após o desenvolvimento orgânico da *Fenomenologia*, chega-se ao Saber Absoluto e à necessidade de superação do seu traço representativo. Para Hegel, as representações são um entrave ao acesso legítimo à verdade<sup>477</sup>, por isso, neste capítulo, ele retoma certas figuras da consciência para mostrar que aquelas formas representativas, nas quais o Absoluto vinha se manifestando, deveriam ceder lugar ao Conceito, exatamente aquele a ser explicitado na *Lógica*.

A pergunta a ser respondida, no que segue, é como a linguagem se comporta neste ínterim devido à constante marcha da *Fenomenologia* em direção à superação do ser sensível na palavra, no discurso. Porque se considerada a não redução da linguagem ou da palavra à representação, nenhuma incoerência surgiria no transladar da representação ao Conceito, pois

---

<sup>476</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 575.

<sup>477</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 40.

que não seria abandonada uma determinada linguagem para ser assumida uma nova. E se bem entendida e considerada a *Aufhebung* hegeliana, em termos de superação e conservação dos momentos anteriores, a linguagem representativa não cederia propriamente lugar ao Conceito, mas integraria um novo sentido à linguagem geral. O contrário disso, pensando com Hegel, significaria cair na dicotômica do entendimento, pois não é o caso que uma pertence a uma esfera puramente sensível e outra a uma puramente inteligível ou lógica. De modo que nem o sensível está em total contradição com o Conceito, porque participa dele e, por isso mesmo, torna-se incapaz de captá-lo e exprimi-lo integralmente; nem a linguagem está em total contradição com a objetividade discursiva da consciência, posto que é a possibilidade da sua verdadeira experiência.

A seguir, portanto, serão destacados alguns pontos referentes à passagem tanto da *Fenomenologia*, particularmente do Saber Absoluto, quanto da própria Filosofia do Espírito à *Lógica*. Pontos estes considerados importantes à compreensão da posição e comportamento da linguagem no mencionado intervalo e, especialmente, no interior da *Ciência da lógica*.

### **2.1. A significação do Saber Absoluto na *Fenomenologia***

O último capítulo da *Fenomenologia*, talvez seja um dos trechos mais obscuros de toda a obra hegeliana. Uma obscuridade possivelmente não originária apenas da terminologia empregada e do raciocínio volátil próprios de um pensador dialético, mas à natureza do problema: a necessidade de transpor toda transcendência sem abrir mão da vida mesma do Espírito. Por tal razão, antes da introdução ao cerne destas dificuldades deve-se acompanhar a breve retomada hegeliana das principais figuras da consciência até o Saber Absoluto.

Hegel inicia mostrando como o Si se experimentou idêntico ao ser, numa superação da dualidade característica do contexto fenomenológico entre o saber e a objetividade. Uma identidade revelada concretamente pelas inúmeras alienações da consciência e cujo fundamento é uma ontologia<sup>478</sup>: uma inteligibilidade implícita a todas as coisas, o próprio Saber Absoluto. Aquela dualidade, inclusive, é freqüentemente apresentada como a oposição entre certeza e verdade e algo a ser superado pela consciência. Do contrário, a filosofia hegeliana teria de manter a hipótese da coisa-em-si inacessível ao saber e, assim, permanecer somente como uma teoria do conhecimento, uma filosofia que não passaria de um saber

<sup>478</sup> Segundo Luft, esta seria a convicção hegeliana, a de que “(...) a estrutura da realidade é ideal, suportada pela mesma estrutura do pensamento (a Idéia), ou seja, o ser é *Espírito*” (*As sementes da dúvida*, p. 127).

subjetivo incapaz de conhecer o fundamento das coisas. E, diversamente, o que a *Fenomenologia* mostrou, desde o início, é que o objeto do saber é a própria substância espiritual, um Espírito que conhece a si mesmo no mundo, e que o saber do ser é um saber de si e vice-versa. Mas se tal oposição, que mesmo sendo a vida do Espírito, deve ser superada, a igualdade daí decorrente não conduziria a um Absoluto indiferenciado como o de Schelling, o mesmo outrora criticado por Hegel? Ele mesmo dá uma resposta:

O Espírito, porém, não se mostrou a nós nem somente como o recolher-se da consciência-de-si para estar na sua pura interioridade, nem como a mera submersão na substância e não-ser da sua própria diferença, senão como *esse movimento* do Si que se extrusa de si mesmo e se aliena em sua substância, e que tanto saiu dessa substância como sujeito e se adentrou em si, convertendo-a em objeto e conteúdo, quanto ‘supera e guarda’ essa diferença entre a objetividade e o conteúdo.<sup>479</sup>

No parágrafo supracitado, não menos ambíguo que tantas outras passagens dos escritos hegelianos, Hegel defende a idéia segunda a qual toda oposição e diferença expressam graus quantitativos da mesma intuição absoluta. A razão disso estaria na impossibilidade de se manter uma diferença entre saber e verdade, cuja relação mostra-se diversamente na *Fenomenologia* e na *Ciência da lógica*: “Se na *Fenomenologia do espírito* cada momento é a diferença entre o saber e a verdade e o movimento em que essa diferença se ‘supera e guarda’, a ciência, ao contrário, não contém essa diferença e o respectivo ‘superar e guardar’, mas enquanto o momento tem a forma do conceito reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e do Si que-sabe”.<sup>480</sup> A diferença está posta no seio do próprio Conceito, por isso a sua superação numa unidade também se dá dentro do Conceito, na *Ciência da lógica*. Segundo este ponto de vista, a oposição e diferença essenciais, a abstração e a mediação, não estariam ausentes, nem mesmo na passagem para a *Lógica* que é, por excelência, a guardiã da dialética ou, melhor dito, a própria dialética.

Essa diferença participou de todo o percurso fenomenológico, sendo constantemente transposta e recolocada pela experiência da consciência enquanto transformação do objeto em um conteúdo para ela mesma, do em-si no para-si, da substância no sujeito. Aliás, a *Fenomenologia* “nada sabe e concebe que não esteja em sua experiência”<sup>481</sup> e cujo sentido é bem abrangente: experiência teórica, prática, estética, religiosa, política, pois o Espírito, para Hegel, só atinge sua perfeição após ter-se experienciado e consumado como Espírito do

<sup>479</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 587.

<sup>480</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 589.

<sup>481</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 38.

mundo, ou seja, na história.<sup>482</sup> É o momento em que ele “abandona seu ser-aí e confia sua figura à recordação”,<sup>483</sup> “a forma mais elevada da substância”,<sup>484</sup> o movimento livre de retorno a si mesmo. Por conservar as sucessivas lembranças das experiências precedentes, a recordação impede que um recomeço imediato seja colocado e impõe uma sucessão na qual se revela a mais profunda verdade da experiência: aquilo que Hegel denomina *Conceito Absoluto*. O Conceito é o tempo enquanto reminiscência, enquanto convergência de todo o passado. E é por isso que nada poderia ser abandonado ao se avançar para o Conceito, mesmo quando Hegel antecipa, na Introdução à *Fenomenologia*, que a consciência, “ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, atingirá um ponto em que se despojará de sua aparência, a de estar presa a algo estranho (...)”.<sup>485</sup> Quer dizer, abandonará uma determinada forma de conceber e se relacionar com a aparência e com o sensível, um determinado saber neles apoiado. Tanto é que, em seguida, Hegel anuncia a identificação da aparência com a essência, quando, então, a consciência “designará a natureza do próprio Saber Absoluto”.<sup>486</sup> De onde, aliás, a importância da reminiscência hegeliana, pois que, sendo conteúdo de pensamento, é através dela que toda a história do Espírito, com toda a contingência, a aparência, a pluralidade que lhe são inerentes, poderia ser mantida sem comprometer a autodeterminação a que o Espírito chegou no Saber Absoluto.<sup>487</sup>

## 2.2. O Saber Absoluto como pré-figuração da *Lógica*

A própria organização do sistema que põe a *Fenomenologia* como antecedente à *Lógica* já indicaria o seu lugar e função diante desta. Tanto mais se considerado o ponto de partida da *Fenomenologia* do qual a ciência retomará seu desenvolvimento: o Saber Absoluto. Para Luft, a pressuposição da *Fenomenologia* à *Lógica* se explica pela recusa hegeliana a todo “acesso supostamente imediato ao princípio do sistema”<sup>488</sup> e à conciliação promovida pela

<sup>482</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 586. A passagem da história ao Saber Absoluto, respectivamente do temporal ao eterno, é a dialética mais obscura do hegelianismo, para Hyppolite (Cf. *Logique et existence*, p. 246)

<sup>483</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 590.

<sup>484</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 590.

<sup>485</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 81.

<sup>486</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 81.

<sup>487</sup> Hegel determina o tempo real como o tempo subjetivo e que se mostra necessariamente como passado. Mas este predomínio do passado é apenas aparente porque não passa de uma opinião da consciência perceptiva e não absoluta. Por isso, há também um outro sentido de tempo que é o de processo das coisas reais (ver *Enciclopédia*, § 258), ou seja, o tempo que se realiza como transição não temporal do subjetivo ao objetivo: o Conceito.

<sup>488</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 111.

Lógica “(...) entre as suas estruturas lógicas e as leis ordenadoras da realidade externa”.<sup>489</sup> Ele adverte, porém, que o fim último da *Lógica* é livrar-se de todo e qualquer pressuposto e provar a sua autocondicionalidade mediante a dialética da posição e da pressuposição. A relação entre estas duas instâncias, portanto, tornar-se paradoxal, pois a *Lógica*, segundo Luft, não pode pressupor um ponto de partida cuja prova do Absoluto seja dada a partir de argumentos contingentes e condicionados, como os oferecidos pela *Fenomenologia*; muito pelo contrário, a *Ciência da lógica* tem de prescindir radicalmente destas dimensões.<sup>490</sup>

A compreensão da relação entre *Fenomenologia* e *Lógica* certamente passa pela menção de suas diferenças, mas também pela compreensão daquilo que lhes é comum ou semelhante. Embora discutido adiante, este é o caso da linguagem pela qual elas são elaboradas e que impede a inferência de uma nítida linha divisória que as cinda radicalmente, apesar da sua relação complexa. Mesmo porque, inclusive segundo o próprio Hegel, “a cada momento abstrato da ciência corresponde, em geral, uma figura do Espírito fenomênico”.<sup>491</sup> Então, por mais que a *Lógica* pretenda livrar-se de toda pressuposição afirmando-se como o princípio lógico a permear todo o sistema e que este princípio já esteja contido, a sua maneira, no seio da experiência da consciência fenomênica,<sup>492</sup> em parte, elas são momentos de um sistema que as abarca. Na verdade, o seu conteúdo seria o mesmo, a diferença estaria na forma como ele aparece: na *Fenomenologia*, como figuras da consciência em meio a uma experiência que oscila constantemente entre uma verdade estranha à certeza subjetiva e uma certeza desprovida de verdade; na *Lógica*, como conceitos determinados, em que tendo sido superada a experiência, é a própria verdade que se desenvolve em si e para si e mostra-se imanente à certeza de si. Esta unidade entre a forma objetiva e subjetiva é que surge como resultado da *Fenomenologia* e pressuposto da *Lógica*.

Outra proximidade e, ao mesmo tempo, diferença fundamental entre *Fenomenologia* e *Lógica* Hyppolite diz estar no duplo, mas inverso, papel que elas desempenham: enquanto a teoria do conhecimento desempenha o papel no primeiro plano da *Fenomenologia*, o pensamento especulativo transcorre pelas costas da consciência; ao passo que o pensamento especulativo desempenha o papel no primeiro plano na *Lógica*, a teoria do conhecimento é somente ‘para nós’, para o Espírito que reflete o movimento das categorias.<sup>493</sup> Então, aquela

<sup>489</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 169.

<sup>490</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 176.

<sup>491</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 589.

<sup>492</sup> Pois que a *Fenomenologia* não pode ser concebida apenas como uma descrição da experiência finita, mas também da filosofia especulativa.

<sup>493</sup> Cf. HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 615.

relação entre pensamento e ser, que já estaria resolvida em si, apareceria como problema no início da *Fenomenologia* e só se resolveria no final. Na *Ciência da lógica*, o problema da identidade estaria implícita no começo e se explicitaria no decorrer. Esta seria a marca do pensamento hegeliano, este jogo de suposições e pressuposições, esta circularidade onde a verdade é “(...) o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim”.<sup>494</sup> Por isso, nem mesmo na *Lógica* está dada uma visibilidade plena no princípio. Ela também é um certo saber de si que, ao se colocar como ser, devir, finito, medida, vai se explicitando para si mesma e, então, permitindo que todos os momentos do *logos* sejam dados.

### 2.3. Da Filosofia do Espírito à logicidade do Conceito

Em termos de uma compreensão geral, é a *Fenomenologia* que abre as portas para o pensar em si e para si mesmo da *Lógica*. Mas, sistematicamente, a *Lógica* seria precedida por toda a Filosofia do Espírito que, neste estudo, foi particularmente tematizada pela *Fenomenologia* e pelo Espírito Subjetivo da *Enciclopédia*. Um âmbito marcado por profundas tensões: seja entre o subjetivo e o objetivo, o interior e o exterior ou, mais especificamente, entre o sensível e o inteligível. Em parte, esta tensão foi resolvida pela atividade significativa da representação. Mas como o pensamento deve sempre se esforçar para expressar-se numa linguagem resistente ao espaço e tempo, na *Lógica*, especialmente, esta linguagem não poderia comportar uma teoria da referência, do significado, onde ser e pensamento não encontram uma verdadeira conciliação. Por isso é que a passagem para o pensamento, na *Enciclopédia*, e para o Saber Absoluto, na *Fenomenologia*, foi tão importante. Ambos os percursos, incluído o da representação, teriam se encarregado de promover a superação do sensível e, também, do representativo, pela negatividade do dado intuitivo e pela conservação deste sensível no nível ideal da linguagem. Ou seja, ao significar o elemento sensível, o Espírito o teria interiorizado, feito do dado intuitivo um conteúdo seu, elevando a inteligência da intuição sensível a tal ponto que o Espírito não precisasse de outra coisa senão haver-se consigo mesmo na forma do puro pensar, tornando-se condição para a plena realização do pensamento e sua objetivação. Logo, uma linguagem, em concordância com o pensamento.<sup>495</sup>

<sup>494</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 23.

<sup>495</sup> O problema seria menos grave se, uma vez alcançado este pensamento, que está agora referido a si mesmo, o sistema chegasse ao fim. Mas ele prossegue em seu desdobramento e exposição. De modo que a



Isso teria feito da linguagem muito mais que uma portadora ou mesmo uma mediadora para o pensado, mas teria formado com ele uma unidade, e sem a qual o pensamento permaneceria simplesmente indeterminado. Por isso a linguagem representativa não foi capaz de expressar verdadeiramente o pensamento, porque, nela, o Espírito se mantém preso, subjetivamente, ao objeto como referência necessária à sua expressão. E, para Hegel, a reflexão subjetiva, como um caso particular da reflexão, em geral, deve ser ultrapassada.<sup>496</sup> Este subjetivismo, como já visto, foi superado apenas em parte na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*: na primeira, o Saber Absoluto alcançado foi condicionado por uma série de experiências subjetivas profundamente marcadas pelo sensível e contingente; na segunda, o pensamento fez do objeto o seu conteúdo universal, só que, por ser ainda um pensar subjetivo, mostrou-se incapaz de explicitar sua própria condição, ou seja, seu fundamento, princípios e forma. Em ambos os momentos, portanto, a plenitude do desenvolvimento do Espírito só pode ser atingida no nível lógico e autofundante do pensamento puro da *Lógica*, isto é, no seio mesmo do universal e não em meio à reflexão subjetiva de uma consciência individual cuja linguagem é representativa e ainda instrumental. Mas e o filósofo que pensa o sistema, portanto, a *Fenomenologia* e a *Lógica*, seria ele simplesmente uma consciência subjetiva? Isto não comprometeria a pureza e incondicionalidade da *Lógica*? Poderia ela chegar à sua plenitude, que implica a sua explicitação, à revelia deste filósofo capaz de um pensar universalíssimo, mas incapaz de abandonar inteiramente a sua finitude?

### 2.3.1. O filósofo diante da *Lógica*

Quando “a Coruja de Minerva abre suas asas no entardecer”<sup>497</sup> ela sobrevoa o universo finito. Olha para trás, para a sua própria história, e reconhece a imanência da Razão na finitude do mundo e em si mesma, enquanto consciência filosófica. É o filósofo compreendendo a Razão como princípio em meio à complexa transição do nível fenomenológico para o lógico, na qual o lugar do Eu empírico, mesmo na figura do filósofo,

---

autoreferencialidade do pensamento e da linguagem, não indicaria, ainda, o fim do percurso, mas uma nova etapa no modo de conceber a expressabilidade do sistema.

<sup>496</sup> Hoffmann explica que o apoio no entendimento como instrumento revolucionário do pensar resultou na forma representativa do pensamento, por isso, ainda subjetiva, capaz apenas de determinar relações de imagens entre um referente exterior e uma significação interior ou ainda de conceber a linguagem como meio para a objetivação do si mesmo. Por tal razão é que ele chega a admitir a *revolução do pensamento* promovida por Kant e, conseqüentemente, as bases que ele lançou para o efetivo desenvolvimento do idealismo alemão, mas teria sido Hegel quem revolucionou Kant e o teria feito, segundo ele, no aspecto da linguagem (“Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In: BORSHCE (Hrsg), *Klassiker der Sprachphilosophie*, p. 257).

<sup>497</sup> HEGEL, *Philosophie des Rechts*, p. 28.

que não é o da consciência comum, é relativizado. Sabe-se, de um lado, que a *Fenomenologia* se encarregou de purificar esse Eu conduzindo-o a um Eu transcendental, num processo, conforme Oliveira, no qual “(...) o eu não é simplesmente sujeito, mas razão e Espírito e com isso todo o real (...)”.<sup>498</sup> No aspecto da linguagem, por outro lado, o problema se complexifica quando se pergunta pelo significado de algo, pois, conforme Aquino, “para Hegel, qualquer enunciado referencial está intimamente ligado a seu enunciador”.<sup>499</sup> Só que tal configuração é aceitável e necessária no curso fenomenológico, mas inexistente na *Lógica*. Nela, o sujeito não está de um lado e o objeto de outro, como se fosse possível identificar o enunciador e o referente.<sup>500</sup> “É certo”, explica Luft, “que também a *Lógica* tem uma relação com o sujeito filosofante (enquanto subjetividade finita), e, portanto, está ao começo marcada pela contingência da decisão deste a tematizar o próprio pensamento: a Idéia, ao começar, se finitiza”.<sup>501</sup> Assim, que posição ocuparia Hegel, o filósofo ele mesmo, enquanto sujeito pensante e escritor da *Lógica*?

A empresa hegeliana de expor o sistema de filosofia, especialmente no que toca à *Ciência da lógica*, teria que partir ao menos da seguinte hipótese, ainda que não declarada por Hegel: a de que ela tenha sido pensada e escrita de forma afinada e articulada com a ação pensante do seu autor. Segundo Luft, Hegel teria exigido de todo filósofo que pensa a *Lógica* “tomar em consideração o próprio pensamento”.<sup>502</sup> O problema, segundo ele, é que esta decisão é arbitrária. Como a *Lógica* pressupõe o Saber Absoluto, ela manteria um vínculo com o sujeito disposto a filosofar, logo, condicionado pelo pensamento finito, tanto pela decisão arbitrária quanto pela consciência comum.<sup>503</sup> Eis um problema, aparentemente insolúvel na filosofia hegeliana: a relação entre o Espírito Absoluto e o Espírito finito. A resposta de Hegel, obviamente não isenta de problema, parece apontar para uma espécie de veiculador da verdade absoluta, baseado na tese de que, de algum modo, na fase mais evoluída do processo histórico, Espírito Absoluto e finito coincidem. A possibilidade de uma tal coincidência, hegelianamente pensando, estaria no fato de que este enunciador universal,

<sup>498</sup> OLIVEIRA, *Para além da fragmentação*, p. 35.

<sup>499</sup> AQUINO, “Signo e linguagem em Hegel”. In: *Filosofia Unisinos*, p. 149.

<sup>500</sup> Adorno compreende esta unidade entre sujeito e objeto, pensamento e ser, como característica da objetividade dialética hegeliana e cujo fim seria encontrado “na vontade do sujeito de saltar sobre a sua própria sombra: o sujeito-objeto de Hegel é um sujeito”. Para Adorno, isto explicaria uma contradição não resolvida em Hegel: a dialética entre sujeito e objeto constituiria o todo e, por outro lado, se realizaria como a vida do Espírito Absoluto (*Tres estudos sobre Hegel*, p. 29).

<sup>501</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, 176. Segundo ele, porém, este ponto de partida, que começava com a categoria “ser” e com o ato de pensamento subjetivo, poderia ou não ter ocorrido, de modo que uma vez ali introduzidos contingentemente provam-se necessários no final.

<sup>502</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 170.

<sup>503</sup> Cf. LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 171.

este Eu, já destacado por Oliveira como não sendo apenas um Eu empírico, mas uma estrutura reflexiva, estaria encarnado no filósofo enquanto indivíduo historicamente localizado. Nas palavras de Clark, este Eu “(...) tanto se identifica com o lugar do homem como se aproxima de uma abertura para uma ‘transcendência’ da ordem humana”.<sup>504</sup>

Devido ao interesse prioritário na linguagem deste estudo, essa ambigüidade da posição hegeliana torna-se um problema a ser enfrentado obrigatoriamente. Porque se, por um lado, Hegel não pode impor à *Lógica* a necessidade de um Eu empírico que a expresse, sob o risco de comprometer a sua incondicionalidade; de outro, ele não pode prescindir inteiramente de um enunciador no processo que leva à exposição plena de seu sistema, que parece exigir a subversão do silêncio diante da *Lógica* e o subsequente desdobramento da exposição. Ou seja, por mais que, na *Lógica*, o pensamento não se revele apenas na imanência do exercício pensante do próprio pensador, a desconsideração da realização e manifestação desse pensamento na forma do pensar do filósofo, numa articulação precisa entre pensamento e linguagem, entre o que é pensado e o que o expressa – ainda que em suposição – levaria a cabo o sistema antes mesmo de se chegar à *Lógica*. Em termos de sistema, isto poderia indicar, para Hegel, – e não obviamente para o próprio Absoluto – o atestado de sua impossibilidade enquanto completude da exposição do sistema de filosofia. Então, neste caso, deve-se prosseguir considerando-se a afinada articulação daquelas instâncias, sem deixar de testar a sua capacidade de se manter ou não, necessariamente, neste vínculo.

### 2.3.2. A linguagem propriamente hegeliana e o requisito da *Lógica*

A *Lógica*, como já se mencionou, Hegel propõe como uma espécie de teoria da inteligibilidade ou dizibilidade do mundo, apresentada à revelia de um sujeito empírico, ou seja, não é o sujeito que está pensando o próprio pensamento, mas é o pensamento pensando a si mesmo. O problema é que, nem por isso, a *Ciência da lógica* é, para os seus leitores, uma ilusão: enquanto obra literária em geral, ela existe e é classificável estilisticamente, e enquanto um sistema filosófico, sobretudo, ela foi pensada e escrita afinadamente articulada com a ação do seu autor. Haveria, portanto, uma objetividade imanente à *Lógica*, associada à aposta do próprio Hegel na coincidência entre os seus pensamentos, o objeto em exposição, isto é, o puro pensamento, e o meio lingüístico pelo qual esta coincidência pode ser expressa.

<sup>504</sup> CLARK, *Logic and System*, p. 207.

Obviamente, não um meio instrumental, nem um pensador movido por uma mente subjetiva e singular. Como porta-voz do pensamento universal, Hegel deixaria de ser um mero Espírito finito e, como um sujeito histórico e contextualmente localizado, surgiria como uma espécie de encarnação da Razão pensante, do Espírito Absoluto. É assim que Hegel parece se colocar em seu sistema. Diante disso, pergunta-se: como a linguagem se comporta diante deste legítimo veiculador do pensamento Absoluto? A exigência de autocondicionamento da *Lógica* e a presença de Hegel, enquanto seu relator oracular, não exigiria a restrição da linguagem articulada, ou seja, o desvio ou abandono de certo vocabulário? Como as figuras de linguagem, as metáforas, os anacolutos<sup>505</sup>, aparentemente frutos da liberdade lingüística e estilística do autor, portanto, uma forma cuja origem parece estar vinculada à construção arbitrária do filósofo, podem não comprometer a logicidade da *Lógica*? E mesmo que se abstraia a *Lógica* desta figura oracular e se considere a sua capacidade de expressar-se ascendendo a conceitos universais e insubstituíveis, como ela poderia incorporar uma linguagem tão repleta de expressões não lógicas e até contingentes?<sup>506</sup>

Como resposta geral a todas estas questões, uma coisa se pode atestar: a linguagem da *Lógica* em nada difere da linguagem da *Fenomenologia*, da *Filosofia do direito*, da *Enciclopédia*. Mure encontra, nesta indiferenciação, em especial nesta flexibilidade lingüística hegeliana quanto ao uso de metáforas, espaço para a arbitrariedade do filósofo que quebraria o desenvolvimento do significado no qual o pensamento filosófico progride.<sup>507</sup> De fato, com tais recursos, Hegel parece querer interromper com o habitual fluxo semântico do qual o próprio filósofo, segundo ele, teria que se diferenciar, ou seja, da permanência unilateral num único sentido sem qualquer abertura para a complexificação. Mas como, na *Ciência da lógica*, poderia haver espaço para tamanha subjetividade e decisão? Aparentemente, Hegel não veria nesse rompimento do “procedimento habitual do saber”, qualquer sinal de arbitrariedade, mas uma característica e função do próprio pensar filosófico: “Esse procedimento e opinião são destruídos pelo conteúdo filosófico, a opinião experimenta

<sup>505</sup> Uma característica típica da linguagem hegeliana e, em grande parte, responsável pela obscuridade de seus escritos. Trata-se de uma frase iniciada por uma palavra ou expressão, seguida de pausa e, depois, por uma oração aparentemente sem seqüência, embora integrada à anterior pelo sentido.

<sup>506</sup> Quanto a isso, pode-se verificar inúmeras passagens na *Lógica* e perceber, ainda, o emprego hegeliano de exemplos do mundo real para uma maior compreensão dos conteúdos lógicos. No volume I, por exemplo, refere-se ao processo biológico e sensível da planta na discussão sobre o finito e o infinito (p. 146), exemplifica o substancialismo espinosista, mencionando e descrevendo o panteísmo hindu (p. 388), no volume II, usa expressões metafóricas para referir-se ao princípio da identidade (p. 43), conta uma anedota sobre Leibniz para falar da diversidade (p. 53), usa a relação entre credor e devedor para ilustrar o problema da oposição (p. 61), e assim por diante. A *Ciência da lógica*, portanto, é permeada por exemplos empíricos, ilustrações metafóricas, curiosamente, em auxílio à exposição do pensamento puro.

<sup>507</sup> Cf. MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 22.

que se entendia outra coisa e não o que ela supunha e essa correção de sua opinião obriga o saber a voltar à proposição e a compreendê-la agora diversamente”.<sup>508</sup> Para Hegel, seria tarefa da filosofia, a qual ela mesma se põe, abalar e rever suas próprias compreensões. Ademais, por não defender a característica dicotomia do entendimento e usar expressões subjetivas tradicionalmente referidas a estados mentais, no nível objetivo das coisas – já que, também elas, podem ser verdadeiras, contraditórias, dialéticas, portadoras de razão e pensamento – Hegel não teria visto razões para o deixar de fazer com o nível da *Lógica*. Ou seja, em promover um rompimento lingüístico na passagem para este estágio, como se ele fosse e devesse ser incomunicável com os demais. Se ele o tivesse feito, então Mure estaria certo de acusar Hegel de arbítrio, como se, para evitá-lo, Hegel tivesse que assumir, repentinamente, uma linguagem artificial – exatamente o que constituiria arbítrio para Hegel. Aliás, não apenas para evitar o arbítrio, mas a linguagem ordinária a qual, segundo Kaufmann, estaria imersa no universo da representação.<sup>509</sup> Neste sentido, é Wieland quem explica as razões pelas quais a linguagem da *Lógica* não pode ser inteiramente discordante daquela das demais obras que compõe o sistema hegeliano, tampouco da linguagem fática:

A *Ciência da lógica* de Hegel é um livro que foi escrito numa determinada linguagem, de uma determinada época. Antes de tudo, porém, é um livro em que, com ajuda de frases formuladas precisamente naquela linguagem, são colocadas determinadas afirmações com a intenção de verdade. É possível que o conteúdo dessas afirmações também seja muito afastado do âmbito costumeiramente atribuído à linguagem corrente, é possível ainda que as relações lógicas, ao modo de como elas regem as frases deste livro, possam apenas muitas vezes ser precisadas com trabalho árduo. Permanece, contudo, o fato de que, também para Hegel, o material da linguagem corrente não pode ser modesto demais quando se trata de elaborar uma determinação conceitual do absoluto.<sup>510</sup>

Wieland admite que a linguagem da *Lógica* não é formulada mediante a linguagem corrente, tal como ela se apresenta e é exercida no uso fático, inteiramente despreocupada com qualquer rigor lógico, mas a inevitabilidade do seu uso, teria exigido de Hegel a sua adoção e aprimoramento a ponto de torná-la apta ao conteúdo e precisão necessários àquela expressão. O próprio Hegel esclarece, então, como faz uso desta linguagem na filosofia:

A filosofia tem o direito de tomar da linguagem da vida comum, que é feita para o mundo da representação, expressões tais que *pareçam aproximar-se* das determinações do conceito. Não é possível, por isso, *provar* para uma palavra elegida da linguagem da vida comum, que também na vida comum

<sup>508</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 60.

<sup>509</sup> Cf. KAUFMANN, *Hegel*, p. 155. Ele afirma que quando Hegel usa o termo representação teria em mente o seu contraste com Conceito, pois ela portaria uma qualidade sensível fruto de seu trânsito na linguagem ordinária

<sup>510</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrsgs), *Seminar*, p. 204.

está vinculada com ela o mesmo conceito pelo qual a emprega a filosofia; pois a vida comum não tem conceitos, senão representações, e é a filosofia mesma que reconhece o conceito, que sem ela é só representação.<sup>511</sup>

Duas coisas parecem óbvias: a de que a *Lógica* assume, inevitavelmente, a linguagem da *vida comum*; e que esta linguagem é representativa ou não segundo o sentido com o qual é assumida pela filosofia. Quer dizer, como a linguagem da *vida comum* não tem o interesse filosófico, ela não lida com conceitos. A filosofia, por sua vez, não só tem o conceito por seu objeto, ou seja, o próprio desenvolvimento do pensar, como é, justamente por isso, capaz de adotar qualquer palavra para os seus fins. Por tal razão é que, às vezes, Hegel forja expressões da comunicação ordinária para dizer o que deseja filosoficamente<sup>512</sup> e emprega exemplos advindos de outras áreas para esclarecer uma determinada idéia.<sup>513</sup> É assim, segundo Wieland, que Hegel acaba formulando proposições sobre o próprio Absoluto através da linguagem corrente, posto que “o âmbito dos meios de expressão lingüística nunca são abandonados”.<sup>514</sup>

Eis o problema, e que Wieland detecta muito bem: aquela formulação seria fruto da empresa do Espírito finito em tornar o Absoluto determinável conceitualmente, porque “um Absoluto que repousasse em si mesmo e bastasse a si mesmo não careceria de lógica”.<sup>515</sup> Um problema, aliás, que surge para nós, mas, aparentemente, não para Hegel, que parece ter visto a necessidade de expressar o Absoluto e acreditado poder fazê-lo mediante uma linguagem da *vida comum* e pela atividade de um ser finito, como se isso não gerasse nenhum conflito. Ou seja, como se, com isso, a incondicionalidade do pensamento puro da *Lógica* não fosse comprometida e o Absoluto pudesse, de fato, ser expresso independentemente da linguagem que lhe viesse em auxílio. É neste ínterim, pois, que a *Lógica* é formulada, inclusive no idioma de uma pequena província alemã suábica, no qual Hegel, conforme Wieland, teria

<sup>511</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 406.

<sup>512</sup> Expressões tais como, *Fürsichsein* (ser-para-si), *Gewordene* (que-veio-a-ser), *Daseiende* (aí-essente), são empregadas com um novo sentido por Hegel. Inwood chega a dizer que “Hegel é, de longe, o mais inovador e influente dos idealistas” tendo sido capaz de efetuar “uma transformação radical do alemão filosófico (...)” (*Dicionário Hegel*, p. 24). E segundo ele, Hegel não o teria feito criando novos termos, mas “(...) explorando os recursos existentes do alemão, tanto em suas formas vernáculas quanto em suas apropriações”. Este procedimento de Hegel é que mostraria o seu uso de termos filosóficos a partir da linguagem comum, pelo que Inwood completa: “Assim, é provável que qualquer palavra empregada por Hegel tenha, primeiro, um uso em discurso ordinário e, segundo, um uso ou, melhor, uma gama e história de usos em filósofos antecedentes”. Com isso, Inwood já anunciaria e explicaria a adoção hegeliana das categorias como condicionadas histórica e lingüisticamente, de modo que o uso de uma palavra ou categoria sempre viria conectado ao seu uso ordinário ou anterior uso filosófico, o que novamente indicaria a prática hegeliana como não arbitrária.

<sup>513</sup> Muito freqüentemente Hegel procura explicar a organicidade de seu sistema com ilustrações oriundas da biologia, seja da botânica ou da fisiologia.

<sup>514</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 204.

<sup>515</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 204.

buscado “(...) confirmações e provas de seus conceitos”<sup>516</sup> e, segundo Gadamer, se mostrado capaz de incorporar o espírito especulativo de sua língua materna ao movimento especulativo do filosofar.<sup>517</sup> De modo que, mais uma vez, a interpretação de Mure de que a linguagem hegeliana seria arbitrária diante da *Lógica* surge destoante segundo as pretensões hegelianas. Arbitrária, para Hegel, seria se ela se descolasse completamente de seu contexto, mesmo o filosófico (considerando-se a já concluída exposição fenomenológica), e não reconhecesse as filosofias precedentes, nem assumisse o pano de fundo discursivo que a antecedeu. Ou seja, a adoção de um pressuposto lingüístico e filosófico, por mais que Hegel o pretenda incorporar tão completamente a ponto de que ele não mais se distinga como pressuposto, parece ter sido incorporado necessariamente.

Então, por mais que a *Lógica* se movimente em meio a uma linguagem indiferenciada com respeito às demais etapas do sistema, o sentido que ela porta, agora, só poderia ser outro. Ela não seria mais nem designativa, nem intermediária. Por isso, ele a teria concebido como capaz de se conformar com o requisito da própria *Lógica*: a de que a expressão deve estar em concordância com a coisa expressada, ou seja, o que é, é expresso tal como é. Os conceitos, juízos e raciocínios da *Lógica* não apontariam para além de si mesmos, nem estariam apoiados numa linguagem comprometedora, seja pela sua contingência, seja pela sua arbitrariedade ou não absolutidade, mas já seriam o que são expressos em sua verdade.

---

<sup>516</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 204.

<sup>517</sup> Cf. GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 45.

### 3. DA PALAVRA AO CONCEITO NA *LÓGICA*

Segundo o que Hegel parece indicar, a linguagem que agora é considerada mostrar-se-ia enquanto o próprio Conceito em sua inteligibilidade e visibilidade plena. Uma linguagem que não fala mais *de* nem se refere *a* algo como no estágio da representação, para a qual, aliás, Hegel diz não haver mais lugar na *Lógica*: “(...) aquelas formas da *intuição*, *representação* e similares pertencem ao *Espírito consciente-de-si*, que, como tal, não está considerado na Ciência da lógica (...). Estas formas concretas não pertencem à Ciência”.<sup>518</sup> Esta passagem, em que o abandono à representação é notório, reforçaria a tese de que Hegel não considera a linguagem usual como representativa, nem marcada contingentemente. Do contrário ele teria, de fato, que abandoná-la no trânsito para a *Lógica*; algo que ele não faz. E não o faz porque, provavelmente, a representatividade que caracterizaria a linguagem seria fruto de uma concepção de linguagem, de um sentido por ela assumido em certo contexto, por exemplo, o não filosófico ou da *vida comum*, como denomina Hegel. E porque a pressuposição na *Lógica* é um fato a ser assumido incontornavelmente.

Este momento, para Simon, revelaria justamente a importância que a linguagem teria desempenhado junto à *Fenomenologia* e à *Enciclopédia* no sistema, inclusive antes mesmo de se atingir a *Lógica*: “Apesar de Hegel não ter escrito nenhuma filosofia da linguagem (entendida como disciplina filosófica especial), a linguagem alcança, em seu pensamento, com isso, desde o início, um significado fundamental, antecedente à *Lógica*”.<sup>519</sup> Por exemplo, já no início da *Fenomenologia*, a linguagem nem chega a ser objeto da consciência para logo ser assumida como *médium* dialético, alcançando o seu verdadeiro significado. Obviamente que, por se tratar de um momento tão inicial e elementar, não estaria revelando o Conceito

---

<sup>518</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 257.

<sup>519</sup> SIMON, “In Namen denken”. In: LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 34.



pré-concebido da linguagem,<sup>520</sup> mas apenas o indicando. O Conceito mesmo só seria apreendido em percurso, de momento em momento, do sensível à palavra e desta ao Conceito. É assim que a máxima significação da linguagem no sistema, especialmente na *Lógica*, poderia ser atingida. Obviamente que entre palavra e Conceito, aqui, já não haveria distinção. A palavra que, em certa ocasião, era caracterizada pela subjetividade e pela despreocupação com a logicidade e expressabilidade efetiva do mundo, teria sido substituída pela palavra que visa a inteligibilidade do mundo e a sua expressão enquanto totalidade. Quer dizer, enquanto representativa, a palavra permaneceria vinculada a um referente fixo, por isso seria incapaz de expressar efetivamente a universalidade do Conceito. Mas, no nível do pensamento, na *Lógica*, ela assumiria a forma fluída do Conceito e a dinamicidade do referente que é ele mesmo. Sem a suposição hegeliana desta unidade indiferenciada, este novo modo de ser da palavra *enquanto* Conceito, não haveria como considerar a *Lógica* a exposição do Conceito.

### 3.1. A pressuposição lingüística

Todo debate preliminar ao sistema hegeliano soa desnecessário devido à sua circularidade característica. Neste caso, expor os pressupostos do sistema significaria, de algum modo, ou percorrê-lo totalmente em busca de um ponto de partida, ou, com respeito à *Lógica*, demonstrar a sua condicionalidade. Mas é, justamente, para evitar ambas as situações que a leitura do sistema hegeliano e, também, da *Lógica*, como tendo a linguagem em pressuposição, mostra-se tão importante: porque ela não implica na decisão por um ponto de partida antecedente à Razão, tampouco que a condicione, uma vez que o desenvolvimento lógico do sistema seria correlato à própria capacidade auto-expositiva da Razão.

Apesar disso, a *Ciência da lógica* não será percorrida em pormenores. A demonstração da sua relação com a linguagem será apresentada como uma espécie de introdução geral à *Lógica* e em meio à discussão de alguns pontos essenciais de sua constituição, os quais estão dados, justamente, no início. No mais, a logicidade que lhe é inerente mantém-se a mesma, sendo alterado somente o conteúdo em meio ao processo de seu desenvolvimento. Assim, serão tematizadas duas importantes situações às quais se deparou o pensar diante da *Lógica*, configurando-se em condições indispensáveis para pensá-la, especialmente, com respeito à

<sup>520</sup> SIMON, “In Namen denken”. In: LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 35. Mesmo porque *Begriff*, em Hegel, tem origem no verbo *begriffen*, ou seja, algo que está em construção. Neste caso, *Begriff* deve ser entendido como fluidez, como algo que só se deixa apreender em percurso, porque o Conceito só é captável enquanto momento e não em totalidade imediata, a não ser no final da *Lógica*.

sua pressuposição lingüística: a identidade entre pensamento e ser, e entre sujeito e predicado na frase especulativa. No primeiro caso, a conhecida unidade entre ser e pensamento se ampliará, exigindo a participação indispensável da linguagem, posto que tal unidade, como visto na *Enciclopédia* e na *Fenomenologia*, nem seria alcançada sem sua mediação, nem se expressaria enquanto tal, na *Lógica*, sem ela. No segundo caso, enquanto a frase ordinária mostra sujeito e predicado marcando lugares diferenciados e fixos, isentos de relação, a frase especulativa mostrará a exigência da mediação, a linguagem como a possibilidade da fusão de um extremo no outro e, assim, do próprio Conceito enquanto totalidade desta relação.

### 3.1.1. A identidade entre pensamento e ser se amplia: a inclusão da linguagem

Um dos maiores esforços de Hegel, com a elaboração do sistema de filosofia, foi provar a identidade entre pensamento e ser.<sup>521</sup> Obviamente que o elemento que está por trás desta identidade é, para Hegel, a Razão, mas a linguagem teria surgido como mediadora entre tais termos. Basta lembrar que, no percurso fenomenológico, que visava levar a consciência ao Saber Absoluto, o saber desta identidade foi promovido pela linguagem, enquanto ela mostrou que a inteligibilidade e dizibilidade, o *logos*, não é uma característica do pensamento, mas é inerente às coisas. Além do mais, a participação da linguagem nesta triangulação seria exigida pela própria necessidade filosófica desta identidade ser provada discursivamente.

As origens desta identidade estão num pensamento que precisa provar-se no ser e, para isso, precisa deixar a unidade consigo mesmo e pôr-se como exterioridade, ou seja, como ser. Nisso, porém, ele já estaria estreitamente relacionado com a linguagem, pois, como o próprio Hegel indicou na *Enciclopédia* é a *palavra que dá ao pensamento seu mais digno e mais verdadeiro ser-aí*. Somente através do aprofundamento em sua própria expressão é que o pensamento alcançaria plenitude e efetividade. Em boa medida, segundo Clark, pensamento e linguagem se autocondicionam: “o pensamento pode tornar-se mais profundo somente enquanto sua linguagem for aprimorada, mas sua linguagem é aprimorada somente enquanto o pensamento torna-se mais profundo”.<sup>522</sup> E mesmo que se pudesse falar, com Hegel, de um pensamento interior, ele já seria uma palavra pensada, uma elaboração intelectual a

<sup>521</sup> Para Luft, além de apresentar as leis universalíssimas que atuam tanto na esfera do ser quanto do pensamento, a *Ciência da lógica* deveria “(...) propiciar as bases do conhecimento absoluto e necessariamente verdadeiro dessas leis” (*As sementes da dúvida*, p. 48).

<sup>522</sup> CLARK, *Logik and System*, p. 87. Aprofundamento este, é claro, que já teria alcançado completude antes mesmo de se introduzir na *Lógica*. Nela, a identidade entre linguagem e Conceito estaria posta desde o princípio, de sorte que aquele paradoxo apontado por Clark deve conceber-se só no nível enciclopédico e fenomenológico.

possibilitar a expressão de si mesmo e do ser em geral. Então, de acordo com a exposição enciclopédica, a completude da configuração e objetivação do pensamento torna-se proporcional à apreensão do ser pela sua expressão.

Em geral, é esta identidade que dá inteligibilidade ao mundo e possibilita ao sistema responder perguntas tais como: será que o mundo, o real, pode ser expresso como em verdade é? Ele seria algo mais do que se pode pensar e dizer a seu respeito? Há algo que existe ou pode ser pensado, mas não pode ser expresso pela linguagem? Questionamentos deste tipo encontram resposta justamente na ontologia hegeliana, que apontaria para a constituição lingüística do mundo. Mas não uma linguagem, como bem adverte Gadamer, entendida como “(...) um mero sistema de signos para o propósito da comunicação e da transmissão de informação”,<sup>523</sup> já que, para Hegel, o próprio objeto é lingüisticamente constituído. Só por isso, (lembre-se do texto da primeira parte, “A força explicativa do Entendimento”) ele se torna inteligível: quando é classificado, ordenado, determinado, conceituado. Mas não porque lhe são empregadas estas ou aquelas características, mas porque ele mesmo mostra-se assim, completamente exprimível. De outra forma, para Hegel, não haveria como conhecer o mundo e a proposição de Löwith de que a linguagem “não tem dignidade ontológica, ela não é a casa do ser, mas a casa do pensamento humano”,<sup>524</sup> teria de ser aceita sem ressalvas.

Essa concepção hegeliana sobre a identidade entre ser e pensamento acaba repercutindo na sua concepção acerca do próprio juízo. A cópula “é”, responsável pelo vínculo entre sujeito e predicado, perde a função, pois ela é a marca de uma filosofia que mantém cindidos sujeito e objeto, pensamento e ser. A forma da proposição que considerava o predicado como um acidente do sujeito é, para Hegel, inadequada à expressão de verdades filosóficas.<sup>525</sup> De modo que dizer que as coisas *são* é julgar, mesmo que referindo a predicados empíricos, tal como “a água é inodora”. E mesmo que tais predicados estejam referidos a predicados universais<sup>526</sup>, neles, a unidade inicial entre pensamento e ser é desfeita.

### 3.1.2. A identidade entre sujeito e predicado na frase especulativa

O lugar próprio dessa discussão é, sem dúvida alguma, a *Ciência da lógica*, mas é no Prefácio à *Fenomenologia* que Hegel a desenvolve com maior objetividade e transparência e

<sup>523</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 146.

<sup>524</sup> LÖWITH, “Hegel und die Sprache”. In: *Sämtliche Schriften*, p. 382.

<sup>525</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 31.

<sup>526</sup> Ver tematização hegeliana sobre o Entendimento, na *Fenomenologia*.

sem perder o rigor da *Lógica*. A preocupação hegeliana está voltada à interpretação, tradicionalmente mantida pela filosofia, que associa o uso da proposição a uma teoria substancialista. No lugar desta teoria que pensa a substância a partir de individuais, de forma atomizada e fixa, Hegel pretende uma teoria da substância única, holista e dinâmica. Portanto, é a um determinado modo de conceber a filosofia, o saber e, conseqüentemente, a linguagem, que Hegel está se contrapondo. Ele não quer mais um sujeito que seja substância, mas uma substância que seja sujeito, deslocando-se para o predicado:

O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados, e com razão os ultrapassa por serem não mais que predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma. Sobre o que pode representar como um contrachoque. Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que, à medida que o predicado é antes a substância, o sujeito passou para o predicado e, por isso, foi ‘superado e guardado’; e enquanto o que parece ser predicado se tornou uma massa inteira e independente e o pensamento já não pode vagar livremente, mas fica retido por essa dificuldade.<sup>527</sup>

Hegel critica e rompe com a forma tradicional da proposição, justamente porque a determinação predicativa não convém ao sujeito acidentalmente, como se a substância estivesse exclusivamente no sujeito. O Conceito não lhe é posto casualmente, nem, segundo Hartmann, “existe anteriormente ao juízo”, mas “recebe o seu conteúdo de qualquer coisa que não está implícito nem no sujeito nem no predicado, mas que em ambos aparece”.<sup>528</sup> Por exemplo, quando se diz que *Deus é absoluto*, diz-se que Deus é Deus porque é absoluto, onipotente, perfeito. As características são constituintes deste *Deus* e não de outro sujeito. E quanto mais ele vai sendo predicado e determinado, mais vai destacando-se de outros sujeitos e constituindo-se enquanto tal. Por isso, Hegel diz que o fundamento se desloca para o predicado, porque “só o predicado diz *o que ele é*”.<sup>529</sup> Ele quer mostrar a impossibilidade de se apreender o sujeito em si mesmo, mas apenas pelas suas determinações, pelo que dele pode ser dito, explicitado; exatamente, no que, para Hartmann, reside o Conceito.<sup>530</sup> O contrário significaria a fixação do sujeito num único sentido, por conseguinte, o fim do movimento. É o que resulta da antiga forma de conceber a proposição, que toma “o sujeito como um ponto fixo e, nele, como em seu suporte, se penduram os predicados (...)”.<sup>531</sup> A relação entre eles é unidirecional, determinada só a partir do ponto de vista do sujeito, porque este era o seu fundamento. Para Hegel, diversamente, assim como o predicado é expresso como um sujeito,

<sup>527</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 58.

<sup>528</sup> HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 299.

<sup>529</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 26.

<sup>530</sup> Cf. HARTMANN, *A filosofia do idealismo alemão*, p. 300.

<sup>531</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 27.

como o ser, como a *essência*, também o pensar encontra o sujeito imediatamente no predicado,<sup>532</sup> ou seja, nos conceitos universalíssimos.

É assim que Hegel diz que “a natureza do juízo ou da proposição em geral, que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado, é destruída pela proposição especulativa (...)”.<sup>533</sup> A frase especulativa se expõe num devir e não numa frase construída como unidade formal, ou seja, não pode ser tomada em isolamento, mas em seu movimento de encadeamento de pressuposição e posição constante. Não pode se dar, portanto, imediatamente, porque “esse movimento oposto necessita ter expressão, não deve ser apenas aquela freagem interior, mas esse retornar do Conceito a si tem de ser *apresentado*”.<sup>534</sup> Um movimento que Hegel diz ser “(...) o especulativo *efetivo*, e só o seu enunciar é a exposição especulativa”.<sup>535</sup> A frase não é determinada apenas por um sistema semântico cujos significados são pré-fixados. A formação da frase também determina os significados, por isso é que a verdade no sistema hegeliano é de difícil compreensão. A própria verdade é este movimento, o especulativo, o qual só permite a apreensão do sentido da frase pela compreensão da interdependência de sujeito e predicado. Quer dizer, na frase especulativa, sujeito e predicado não são fixos: o sujeito da primeira será na segunda o predicado. E pensar o sujeito a partir do predicado não é apelar para algo externo ao sujeito, mas é, justamente, o aprofundamento nele mesmo, pois enquanto se pensa o predicado se pensa e se conhece o sujeito. Para Henrich, “fora do processo de determinação o sujeito não é nada”.<sup>536</sup> Na frase especulativa a relação entre sujeito e predicado é volátil. Não se encontra um sujeito cujo fundamento é firme e inquestionável, pois o *subjectum*, o que está subjacente na relação, é abandonado para ser pensado como predicado.

Nisso vê-se as razões para tamanho rigor hegeliano na crítica aos modelos matemáticos aplicados à filosofia, especialmente à tentativa leibniziana de aplicar a análise combinatória ao silogismo. Em sua filosofia, segundo Hegel, “(...) se considera o racional como algo morto e carente de conceito, e se deixa de lado a característica do Conceito e de suas determinações, isto é, o *relacionar-se* como essências espirituais e, por este relacionar-se, ‘*superar e guardar*’ sua determinação *imediate*”.<sup>537</sup> É próprio do Conceito, para Hegel, a relação dialética entre sujeito e predicado. E a proposta de Leibniz seria justamente a de manter “(...) firme a *identidade abstrata* do sujeito e do predicado, de maneira que eles estão

<sup>532</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 59.

<sup>533</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 59.

<sup>534</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 61.

<sup>535</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 61.

<sup>536</sup> HENRICH, *Hegel en su contexto*, p. 89.

<sup>537</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 378.

em *equação matemática*. É uma relação que reduz o silogizar a uma formação de proposições absolutamente desprovida de valor e tautológica”.<sup>538</sup> A razão disso estaria na identidade na qual se funda a matemática, e a conseqüência? Pensando com Hegel, uma filosofia que, em nome de uma lógica formal matematizada, renegaria a dialeticidade de seu próprio Conceito.

### 3.2. A linguagem da *Lógica*: os *logoi* ou os *mathemata*?

*“Hegel não logicizou o Espírito, mas, antes, espiritualizou a Lógica. Nós lhe creditamos o mérito de não ter renunciado a uma linguagem conceitual, pois o atrativo da lógica especulativa consta do fato dela relacionar-se com a lógica tradicional como um organismo vivo em relação a um cadáver”.*<sup>539</sup>

A proposição de Lauener anuncia o intento central hegeliano: a elaboração de um projeto capaz de demonstrar a identidade entre pensamento e ser e a forma de expressão adequada à relação dinâmica desta identidade, já que o sistema da Idéia Absoluta deve apresentar-se de forma inteligível e comunicável. Isto exigiu de Hegel a distinção dos modos de expressão do pensamento capazes de concordar com a exposição legítima da mencionada identidade, quer dizer, a análise pormenorizada das línguas. Particularmente, as de tipo fonético-alfabético e as organizadas segundo o modelo simbólico, tais como a hieroglífica, a chinesa e a matemática leibniziana. A pergunta, então, não poderia ser outra: qual o meio legítimo à exposição desse projeto que se pretende depurado do contingente e do sensível?

Diante disso, o interesse, aqui, volta-se ao exame da aparente e não exclusiva ambigüidade inerente ao sistema hegeliano: a de que, apesar da perfeição e incondicionalidade exigida pelo pensamento puro da *Lógica*, a sua exposição não está baseada nem num modelo formal, matematicamente fixado e sem qualquer mobilidade de sentido, nem numa linguagem completamente livre e sem qualquer precisão. A posição hegeliana, assim, tenderá à relativa mobilidade e processualidade das palavras (*logoi*) e contra a excessiva sensibilidade e obscuridade do símbolo, bem como a fixidez insuperável do raciocínio matemático (*mathemata*). O que ajudará a explicar por quê o modelo lingüístico cujo acento é dado no símbolo imagético e numérico, como é o caso da escrita hieroglífica<sup>540</sup>

<sup>538</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 379.

<sup>539</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 13.

<sup>540</sup> Como a crítica específica às línguas chinesa e hieroglífica já foi desenvolvida na primeira parte deste estudo, a referência a tais modelos simbólicos só será feita quando necessária à exposição do projeto leibniziano.

e do matematismo universal de Leibniz, é expressamente desaprovado por Hegel e o modelo fonético-alfabético considerado o mais adequado para fins de expressão do pensamento especulativo, capaz de manter em firme atividade a contradição.<sup>541</sup>

### 3.2.1. A crítica ao projeto leibniziano

A criação leibniziana de uma linguagem artificial e universal é conseqüente à sua convicção na existência de um certo ordenamento do pensamento, análogo ao existente, de forma natural, no sistema numérico. Ela deveria conseguir ordenar todos os pensamentos humanos, tanto os imaginativos quanto os lógicos, e vir acompanhada de um método tal que a tornasse de rápida e fácil apreensão. Segundo Leibniz, uma língua deste tipo estaria destinada a acabar com toda e qualquer imprecisão da linguagem natural, bem como a ambigüidade e diversidade das línguas.<sup>542</sup>

Leibniz não nega que “palavras servem para representar, e até para explicar as idéias”.<sup>543</sup> Ao contrário de Hegel, todavia, considera as línguas estruturadas simbolicamente mais adequadas à expressão do pensamento por possuírem um número reduzido de palavras, mas, principalmente, por encontrarem o seu apoio na imagem, o que as tornaria facilmente universalizáveis: “as palavras”, diz ele, “são tanto *marcas (notae)* para nós (como poderiam ser os caracteres dos números ou da álgebra) quanto sinais para outros; (...)”.<sup>544</sup> Leibniz não admite, então, qualquer diferença entre o uso de números, palavras ou conceitos, logo, qualquer distinção entre calcular e raciocinar.<sup>545</sup> Antes, as palavras não constam da mesma perfeição que os números, nestes “(...) as idéias são mais precisas e mais aptas a serem distinguidas umas das outras do que na extensão (...)”.<sup>546</sup> Portanto, é na matemática que Leibniz vê as verdadeiras condições para expressar o pensamento filosófico.

<sup>541</sup> Cf. *Logik II*, p. 76.

<sup>542</sup> Oliveira destaca que Frege teria sido o primeiro a realizar o projeto leibniziano de uma língua instrumental com vistas a controlar a estrutura lógica dos argumentos. Assim como Leibniz, ele pretendeu aplicar o rigor dos princípios lógicos da aritmética na linguagem, numa tentativa de “construir uma linguagem artificial na qual, com poucos símbolos, fosse possível exprimir com exatidão todas as formas lingüísticas” (*Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 59).

<sup>543</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 10.

<sup>544</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 64.

<sup>545</sup> Em geral, os gregos também desenvolveram a noção de que haveria uma ordenação na natureza segundo princípios matemáticos. Não, contudo, como subordinação do cosmos à lei do número tal como concebiam os pictagóricos (Cf. CASSIRER, *Filosofia das formas simbólicas III*, p. 333).

<sup>546</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano I*, p. 103.

Leibniz até concebe a relação entre pensamento, mundo e linguagem, mas não, como em Hegel, apoiado na antiga idéia grega de *logos*, de uma objetividade lógica, de uma razão processual e dinâmica, imanente a tudo. Para Leibniz, a conexão entre aquelas esferas é possível segundo a aplicação de uma lógica matemática, motivo pelo qual uma verdadeira relação somente poderia ser estabelecida através de uma linguagem artificial e matematicamente constituída. Segundo Rossi, “(...) Leibniz esteve sempre convencido de que era possível encontrar um método que constituía a chave da realidade; que fosse possível criar uma ciência generalíssima capaz de descobrir a plena correspondência entre as formas originárias constitutivas da realidade e a cadeia das razões ou dos pensamentos”.<sup>547</sup> Uma linguagem simbólica matemática seria o meio pelo qual as formas interiores das coisas poderiam ser descobertas e os pensamentos representados clara e verdadeiramente, porque também o mundo, a realidade, seria plenamente matematizável. Por mais que Leibniz conceba a possibilidade de conciliar pensamento e mundo, ele os cinde tão radicalmente das palavras que vê nelas apenas um instrumento, imperfeito, aliás, de exprimir aquela conciliação:

(...) as palavras se interpõem de tal maneira entre o nosso espírito e a verdade das coisas, que se pode comparar as palavras com o meio pelo qual passam os raios dos objetos visíveis, que muitas vezes espalha nuvens sobre os nossos olhos; estou tentado a crer que, se examinássemos mais a fundo as imperfeições da linguagem, desapareceria por si mesma a maior parte dos discursos, sendo que o caminho do conhecimento, e talvez também da paz, estaria mais aberto aos homens.<sup>548</sup>

Leibniz não vê qualquer exatidão nas palavras, não passando de um verdadeiro engano estabelecer qualquer correspondência legítima entre elas e o mundo. A linguagem que fala do mundo é outra coisa que o mundo mesmo, por isso a solução à imprecisão da linguagem ele a teria encontrado no exemplo dos matemáticos “(...) que formam os seus pensamentos independentemente dos nomes e se habitua a apresentar ao Espírito as próprias idéias ao invés dos sons, com isto mesmo evitaram grande parte das dificuldades”.<sup>549</sup> A intenção leibniziana, portanto, é a de construir uma linguagem capaz de preservar a precisão e a eficácia matemática prescindindo de palavras. O modelo usado pelo filósofo é o de um antigo dicionário chinês em que cada palavra vem acompanhada de uma figura correspondente e cuja associação é a que proporcionaria um caráter mais universal à língua.<sup>550</sup> No fundo, a aposta de

<sup>547</sup> ROSSI, *Clavis Universalis*, p. 225.

<sup>548</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 67.

<sup>549</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 111.

<sup>550</sup> “Poder-se-ia introduzir um caráter universal muito popular e melhor que o deles se se utilizassem pequenas figuras em lugar das palavras, que representassem as coisas visíveis pelos seus traços, e as invisíveis que as acompanhem, juntando-lhes certos sinais adicionais, convenientes para fazer compreender as flexões e as



Leibniz estaria na capacidade desta nova língua em aperfeiçoar a capacidade humana de aprendizagem e compreensão, como também resolver o problema da incomunicabilidade entre os povos. Mediante a elaboração de sinônimos exatos, além da criação de uma mesma regra sintática e de uma lógica rigorosa para a sua apreensão, Leibniz acreditou acabar com toda a diferença de significado entre os termos de línguas diversas. O que não a deveria impedir de elaborar demonstrações, já que ela suporia, conjuntamente, uma escrita universal.<sup>551</sup> Só que além da vasta simplificação das línguas, este projeto promoveria um retrocesso do pensamento por exigir um retorno ao domínio da imagem. Por adotar a inflexibilidade matemática, principalmente o simbolismo hieroglífico e chinês como modelos, os nomes, as palavras, voltariam a se tornar imagem. O que seria um verdadeiro absurdo, para Hegel, pois, segundo a passagem progressiva que leva da imaginação à memória, os produtos da imaginação já teriam sido superados, as imagens já substituídas por nomes ou palavras. De modo que tomar como modelos línguas cujas bases estão exatamente naquilo que “(...) contradiz a necessidade fundamental da língua em geral, o nome (...)”<sup>552</sup> implicaria que tais nomes voltassem a tomar o lugar daquilo que eles já eram substitutos: da imagem.

A pretensão leibniziana de um simbolismo universal acabaria conduzindo, então, ao mesmo tempo e na mesma medida, a uma filosofia igualmente estática. Como sua língua supõe um número limitado de pensamentos, elementares e fixos, cujas inovações são extremamente pequenas e de difícil rearticulação com o todo da língua, a possibilidade de inventividade e reatualização das línguas seria levada a termo. Neste caso, frente ao surgimento de uma nova idéia, e por não encontrar um correspondente preciso dentro da própria língua, a língua universal teria que criar um novo símbolo para substituir esta idéia. Assim, a partir de Hegel, poder-se-ia indagar se o progresso e dinamicidade do pensamento, que acaba sempre modificando a natureza e a relação dos objetos do pensamento, conseguiriam ser acompanhados por esta escrita simbólica de característica universal?

A saída de Leibniz não é outra que a elaboração permanente de novos símbolos para adequar às novas relações de pensamento. Para solucionar este problema, ele sugere a criação de um dicionário a ser adotado na aprendizagem da nova língua. Só que, no entender de Rossi, isto acabaria gerando uma nova dificuldade. Para que o nome de cada objeto ou noção

---

partículas. Isto serviria antes de tudo para se comunicar facilmente com as nações distantes; se as introduzíssemos também entre nós, sem, contudo, renunciar à escritura comum, o uso desta maneira de escrever seria de grande utilidade para enriquecer a imaginação e para dar pensamentos menos verbais do que os que temos atualmente” (LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 119).

<sup>551</sup> ROSSI, *Clavis universalis*, p. 216.

<sup>552</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 459.

pudesse expressar a sua definição, de modo que os termos da língua artificial sejam convertidos em símbolos similares aos da língua de Adão<sup>553</sup>, seria necessário determinar os elementos primários e simples que compõem o alfabeto do pensamento. Mas, segundo ele, para se estabelecer este alfabeto, seria necessário um inventário de todos os conhecimentos humanos, uma enciclopédia que classificasse todas as noções em um único sistema, as quais pudessem ser reduzidas a um número limitado de categorias fundamentais.<sup>554</sup> O problema de Leibniz estaria justamente na defesa da existência de um alfabeto dos pensamentos humanos ou um catálogo das noções primitivas de cuja combinação poderiam surgir as idéias completas e, estas, facilmente substituídas por um signo convencional, isto é, um número. Neste sentido, a aposta de Leibniz estaria na substituição de conceitos e noções fundamentais por combinações de símbolos geométricos e através dos quais seriam expressas as relações e as combinações entre as idéias; isto, certamente, segundo regras adequadas.<sup>555</sup> Ou seja, se este sistema de símbolos ou língua universal teria a pretensão de representar diretamente os pensamentos e não as palavras, de modo que tais pensamentos pudessem ser compreendidos sem importar a língua em que se articulam, disso se pode presumir a inexistência de qualquer vínculo entre pensamento e linguagem. Aliás, Leibniz mesmo parece trazer esta idéia de que seria possível conhecer independentemente da linguagem: “se a linguagem fosse tão imperfeita que não houvesse os termos relativos *todo* e *parte*, não se poderia porventura conhecer que o corpo é maior do que o dedo?” e mais adiante complementa: “(...) bem vedes que ela não tem necessidade que os termos *todo* e *parte* se encontrem na linguagem daquele que fala”.<sup>556</sup> Para Hegel, não seria possível dissociar a noção sensível do significado da linguagem, uma vez que só se poderia chegar a tal noção de que o *corpo é maior que o dedo*,

<sup>553</sup> Divulgada pelo filósofo e místico alemão Jacob Boehme (1575-1624), o adâmico teria sido a língua instituída por Adão no paraíso terrestre, significando o poder de nomear enquanto decorrência da linguagem divina. O próprio Hegel escreve a respeito: “Adão deu nome a todas as coisas. Este é o direito soberano e primeira posição tomada da natureza inteira ou sua criação, ela mesma, partir do Espírito” (*Jenaer Realphilosophie*, p. 183). Mas o sentido que tem para Hegel é que, no nome, o ser empírico é suprimido. O ser concreto e existente torna-se um ser ideal, independente da coisa. Foi isto que fez Adão. O que não implica que o fundamento da linguagem esteja em nomear, porque o nome, como já foi destacado, é acidental.

<sup>554</sup> Cf. ROSSI, *Clavis universalis*, p. 218.

<sup>555</sup> ROSSI, *Clavis universalis*, p. 211. Eis o procedimento descrito por Rossi: “Para resolver o problema indicado é necessário distinguir as idéias simples e primitivas que podem ser indicadas com um signo convencional, neste caso, com um número. Os termos da primeira classe são: 1) o ponto; 2) o espaço; 3) o entre; 4) o contíguo; 5) o distante; 9) a parte; 10) o todo; 11) o mesmo; 12) o diverso; 13) o uno; 14) o número; 15) a pluralidade; 16) a distância; 17) o possível, etc. Combinando de dois em dois os termos da primeira classe (*com2natio*) se obtém o termo da segunda classe. Por exemplo, a quantidade (o número de partes) será representada pela fórmula  $14\tau\omega\nu 9$  (15). Mediante a combinação dos termos de três em três (*com3natio*) se obterão os termos da terceira classe; por exemplo: *intervallum* é 2.3.10, quer dizer, que o intervalo é o espaço (2) contendo em (3) um todo (10). E assim sucessivamente procedendo por *com4natio*, *com5natio*, etc. Para encontrar os predicados de determinado sujeito bastará subdividir um termo em seus fatores primários, determinando depois as possíveis combinações destes fatores” (p. 212).

<sup>556</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano II*, p. 162.

por exemplo, pela experiência e pela expressão desta sensação. Como seria possível certificar que *o corpo é maior que o dedo* sem saber o que é quantidade, medida, grandeza, todo, parte? Estes, são conceitos universais necessários à determinação de todo objeto e experiência, mas só o são pelo significado a eles implícito, de modo que, a despeito de Leibniz, para Hegel, todo acesso ao mundo se dá lingüisticamente.

A seguir, a crítica hegeliana ao método matemático leibniziano será acompanhada de perto. Apesar das pretensões de Leibniz de garantir o rigor do sistema matemático à linguagem filosófica, Hegel demonstrará a incapacidade de o pensamento especulativo alcançar precisão e clareza mediante uma linguagem artificialmente elaborada e pela determinação exata de uma rede de relações matemática e simbolicamente fixada, e sim, por uma linguagem capaz de manter a progressão e flexibilidade dialéticas do *logos* na expressão.

### 3.2.2. Os *logoi* diante do matematismo e do formalismo na linguagem filosófica

*“(...) é determinantemente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade, como a chamam, é diferente da natureza das verdades filosóficas”.*<sup>557</sup>

Qual é, exatamente, a diferença entre a matemática e a filosofia? Por que a *Lógica* não pode ser representada mediante o cálculo matemático como Hegel parece indicar? Ou ainda, por que Hegel não aceita que o rigor matemático seja capaz de livrar a linguagem e, com ela, o próprio pensamento filosófico de suas determinações contingentes, logo, de seus equívocos?

No Prefácio à *Fenomenologia do espírito*, a resposta hegeliana para tais perguntas surge clara como poucas vezes, distinguindo severamente as palavras (*Logoi*) dos números (*Mathemata*). Segundo ele, uma lógica orientada unicamente pela matemática seria incapaz de formular perguntas filosóficas devido ao modo estanque, fragmentário e exterior com que trata os problemas. Um resultado que seria imposto de fora sem qualquer vínculo com o conteúdo do objeto, não passando, segundo Hegel, de uma “unidade abstrata sem-vida”<sup>558</sup> da qual o Espírito não carece para conhecer. De modo que a proposta da língua universal leibniziana, baseada num modelo simbólico matemático, só poderia ter sido expressamente

<sup>557</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 41.

<sup>558</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 46.

desaprovada por Hegel. A sua excessiva paralisia e imobilidade impediriam a processualidade da dialética e, com ela, a possibilidade de consideração dos processos históricos.

Hegel alega que pelo fato de a matemática ter a grandeza e a igualdade como princípios ela não consta nem de uma relação conceitual, nem da passagem de um pensamento a outro, não chegando, por isso, a tocar a Coisa mesma.<sup>559</sup> Enquanto a expressão da filosofia seria idêntica ao conteúdo e desenvolvimento do objeto analisado, a matemática executaria uma reflexão exterior ao seu conteúdo, em que o Conceito é abandonado em favor do cálculo. Na verdade, Hegel jamais admitiria à filosofia a importação de uma linguagem de outra ciência, menos ainda de uma tal, como a matemática, que exige a fixação e redução do raciocínio ao cálculo e o descaso com a linguagem verbal. Para ele, isto demonstraria o equívoco do entendimento que acaba apartando a linguagem do pensamento e reduzindo o sentido das coisas (o qual a linguagem deveria expressar especulativamente) a símbolos manipulados exteriormente, sem quaisquer relações entre si, tampouco com as coisas às quais se referem. Disso, adverte Hegel, a linguagem filosófica não carece, à medida que o cálculo seria uma atividade capaz de ser efetuada por qualquer máquina<sup>560</sup>, por isso, também, jamais deveria ser recomendado à formulação e ensino da *Lógica*: “Esta recomendação, de que aos ignorantes se pode ensinar toda a *Lógica* de modo *mecânico*, por meio do cálculo, certamente é o pior que se pode dizer de uma invenção sobre a apresentação da ciência”.<sup>561</sup> Por mais que, na matemática, o empírico esteja ausente, ela continuaria a conservar o elemento externo do qual é símbolo: o número. De modo que Hegel só poderia considerar um desatino de Leibniz solucionar os problemas de ambigüidade e imprecisão da linguagem usando, no lugar de palavras, símbolos geométricos:

O tomar os números e as figuras geométricas como puros símbolos, tal como se fez a menos com o círculo, o triângulo, etc. (por exemplo, o círculo da eternidade, o triângulo da tri-unidade) é, por um lado, algo inocente, mas, por outro lado, é loucura supor que por este meio se expresse mais do que pode *conceber e expressar o pensamento*. Se em tais símbolos, como em outros, tivesse que *estar* uma sabedoria profunda, um profundo *significado* (...), então faz só o seguinte: trazer à luz a sabedoria que está só *ali dentro* e não só *nos* símbolos, senão *na* natureza e *no* Espírito. Nos símbolos a verdade está, todavia, *enturvessida* e *oculta* pelo elemento sensível e se volta perfeitamente manifesta à consciência só na forma do pensamento; o *significado* é só o pensamento mesmo.<sup>562</sup>

<sup>559</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 44.

<sup>560</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 249.

<sup>561</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 380.

<sup>562</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 248.

Só o pensamento seria capaz de expor um objeto como ele é em sua verdade, e a matemática, como já anunciada por Hegel, seria incompatível com o modo de ser especulativo do pensamento filosófico. Talvez a linguagem matemática evitasse a mobilidade dos significados das palavras de acordo com o contexto em que são enunciadas. O que, em boa medida, poderia até auxiliar a filosofia a não entrar em problemas cujas origens, muitas vezes, estão nas variações do sentido do próprio discurso filosófico. A dificuldade, porém, estaria na intenção leibniziana de introduzir uma linguagem inteiramente nova, como se o sentido daquela operante pudesse ser plenamente substituído ou ter imediatamente solucionado as suas incongruências. A aquisição do significado de uma palavra, para Hegel, seria parte da filosofia e não algo que se pudesse pressupor antes de se começar a filosofar, até porque os significados passados das palavras estariam envolvidos no significado atual. Hegelianamente pensando, se poderia dizer que Leibniz se deixou levar por demais pela força do entendimento, cuja convicção estaria na possibilidade de se retirar a linguagem da questão em análise, sem perceber que o problema, por ele próprio detectado, já estaria pleno de linguagem. Provavelmente por isso seria inútil, para Hegel, a introdução revolucionária de uma nova linguagem: ela já seria, ao mesmo tempo, um modelo de pensamento.

Uma proposta como a de Leibniz, em suma, seria inteiramente anti-dialética, contrária à toda idéia de devir e processualidade. Tanto que, na *Ciência da lógica*, a matemática vai sendo incorporada pela lógica da reflexão filosófica e não submetida a um formalismo abstrato. Graças à mobilidade do *logos*, a elaboração e desenvolvimento da *Lógica* vão aparecendo como o revés da fixidez matemática e da sensibilidade do símbolo. Diante do que substituir as palavras da linguagem por símbolos e aplicar exteriormente regras operatórias para alcançar com maior precisão a verdade do Conceito seria, nada mais nada menos, que decair do sentido à rigidez do significado. E como a palavra, para Hegel, “não existe sem a proposição da qual é o germe, e a proposição sem o conjunto das proposições que reconstitui esta totalidade como um resultado”,<sup>563</sup> o sentido é alcançado na totalidade da expressão. É o que mostra a tematização inicial da *Lógica* a respeito da categoria *ser*: isoladamente é uma palavra invariável, porém, suas determinações são definidas segundo as relações, conflituosas até, que esta palavra estabelece no interior da linguagem. E é esta capacidade relacional que faz de uma palavra um conceito e cada conceito passa a ganhar determinação de acordo com a rede de relações à qual está associado. Como há progressividade no desenvolvimento da *Lógica*, toda a vez que o jogo das relações é alterado, também se altera o sentido da

<sup>563</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 58.

determinação cuja fixação torna-se sempre provisória. Esta vaguidade dos conceitos, a circunstância de que possam esferas de aplicação tão diversas, não deve ser vista negativamente em Hegel. Já o inverso disso, sim, uma intervenção matemática na linguagem filosófica, só tenderia à manipulação tautológica do conteúdo das proposições. Em virtude das regras preestabelecidas, ficariam sempre conservadas a fixidez e a invariabilidade de seu conteúdo, razão pela qual qualquer combinação efetuada nada acrescentaria àquelas das quais partiu.<sup>564</sup> Processualidade, movimento, dinamicidade, flexibilidade, ritmo, desenvolvimento, estes conceitos aplicados à linguagem e ao pensamento perderiam o sentido. O conteúdo passaria a ser enunciado por uma operação meramente formal, nada mais que uma reflexão estranha e exteriormente imposta ao conteúdo.

Desse modo aplicar o simbolismo matemático e, portanto, a formalização lógica ao discurso filosófico implicaria na subversão da própria concepção hegeliana de filosofia na sua incansável busca pelo sentido. O que não significa que ele não seja alcançável. Ele é reiteradamente fixado, só que apenas temporariamente, porque a imanência do movimento dialético logo leva a uma outra instância, conjugada por novos elementos e articulados por novas relações, pelo que um novo sentido é configurado.<sup>565</sup> E, assim, o que poderia ser entendido como um resultado ou um fim, na filosofia hegeliana não passa de um meio. No caso da matemática, o problema estaria em que sequer ela chega a ser momento do resultado, inclusive as etapas do seu desenvolvimento, logo, também, as proposições, nada têm a ver uma com as outras: “(...) em cada uma delas é possível parar, a seguinte recomeça tudo por si, sem que a primeira se movesse até a outra e sem que, desse modo, surgisse uma conexão necessária através da natureza da Coisa mesma”.<sup>566</sup> A relação que a matemática estabeleceria entre as partes surgiria estranha ao conteúdo do que ela apresenta, o método seria alheio. Ao término, só permaneceria um resultado vazio, já que de sua gênese e de seu processo nada constariam neste resultado. Disto restaria apenas uma necessidade estabelecida pelo sujeito demonstrador e um processo distinto de seu objeto, ou seja, o movimento não seria o do objeto mesmo. Mas, segundo Hegel, na filosofia não poderiam ser aplicadas determinações externas ao conteúdo, precisamente porque estas determinações e, também, o seu sentido, seriam dadas num devir. Isto impossibilitaria a enunciação de um objeto desprovido de sentido, cuja totalidade seria engendrada na mediação da linguagem, no devir dialético.

<sup>564</sup> Cf. HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 61.

<sup>565</sup> Obviamente, esta processualidade é mantida no percurso. O problema encontra-se quando o sentido alcança a sua completude e aquele movimento pleno de dinamicidade e complexo de relações entrega-se ao silêncio.

<sup>566</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 44.

É em função deste devir que Hegel acaba ironizando todo o modo de formalismo: “(...) uma tabela semelhante a um esqueleto com cartõezinhos colados ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém; ela é tão clara quanto um e outro: como, lá, no esqueleto, a carne e o sangue foram retirados dos ossos; aqui, como nas latas estão escondidas coisas sem vida, também a essência viva da Coisa está abandonada ou escondida”.<sup>567</sup> A mesma crítica ao *esquema sem vida* ao qual estaria reduzida a filosofia kantiana, Hegel dirige ao suposto esquemático da língua universal de Leibniz:

(...) se as fórmulas matemáticas significam pensamentos e diferenças de conceitos, este seu significado muito antes tem que ser declarado, determinado e justificado primeiramente na filosofia (...). A mera aplicação destas fórmulas tomadas de empréstimo é, ademais, um procedimento extrínseco; à aplicação mesma teria que preceder uma consciência tanto acerca de seu valor como de seu significado. Mas uma consciência tal pode dar a ela só a consideração pensante, não a autoridade destas [fórmulas] a partir da matemática.<sup>568</sup>

A ação do entendimento de tabelar, segundo Hegel, desconheceria a necessidade do Conceito, não fazendo mais que apenas indicar o conteúdo, sem mostrá-lo em sua verdade. Quer dizer, ela não conseguiria apresentar o movimento da coisa segundo sua lógica interna, nem o modo como se configura o sentido do discurso acerca dela. O que explicaria, de acordo com Lauener, o fato de Hegel evitar qualquer tipo de formalização lingüística: “Pois na filosofia não existem problemas que aí estejam, nus, além da expressão lingüística. Por isso, ele se recusa em preferir algum formalismo na linguagem humana, já que, com isso, é impossível de captar a realidade”.<sup>569</sup> Se a filosofia lida com problemas, inevitavelmente submersos na linguagem, como ela poderia pretender referir-se às coisas mediante um método que é a sua antítese por excelência, ou ainda, mediante uma proposta que não permite aquela fluidez necessária à plena realização de seu desenvolvimento e sua expressão? Esta seria a proposta da filosofia hegeliana: encontrar no ser imediato a lógica que lhe é imanente e propor a dialética especulativa não como um método externo aplicado de fora pelo sujeito ao objeto, mas como uma reflexão interna à coisa. Aliás, é por causa desta conservação de toda reminiscência e desta hipótese de que nada poderia ser pensado sem relação e coerência consigo mesmo e com o todo, que o sentido seria produzido. Nas palavras de Hyppolite “é o ser mesmo que se estabelece e se diz através do discurso, e as formas deste discurso devem

<sup>567</sup> HEGEL, *Phänomenologie...*, p. 50.

<sup>568</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 248.

<sup>569</sup> LAUENER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 12.

considerar-se em seu sentido e não isolar-se como regras formais exteriores ao seu conteúdo”.<sup>570</sup>

Então, enquanto na filosofia hegeliana haveria coincidência entre o conteúdo da coisa e a sua expressão, na matemática, esta diferença persistiria sem possibilidade de solução, visto que sua apresentação mostrar-se-ia sempre como uma imposição estranha à verdade do objeto. Por isso Hegel se negou a formalizar a *Lógica*: a Idéia não poderia ser articulada e apresentada mediante um pensamento conservador de uma coesão interna tão rígida que, em seu percurso, não se deixasse dialetizar.

### 3.2.3. A supremacia do método dialético

Hegel acusa a demasiada ambigüidade e polissemia do símbolo hieroglífico e chinês, também critica a excessiva abstração e fixidez da álgebra, do modelo matemático leibniziano; em contrapartida, demonstra preferência pela língua fonética-alfabética, ou seja, pela palavra, cuja precisão não chega a ser aquela da obstinação matemática, nem a liberdade a se perder naquela ambigüidade da qual, outrora, o símbolo fora acusado. Em vista disso, não se pode concordar com Adorno quando acusa Hegel de ter desafiado “(...) paradoxalmente o princípio da fixidez, sem o qual, em geral, não existe nada lingüístico”.<sup>571</sup> A questão é muito mais complexa, pois a fixidez existe em Hegel, só que ela é provisória. E a palavra teria se adequado bem a tais características, surgindo, para Hegel, como o ponto mediano entre a excessiva mobilidade do símbolo imagético e a fixidez do símbolo numérico, proporcionando, com isso, uma linguagem dinâmica, precisa e objetiva ao mesmo tempo. Características, inclusive, semelhantes as que Hegel procurou atribuir à sua própria filosofia a fim de garantir clareza e determinação sem comprometer a volubilidade necessária à sua progressão.

Como a insistência de Hegel sempre foi no desenvolvimento processual de sua filosofia, no que tange à análise das línguas, Hegel mostrou um Espírito a demorar-se pouco no nível da intuição sensível e sequer por muito tempo regular-se por imagens exteriores: o símbolo logo se tornou signo. Esta foi, exatamente, a acusação hegeliana à forma da linguagem dos egípcios e dos chineses os quais não teriam chegado a promover a passagem necessária do símbolo ao signo, razão pela qual, também, o projeto leibniziano só poderia ter surgido como um retrocesso ao propor o símbolo numérico como elemento lingüístico

<sup>570</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 63.

<sup>571</sup> ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 155.



universal. A palavra, por seu turno, que não porta mais a arbitrariedade do signo nem a precisão e fixidez do significado, desloca-se para a mobilidade complexa do sentido, onde tais palavras não têm qualquer importância numa significação isolada, mas tão-somente em relação umas com as outras. Novas relações, então, são exigidas pelo fluxo dialético, implicando igualmente numa reelaboração do sentido. E mais: nenhuma palavra ou expressão é abandonada, suspendida ou excluída. Em nenhum momento, como já se viu, Hegel desejou uma linguagem restrita em termos de expressões, mesmo na *Lógica*. Para ele, um idioma deve comportar variedades de expressões, de recursos lingüísticos para expressar o pensamento. Tanto é que, contrariamente a Leibniz que pretendeu elaborar sinônimos com exatidão, Hegel foi completamente avesso a tal iniciativa, promovendo, conforme Inwood, “(...) uma campanha de implacável dessinonimização”,<sup>572</sup> associando-os a uma “vã superficialidade da linguagem”.<sup>573</sup> Para Hegel, os sinônimos sugerem que os sentidos dos conceitos são fixos, ao passo que ele os considera como necessariamente sujeitos à mudança de acordo com a relação que estabelecem com outros conceitos. Hegel, por tal razão, evita usar uma palavra com o mesmo sentido no transcurso de sua obra ou mesmo num texto. A preservação de termos diversos, embora aparentemente iguais, possibilitaria a Hegel fazer mínimas distinções de sentido, exatamente o que lhe interessa.<sup>574</sup> Daí a sua hesitação em recorrer à etimologia de uma palavra: “(...) a etimologia só lhe interessa”, explica Inwood, “quando indica uma potencialidade – potencialidade que quer desenvolver mais por razões filosóficas do que etimológicas”.<sup>575</sup> Ou seja, pelo fato de a palavra conservar um sentido de cada momento por ela percorrido, o seu sentido mais original não seria superior ao atual, o qual, por sua vez, seria até mais complexo, pois conservaria em si todos aqueles sentidos determinados na história de seu percurso. “Hegel”, neste caso, conforme Inwood, “concebe-se mais como alguém que está desenvolvendo e aperfeiçoando a língua do que como alguém que lhe procura restaurar os primórdios”.<sup>576</sup> Razão pela qual Bourassa se equivocou ao afirmar que Hegel “vê imperfeição nas variações do sentido das palavras”.<sup>577</sup> Ao contrário, é a possibilidade desta variação do sentido, característica da língua fonética-alfabética e que o modelo formal tende a liquidar, que interessa a Hegel. A dialética não permite que o Conceito

<sup>572</sup> INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 24.

<sup>573</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 407.

<sup>574</sup> Nesse caso, Hegel freqüentemente usa expressões de origem latina cuja tradução teria, supostamente, o mesmo significado que a expressão alemã, mas o faz, justamente para diferenciar o seu sentido. Por exemplo, *Realität* e *Wirklichkeit*, para distinguir o que é *real* do que é *efetivo*; *Objekt* e *Gegenstand*, para distinguir *objeto real* de *objeto do conhecimento*.

<sup>575</sup> INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 24.

<sup>576</sup> INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 27.

<sup>577</sup> BOURASSA, “Du signe à l’articulation”. In LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 192.

tenha um significado definido e definitivo com a coisa. Obviamente que o sentido de uma palavra, em termos, é fixado pelo significado a fim de que se possa referir-se à coisa e alcançar inteligibilidade no discurso e no diálogo; mas, em parte, é volátil, pois o Conceito só é apreendido em sua plenitude mediante a incansável redefinição dos significados. O próprio Conceito é este movimento.

Hegel, então, nem quer unir-se à imediatez da sensação, nem à arbitrariedade do significado de meros nomes destinados a substituir as coisas, tampouco à exatidão imóvel das fórmulas matemáticas. A linguagem hegeliana prefere unir-se aos *logoi*, às palavras, a uma linguagem flexível e espontaneamente exercida. Flexível, porque dialética, ou seja, processual e relacional. Espontânea, porque necessária e não arbitrária. Exatamente isto é que é curioso. Porque se todo o desenvolvimento lógico, que conduz a linguagem e o sistema a uma superação dos dados da sensibilidade com vistas ao pensamento puro, onde todo e qualquer vestígio de contingência é solapado pela força do pensamento incondicionado, Hegel deveria ter optado pela formalização matemática do pensamento e dispensado radicalmente a palavra de sua *Lógica*. Mas ele não o fez. Aliás, se o tivesse feito tudo seria mais fácil: poder-se-ia, então, simplesmente acusar Hegel de ter levado ao extremo a racionalização e auto-supressão de seu sistema, sem a necessidade de se fazer qualquer concessão. Viu-se, porém, que toda forma de formalismo e esquematismo é completamente abandonada por Hegel, bem como qualquer simbolismo ou matematismo aplicados à filosofia, dada a sua incompatibilidade com o desenvolvimento do Conceito. Em outras palavras, por mais que pareçam estar mais afastados do vínculo com o sensível e do risco de se deixarem subverter por ambigüidades, contingências e casualidades, os esquemas, as formas numéricas, a álgebra, a aritmética, estão submetidos ao desenvolvimento lógico e não o inverso, não passando, pois, de momentos a serem incorporados e superados pela dialeticidade do Conceito. Assim, se Inwood está correto em afirmar que “a interligação de conceitos num sistema, e assim das palavras que os expressam, é a função central do método dialético de Hegel”,<sup>578</sup> então, a linguagem surgiria imanente a esta dialeticidade e a *Lógica* como o processo de auto-explicitação desse método.

### 3.3. Dialética e linguagem

O grande erro do projeto leibniziano, segundo Hegel, não estaria somente em seu apoio nos hieróglifos egípcios, mas em seu método. A formulação de seu projeto a partir da

<sup>578</sup> INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 25.

análise prévia de representações, por meio de figuras espaciais, estaria orientada analiticamente. E o problema do conhecimento analítico, para Hegel, é que ele tem uma comunicação imediata, na qual a determinação do Conceito ainda está marcada por um caráter receptivo. Quer dizer, parte de determinações dadas e daí deriva analiticamente, ao passo que o caminho hegeliano é inverso: é sintético *a priori*. Ele supõe a unidade das determinações do Conceito e não a sua separação, partindo de um pressuposto lógico categorial ao qual vão sendo acrescidas categorias numa articulação e progressão necessária e que provaria, no final, a necessidade daquele pressuposto. A indubitabilidade do princípio, portanto, não seria dada no começo, mas no fim, justamente devido ao caráter crítico-especulativo da dialética<sup>579</sup> que tornaria compatíveis o pensamento dedutivo (que, a princípio, exige a invariância semântica dos termos no momento da dedução) com a mobilidade do sentido das palavras segundo a associação que estabelecem no contexto. Então, apesar da potência do *a priori*, a verdade necessária seria relativa com o sistema que a sustenta, isto é, as condições para determinada necessidade, muito embora em todas as instâncias haveria momentos em que a necessidade nunca é relativizada, como a idéia da ontologia relacional, por exemplo.

E é, nesse sentido, que Hegel conceberia a síntese *a priori* como um sistema autoexpositivo: na *Lógica*, onde o método se desenvolve e se expressa, acaba ocorrendo “(...) o imbricamento de ontologia e crítica do conhecimento no *medium* da linguagem”.<sup>580</sup> Devido a este enlace, segundo Aquino, é que a dialética pode se explicitar como método. O que não é diferente para Gadamer. Segundo ele, o conceito de expressão deve ser entendido como um processo ontológico, pois a expressão não é um advento exclusivo do arbítrio subjetivo, mas é definidor da essência da dialética e do próprio Espírito especulativo. Um Espírito que só ganha efetividade quando alcança expressão<sup>581</sup> e uma expressão que só é legítima no seio da *Lógica*, quer dizer, na exposição categorial que apresenta o movimento do Conceito. Diante disso, dois pontos importantes, mencionados por Hegel no Prefácio e na Introdução à *Lógica*, devem ser analisados: de um lado, o condicionamento histórico e lingüístico das categorias e, de outro, o processo de sua determinação em meio à dialeticidade do método.

---

<sup>579</sup> “A dimensão crítica da dialética representa apenas o primeiro passo, capaz de pôr em questão a pretensão de validade de cada categoria, retirando-as da sua condição de meramente dadas ou pressupostas pelo pensamento, e ao mesmo tempo iniciar a exposição de seu vínculo de condicionamento mútuo. À dimensão especulativa cabe superar efetivamente os impasses do pensar do entendimento, conciliando as determinações opostas em uma categoria mais abrangente com caráter sintético” (*As sementes da dúvida*, p. 172).

<sup>580</sup> AQUINO, “Signo e linguagem em Hegel”. In: *Filosofia Unisinos*, p. 136.

<sup>581</sup> Cf. GADAMER, *La dialectica de Hegel*, 47.

### 3.3.1. A prefiguração histórica e lingüística das categorias

A *Ciência da lógica* trata da lógica da formação da consciência como ciência, formação esta, na *Fenomenologia do espírito*, apresentada segundo sua experiência e desenvolvimento fenomênico e onde as categorias estão presentes implicitamente. Na *Lógica*, se trata de colocar tais categorias como conceitos em si mesmos diante da consciência, além disso, observar as inúmeras funções que elas assumem nas frases. Este é o ofício da *Lógica* e seu objeto é o pensamento e as regras do pensar. Um pensamento que pensa as formas e determinações necessárias à sua própria constituição e desenvolvimento e a partir do qual o mundo das coisas existentes é deduzido. Tais formas são aquilo que Hegel denomina *categorias lógicas* e sem as quais não só a exposição da *Lógica* seria impossível, mas não se poderia falar em razão objetiva, posto que tais categorias não pertencem apenas às determinações do pensamento. Simon, por isso, define categoria como “(...) formas de conectar conceitos em frases que pretendem para si validade objetiva”.<sup>582</sup> Quer dizer, as categorias estariam ligadas a uma certa perspectiva, ou abordagem gramatical, que explicitaria a logicidade da coisa. Portanto, além de serem momentos constitutivos da Idéia, elas também constituem, ontologicamente, a essência do ser em geral, o que, segundo Luft, não significa que sejam “(...) coisas no mundo, muito menos entidades transcendentais ao mundo”, mas porque expressam “em seus nexos a Idéia enquanto *estrutura lógico-ontológica* ínsita em todas as coisas como sua lei ordenadora”.<sup>583</sup> Elas não são apenas conceitos abstratos, nem apenas palavras do vocabulário de uma língua, mas, juntas, configuram, no plano ontológico, a causa objetiva da existência dos entes sensíveis e, no plano epistemológico, o fundamento da verdade e da certeza absoluta. Razão pela qual Gadamer diz que “as categorias tampouco são meras determinações formais dos enunciados ou do pensar, senão que, pelo contrário, albergam a pretensão de captar a ordem do ser na forma dos enunciados”.<sup>584</sup> Quer dizer, como a Razão, presente tanto no pensamento quanto no ser, é um suposto não intuível, mas explicitável, as categorias surgem como formas lingüisticamente articuladas a permitir a plena explicitação tanto de um objeto empiricamente assumido quanto do Absoluto. Enquanto momentos, porém, conforme diz Hegel ao término da Introdução à *Enciclopédia*, elas não expressam o Absoluto imediatamente, “(...) pois somente o *todo* da ciência é a apresentação

<sup>582</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 241.

<sup>583</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 127.

<sup>584</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 84.

da Idéia (...)”.<sup>585</sup> Exatamente no que estaria o vínculo das categorias lógicas com a linguagem: cada uma delas reivindica isoladamente para si a pretensão de dizer o Absoluto, mas não consegue. Somente a conjugação da contribuição de todas elas é capaz dessa expressão. Por isso as categorias devem ser expostas uma a uma e testadas nesta sua pretensão<sup>586</sup> e só depois o verdadeiro Absoluto dar-se-ia a conhecer. Na verdade, onde uma é possível todas são, mas, na elocução lingüística, só uma pode ser tematizada por vez. Isso não acaba mostrando justamente a incapacidade das categorias, e da própria linguagem, de dizer o Absoluto? Sim e não. Sim, se tais categorias forem tomadas isoladamente, quando mostrariam a sua inconsistência e incompletude, e se a linguagem for tomada apenas como produtora de unilateralidade, capaz de acompanhar e expressar apenas o momento. E não, se o Absoluto for visto como resultado, quando cada categoria tiver dado a sua contribuição e a linguagem tiver mostrado a sua capacidade de conservar, pela reminiscência, a série do processo.<sup>587</sup>

Mas como ainda não se pode, tampouco se pretende, decidir pelo *sim* ou pelo *não*, deve-se destacar que é justamente este caráter ambíguo, característico de uma filosofia dialética, que torna a *Lógica* hegeliana construtiva e crítica ao mesmo tempo. Ou seja, como o Absoluto, de início, está suposto, mas ainda não explicitado,<sup>588</sup> o procedimento da *Lógica* mostra-se, aqui, Conforme Bubner, semelhante ao da *Fenomenologia*: “em ambos os casos se trata de provar a falta de qualquer tipo de base que existe nas reivindicações das posturas unilaterais à totalidade”.<sup>589</sup> Isto explicaria o fato de a *Lógica*, apesar de se pretender autocondicionada, parte de um pressuposto: porque o Absoluto não está apresentado de saída. Por tal razão é que a resposta à pergunta que categorias são estas e de onde são retiradas?, no Prefácio à segunda edição da *Lógica*, Hegel indica ser da história da filosofia e da linguagem.

<sup>585</sup> HEGEL, *Enzyklopädie*, § 18.

<sup>586</sup> Diante disso Oliveira pergunta-se: “Como se sabe que, nesse processo de exposição categorial, se chega a uma conclusão?” (*Para além da fragmentação*, p. 225). Para ele, como o método se dá por negação, não seria possível saber exatamente se a última categoria é de fato a última, pois ela poderia conter uma contradição a ser descoberta somente mais tarde.

<sup>587</sup> Uma solução para isso, Hegel parece ter encontrado no início da Doutrina da Essência, quando diz que “a linguagem encontrou, no verbo ser, a essência no tempo passado” (*Logik II*, p. 13.). Ou seja, no verbo, a linguagem ofereceria a si mesma a possibilidade de recordar o passado, numa reflexão dirigida ao ser puro, sem significado, para mostrar que o ser como essência, como aquilo que determina o presente sem estar nele, só existe na qualidade desta transição. Mas como o ser é pensado sem significação e é só reflexão de si, um momento da essência ficaria sempre oculto.

<sup>588</sup> Hegel admite a pressuposição, mas vai dizer que este pressuposto será suspenso criticamente, problematizado. Com esta estrutura ele tem a fundamentação última, o Saber Absoluto, e inclui o elemento crítico no sistema através da negação dialética, coisa que, segundo Luft, Hegel não chegou a realizar (Cf. *As sementes da dúvida*). Na verdade, este dualismo entre o condicionado e o incondicionado, que em Hegel se especifica no problema entre o Lógico e Real, preocupou quase todo o idealismo e parece ter ficado sem resposta satisfatória, porque negar a fundamentação última, no tempo de Hegel, significava negar a filosofia como saber *a priori*, por conseguinte, abandoná-lo às ciências particulares.

<sup>589</sup> BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, p. 203.

Ao afirmar a necessidade de se expor de forma imanente e filosófica o reino do pensamento, Hegel explica que tal iniciativa deve partir “(...) do material adquirido que consiste nas formas conhecidas do pensamento (...)”.<sup>590</sup> Com isso, ele estaria fazendo o reconhecimento da tradição filosófica e admitindo a impossibilidade do uso de outras formas de pensamento que não aquelas já conhecidas pela história da filosofia.<sup>591</sup> Estas formas lógicas são necessárias e indispensáveis à elaboração de sua Ciência, a qual, justamente por não poder partir de categorias derivadas empiricamente, nem o método determinar *a priori* o curso a ser seguido, é por Hegel principiada com base na história da filosofia. Não, porém, uma “(...) história da filosofia onde a idéia absoluta se dispersa no tempo”.<sup>592</sup> Quer dizer, a proposta de Hegel é a de conciliar o ponto de vista histórico e sistemático – algo que foi, reconhecidamente, uma das inovações da filosofia hegeliana. Mas, apesar desse traço histórico das categorias, disso não se pode inferir que a *Ciência da lógica* seja ela mesma histórica. Ela não só não lida com elementos de propriedade objetiva, do mundo de objetos, como também renega os de ordem subjetiva, na qual os desejos e os impulsos estão em saliência e o objeto, por isso, além de ser sempre visto parcialmente, é colocado como regra dos conceitos. Para Hegel, justamente “purificar estas categorias que atuam somente de maneira instintiva, como impulsos (...) é a tarefa mais alta da Lógica”.<sup>593</sup> Então, se, por um lado, Hegel insiste na necessidade de que as categorias sejam expostas e submetidas à análise, a fim de que não permaneçam determinadas apenas historicamente ou passem pelo pensamento apenas de modo inconsciente, por outro, ele quer o fazer num diálogo profundo com toda a tradição filosófica. Quer dizer, assim como Hegel não aceita um ponto de partida dogmático e arbitrariamente instituído para a exposição do pensamento puro da *Lógica* e assume o condicionamento categorial, ele também aposta neste pensamento como aquele que, pela reflexão, torna-se absoluto e incondicionado. O que acaba gerando uma imprecisão na posição dos próprios comentadores. Adorno, por exemplo, reconhece o esforço de Hegel em conciliar o momento histórico com o lógico,<sup>594</sup> mas pelo fato de a história estar ligada à

<sup>590</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 19.

<sup>591</sup> “A intenção do autor”, explica Luft, “é avaliar, dessa forma, as pretensões de todos os sistemas filosóficos metafísicos da tradição, que instituíam uma ou outra categoria como fundamento último de todo o conhecimento verdadeiro acerca do mundo: ‘ser’ é pretendida como categoria básica (ou princípio) por Parmênides, ‘devir’ por Heráclito, ‘substância’ por Espinosa, e assim por diante” (*As sementes da dívida*, p. 159).

<sup>592</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 207.

<sup>593</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 27.

<sup>594</sup> ADORNO, *Tres estudos sobre Hegel*, p. 162. Um esforço que pode ser verificado especialmente nesta passagem da *Filosofia do Direito*: “Considerar as determinações jurídicas no seu surgimento e desenvolvimento que *aparece no tempo*, este esforço *puramente histórico*, assim como considerar o conhecimento da sua coerência inteligível do ponto de vista do entendimento, a qual provém da comparação dessas com as situações jurídicas já aí-presentes, tem o seu mérito e a sua valia na sua esfera própria, e não se relaciona coma consideração filosófica, na medida em que, com efeito, o desenvolvimento a partir de razões históricas não se

empiricidade do mundo, ao outro do Espírito, ela teria surgido negativamente na dialética hegeliana, devendo ser superada pelo próprio processo de espiritualização. E Wieland, por um lado, admite, como Adorno, que Hegel encontrou o caminho da *Lógica* no percurso da história da filosofia, mas que “nisso, nenhuma historicização da *Lógica* estaria implicada”;<sup>595</sup> por outro lado, destaca que, nem por isso, a *Lógica* nasce sobre um processo de abstração ao qual o material histórico tenha sido subjugado.

Diante de tamanha ambigüidade, tanto de Hegel quanto de seus estudiosos, parece plausível aceitar a intemporalidade da *Lógica*, mas não os seus pressupostos e seu ponto de partida. Quer dizer, a possibilidade expositiva da *Lógica* precisa considerar as categorias como já, em parte, determinadas pela história da filosofia, do contrário o seu início seria arbitrário, coisa inadmissível para Hegel. O mesmo argumento vale para a aceitação hegeliana da condicionalidade lingüística das categorias, que viria explicar o motivo pelo qual ele também não optou por uma linguagem elaborada abstrata e artificialmente. Não apenas porque, segundo ele, “a filosofia não precisa em geral nenhuma terminologia especial (...)”,<sup>596</sup> mas porque a bagagem semântica que cada categoria porta não poderia ser abandonada ao se começar a filosofar, uma vez que todo raciocínio filosófico só se dá na pressuposição de tal bagagem.<sup>597</sup> E, de fato, é exatamente isto o que Hegel anuncia no Prefácio à segunda edição da *Lógica*: “As formas do pensamento estão, antes de tudo, expostas e assentadas na *linguagem* do homem”.<sup>598</sup> Na Ciência da lógica da *Enciclopédia* Hegel escreve na mesma direção: “Acredita-se habitualmente que o Absoluto deve ser situado muito além; mas ele é justamente o de todo presente, que nós enquanto pensantes, mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações de pensamento estão depositadas, sobretudo, na *linguagem* (...)”.<sup>599</sup> A determinação histórica e lingüística das categorias andam juntas e mostram, juntas, que a intenção hegeliana de captar o movimento espontâneo e processual da Idéia não poderia abrir mão deste suposto. E mais: que o uso de uma palavra não é arbitrário e que “os conceitos da *Lógica*”, conforme Bubner, “não flutuam livremente em um céu platônico de idéias, já que sua base é a história do pensamento”.<sup>600</sup>

---

confunde com o desenvolvimento a partir do Conceito, e a explicação e a justificação históricas não alcançam o significado de uma justificação *válida em si e por si*” (§ 3).

<sup>595</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 208.

<sup>596</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 21.

<sup>597</sup> A já mencionada crítica hegeliana a Kant, que teria acreditado poder conhecer *antes que se conheça ou a nadar antes de arriscar-se na água* (Cf. *Enciclopédia*, §10), surge, aqui, novamente ilustrativa.

<sup>598</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 20.

<sup>599</sup> HEGEL, *Enzyklopädie...*, adendo ao § 24.

<sup>600</sup> BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, p. 200.

Wieland, nesse sentido, chama novamente a atenção para a complexidade da relação entre linguagem e *Lógica* que, de um lado, mostraria uma *Lógica* que deve ser independente da positividade de uma linguagem fática e, de outro, uma *Lógica* que, nem por isso, deve ser concebida como um processo de abstração a partir da linguagem natural, indicando a gênese formal das categorias.<sup>601</sup> O problema, para o comentador, estaria justamente no fato de que a *Lógica* não tem outra saída senão manifestar-se numa linguagem fática, o que acaba gerando uma nova tensão, pois tal linguagem nem pode vir em auxílio à sua compreensão, nem determinadas expressões se oferecer à abordagem das categorias lógicas, como se uma análise da linguagem enquanto linguagem pudesse substituir a *Lógica*. Ou seja, Wieland estaria se posicionando contra uma possível linguagem instrumental em Hegel e, por conseguinte, à pretensão de uma filosofia da linguagem enquanto análise da linguagem, porque “a linguagem pura enquanto tal permanece estéril se nenhum ponto de vista é dado a partir do qual ela é perquirida e analisada”.<sup>602</sup> Gadamer, então, vê uma saída para a *Lógica* de Hegel: “(...) para realizar-se a si mesma a *Lógica* não tem outro remédio que usar de antemão e pressupor as categorias da reflexão que logo pretenderá deduzir dialeticamente (...)”.<sup>603</sup> Apesar de pretender superar aquela pressuposição, Gadamer viu, em Hegel, um empenho em acompanhar a derivação histórica dos conceitos, enquanto só são o que são segundo a função que desempenham e que é movida pelo *instinto lógico da linguagem*. Sua interpretação é a de que a *Lógica* teria surgido como uma espécie de desdobramento histórico, conseqüente à lingüisticidade humana. Mas aquele *instinto lógico* não indicaria justamente o inverso, ou seja, que a logicidade seria anterior e condicionante da própria linguagem? Hegel escreve:

Em nossos dias nunca se recordará tanto que o homem se distingue dos animais pelo pensamento. Em tudo aquilo que se converte em algo interior, principalmente na representação, no que faz *seu*, tem penetrado a linguagem; e o que ele converte em linguagem e com ela se exterioriza, contém escondida, mesclada ou elaborada uma categoria; tão natural é a ele o Lógico, ou mais que isso, tão próprio é de sua *natureza* mesma.<sup>604</sup>

É devido à presença desta lógica natural na linguagem que a dedução dialética das categorias ganha sentido, isto é, quando Hegel as atribui uma origem histórica e mostra que os conceitos só são em sua função. “Disso”, diz Gadamer, “Hegel é bem consciente”, de modo que, para ele, “tampouco o conceito é um instrumento de nosso pensamento, senão que antes é nosso pensamento que tem de segui-lo e que descobre a prefiguração do mesmo na lógica

<sup>601</sup> Cf. WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 206.

<sup>602</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, (hrgs), *Seminar*, p. 206.

<sup>603</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 100.

<sup>604</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 20.



natural da linguagem”.<sup>605</sup> Mas há uma progressão imanente dos conceitos na *Lógica*, guiada, ao que parece, por esta lógica da linguagem. Então, pergunta-se, agora, com Gadamer: a expressão “natureza lógica” não implicaria uma tendência inconsciente e inevitável na direção de um fim?<sup>606</sup> Ou seja, isto não apontaria a uma determinada direção e a uma lógica que condiciona e modela a linguagem a seu favor?

Essa questão parece conduzir a duas interpretações não propriamente excludentes entre si: ou este *instinto lógico* da linguagem, no qual estaria apoiada a progressão imanente dos conceitos, mostraria uma tendência inconsciente e infalível na direção de um fim,<sup>607</sup> ou uma linguagem que não está em defasagem com a exigência lógica, logo, inteiramente capaz de expressar o Absoluto. Sabe-se que a filosofia hegeliana é movida por um *télos*, quer se chame de Bem, Razão, Lógico ou Absoluto; sabe-se também que esta direção conta com a linguagem como seu elemento mediador, por isso, também constituída do elemento lógico, até porque a objetividade das categorias, das determinações lógicas, implica a sua participação inclusive na estrutura gramatical de uma língua. Ou seja, todo objeto pensado e todo o meio pelo qual ele é expresso seriam atravessados por determinações lógicas, que fazem o objeto ser o que é e possibilitam a sua compreensibilidade lingüística. O que significaria a aceitação dessa logicidade como inerente tanto à esfera lógica, quanto à real e à lingüística, por conseguinte, uma *Lógica* que se expressaria por uma linguagem igualmente lógica.

Por causa desse impasse gerado no começo da *Lógica*, especialmente quanto à pressuposição categorial, lingüística e historicamente condicionada, deve-se verificar como Hegel procede na tematização e ressignificação de tais categorias no seio da *Lógica* e como a linguagem surge em meio a este percurso em direção à completa determinação do Absoluto.

### 3.3.2. O aspecto lingüístico do começo de toda determinação

A exigência de incondicionalidade da *Lógica* poderia sugerir a idéia de imediação se o pensamento mais simples que a compõe já não fosse um pensamento.<sup>608</sup> Neste sentido, o termo imediatidade, imediação, imediato, surgiria como uma espécie de instrumento para o acesso à verdade, ou seja, justamente ao seu oposto, a mediação. Em Hegel, nada há que já não esteja inserido num processo de mediação, razão pela qual não aceita um começo

<sup>605</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 101.

<sup>606</sup> Cf. GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 98.

<sup>607</sup> Cf. GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 98.

<sup>608</sup> Cf. HENRICH, *Hegel en su contexto*, p. 63.

absoluto: “(...) nada pode ter um começo, tanto se existe como se não existe; pois se existe não começa primeiramente, mas se não existe, também não começa”.<sup>609</sup> O problema do começo, particularmente referido ao começo das ciências, tomou profundamente a atenção de Hegel e foi um dos pontos mais importantes discutidos logo nas primeiras páginas da *Ciência da Lógica*. Quando, nela, segundo Simon, Hegel coloca a pergunta sobre o começo das ciências, argumentando que a filosofia não pode começar sem pré-conceitos e pré-juízos, ele estaria promovendo um avanço com respeito ao conceito da lógica tradicional,<sup>610</sup> e defendendo, conforme Luft, que “(...) nenhuma das nossas pressuposições pode estar imune à crítica”.<sup>611</sup> Nenhum começo consegue ser puro, vazio. Ele sempre traz algo de anteriormente determinado, porque todo pensar possui, por sua natureza, traços conceituais. Neste sentido, a insistência de Hegel no começo da *Lógica*, a partir do ser puro e imediato, teria a intenção de mostrar que, pela possibilidade desta afirmação, ele já seria determinado, o que mostraria a negatividade implícita neste ser puro<sup>612</sup>.

Então, por mais que se leve em conta a obstinação hegeliana em eliminar toda e qualquer determinação exterior à *Lógica* e liquidar com a idéia da pressuposição injustificável nas ciências, como condicionamentos extrínsecos ao pensamento, sabe-se que ele mesmo tinha em mente a inevitabilidade da pressuposição. Por isso mesmo é que Hegel não parte de um ponto neutro. Ele dá como definido o conceito da ciência, possivelmente por já ter sido deduzido da *Fenomenologia*. Assim, o pensamento, aqui tomado como começo, é o pensar em si e para si mesmo, conforme Hegel, o reino do pensamento puro: “(...) a verdade como ela está em e para si mesma, sem envoltura. Por isso, se pode afirmar que este conteúdo é a apresentação de Deus como ele está em seu ser eterno, antes da criação da natureza e de um Espírito finito”.<sup>613</sup> Nas palavras de Hyppolite, trata-se da “história eterna do ser”,<sup>614</sup> que “(...) pressupõe sempre já a linguagem, na qual o pensar tem seu próprio assentamento”<sup>615</sup> e cuja objetividade é alcançada plenamente no Conceito. Quer dizer, a experiência deste pensar especulativo se produz antes de se compreender o sentido determinado. Mas *antes*, não em sentido temporal, e sim como condição de possibilidade do sentido, o qual só é apreendido no

<sup>609</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 110.

<sup>610</sup> Cf. SIMON, “In Namen denken”. In: LINDORFER (hrsgs), *Hegel: Zur Sprache*, p. 33.

<sup>611</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 64.

<sup>612</sup> Trata-se da dialética do fundante e do fundado que define a circularidade do sistema hegeliano, de modo que “abrir uma exceção”, como diz Cirne Lima, “exatamente para o primeiro fundante é inconcebível, pois toda a série de razões fundantes anteriores só se fundamentaria em algo determinado unicamente pela negação: o infundado” (*Sobre a contradição*, p. 48).

<sup>613</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 44.

<sup>614</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 207.

<sup>615</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 102.

meio lingüístico.<sup>616</sup> Daí porque, na Doutrina do Conceito<sup>617</sup>, Hegel fala no *Verbo originário* enquanto *manifestação*.<sup>618</sup> é o verbo no infinitivo, a palavra em seu eterno acontecimento.

Para Hegel, portanto, pelo fato de serem tomados como começo, tanto mediação como imediação só podem ser considerados unilateralmente. A exigência de um começo não é despropositada, mas é ilusória quando pretende ser absoluta, como se fosse possível distinguir um imediato originário sem que ele já fosse também mediação. Kaufmann defende que, por isso, “a primeira antinomia de que se ocupa a *Lógica* não é a do ser e o nada, que constitui o tema do primeiro capítulo, senão a do imediato e o mediato (...)”.<sup>619</sup> O ponto de partida com o ser puro pretende ser começo, mas, em sua tematização, está implícito o saber do ser, pressuposto no começo e posto no final. No início, Hegel se esforça em livrá-lo de toda determinação, da mediação que já está presente em sua origem. Ele quer pensá-lo como vazio de conteúdo, uma forma pura, um começo simples, para ver o que dele advém: de um ser livre de todo predicado, então, surge o nada. A resistência hegeliana em determinar um começo, portanto, é o que o conduz à oscilação entre um começo imediato e mediato. Ele sabe que o saber construído fenomenologicamente não pode ser ignorado. Mas também sabe que o ser puro do começo exige uma certa purificação daquilo que se possa determinar como ser. Na verdade, Hegel quer fazer a experiência de tentar pensar o ser sem qualquer determinação, ainda que isso seja impossível, precisamente, porque, no fundo, ele está convicto, conforme Hyppolite, que “não há pensamento vazio; todo pensamento de si é ao mesmo tempo um pensamento do ser, assim como todo pensamento do ser é um pensamento de si. O pensamento, ainda que quisesse, não pode escapar do ser”.<sup>620</sup> Aliás, é isso que Hegel quer mostrar: que o ser só se determina frente a um outro, de modo que o absolutamente indeterminado sequer é possível de ser apreendido.

<sup>616</sup> No problema do começo posto por Hegel, Croce vê uma visível arbitrariedade, de modo que também o prosseguimento seria, no sentido da seqüência das categorias as quais não se pode deduzir logicamente, arbitrário (*O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, p. 96-102). Em parte, Croce tem razão, porque todo ponto de partida, para Hegel, é contingente e não absoluto. Mesmo a *Lógica* estaria situada como momento cujo fim é englobar e provar como necessidade.

<sup>617</sup> Hegel divide a *Lógica* em uma *Lógica do Ser* em que o pensamento puro, como unidade de pensamento e ser, é imediato e o universal é ainda abstrato e geral; uma *Lógica da Essência*, em que surge uma distinção ainda implícita no ser e onde as categorias são, pois, dualidades, antíteses explícitas; e uma *Lógica do Conceito*, em que surgem triplicidades em que as contradições entre o essencial e o inessencial são superadas na síntese.

<sup>618</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 560. “A *Lógica* apresenta, por isso, o automovimento da Idéia Absoluta apenas como o *Verbo* originário que é uma exteriorização, mas uma tal que, como exterior, imediatamente desaparece de novo enquanto ela é; a Idéia, por isso, só chega a *perceber-se* nesta autodeterminação, ela é no *pensamento puro*, onde a diferença, pois, ainda não é e permanece um *ser-outro*, senão que é completamente transparente a si mesma”.

<sup>619</sup> KAUFMANN, *Hegel*, p. 195.

<sup>620</sup> HYPOLITE, *Logique et existence*, p. 167.

Diante disso, entende-se a sua crítica a Fichte, que teria querido começar a filosofia com um *tiro de pistola*,<sup>621</sup> isto é, do nada só se pode passar a algo. Por isso Hegel equipara ser e nada: o ser puro é indizível, somente passa a ser enquanto nada, o que já é uma determinação. No nível da linguagem, implica que a palavra “ser” recebe seu significado “em virtude da negação”.<sup>622</sup> Segundo Simon, a sua indeterminação seria o começo do pensar, porque é o começo da articulação lingüística, ou seja, representaria o pólo oposto com relação ao qual todo o ser determinado adquire significado. Toda intervenção lingüística, tal como Hegel mostrou na certeza sensível, implica na afirmação do ser, na sua atualização; mesmo quando negado. É isto o que mostra a passagem do ser ao nada, a qual, para Gadamer, tampouco se pode chamar de passagem, porque o que Hegel quer mostrar é justamente que eles não são nem tão somente ser, nem tão-somente nada, mas já devir.<sup>623</sup> O sentido daí apreendido é o resultado de um comportamento negativo com respeito à imediação, a partir do que a indeterminação só existe como oposição dialética ao determinado, sem este contraponto não haveria processualidade.

Em geral, toda esta questão do começo da *Lógica* vem mostrar que, em Hegel, nada pode ser afirmado definitivamente como puramente indeterminado. Mesmo quando se pretende afirmar pura e simplesmente “ser”, logo se é levado ao “nada”, depois, do “nada” ao “devir”. Por isso não apenas não há começo, mas a tentativa de absolutizar as categorias torna-se vã. Quando se diz, por exemplo, que o “Absoluto é ser”, “nada”, ou “devir”, chega-se a um impasse lógico-lingüístico: “o nada, tomado em sua imediatidade, mostra-se como *essente*; pois, segundo sua natureza, é a mesma enquanto o ser. O nada é pensado, representado, dele se fala, portanto, ele *é*; o nada tem seu ser no pensar, no representar, no falar, etc. Mas este ser se acha igualmente também diferenciado do nada (...)”.<sup>624</sup> Ao ser dito, o absolutamente indeterminado perde logo este seu caráter. Mesmo o “nada” que, segundo os antigos não pode ser dito nem predicado, Hegel o submete à expressão, o aborda como necessário e não como ausência de determinação: o “nada” também é, é “ser”. Por isso, também, não obstante o esforço do pensamento em livrar completamente a categoria ser de seus predicados e de sua determinação, ela já surge minimamente determinada. Do contrário, não haveria movimento, pois nada poderia surgir de um impensado e inexprimível absoluto, tampouco ser apreendido como totalidade em uma única e primeira determinação.

<sup>621</sup> Cf. HEGEL, *Logik I*, p. 65.

<sup>622</sup> SIMON, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 218.

<sup>623</sup> Cf. GADAMER, “Die Idee der Hegelschen Logik”. In: *Gesammelte Werke*, v 3. p. 78.

<sup>624</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 107.

Para Hegel, cada determinação tem um limite e todo conceito é somente uma determinação unilateral.<sup>625</sup> Ou seja, todo momento exposto na *Lógica* pretende responder plenamente à pergunta: *o que é o Absoluto?* E, ao dar a resposta, acaba sempre expressando mais do que aquilo que pretendia, mas, enquanto momento, expressando sempre menos do que em verdade é, ficando sempre aquém do sentido pleno. A razão para este impasse é que o sentido só é apreendido em relação conceitual, conectado ao que Bubner denomina *modelo semântico*.<sup>626</sup> O padrão do movimento dialético é dado por estas relações e testes conceituais, em que a reivindicação da totalidade por parte de cada conceito é incompatível entre si. “Cada categoria”, conforme Luft, “insere-se harmonicamente em um campo semântico determinado, formando uma relação de oposição com um dado termo, acrescida de uma reação de inclusão de ambas as categorias iniciais em um conceito de ordem superior”.<sup>627</sup> O que estaria implícito, aqui, é a idéia segunda a qual o sentido pleno nunca é antecipado e é encontrado apenas no final, quando todo o sistema categorial tiver sido exposto em sua articulação perfeita. Exposição esta na qual a linguagem surge decisiva: tanto na posição hegeliana em favor da pressuposição categorial, quanto no processo de determinação promovido pelo próprio filosofar, indispensáveis à articulação do sistema lógico. Mas a contradição inerente ao processo de determinação não seria justamente a prova de que a linguagem só alcança a unilateralidade na expressão do sentido ou do Absoluto?

### 3.4. Entre a palavra e o Conceito: o *logos*

Até o momento foram destacadas e tematizadas inúmeras questões mediante as quais se acreditou traçar um caminho para compreensão da linguagem no sistema. Especificamente com respeito à *Ciência da lógica*, o condicionamento lingüístico categorial e a inevitabilidade da determinação mostraram-se indispensáveis a tal intento. Elas acabaram ressaltando a

<sup>625</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 285.

<sup>626</sup> O *modelo semântico* indicado por Hegel foi considerado por Bubner uma das maiores contribuições do seu projeto: “o modelo semântico teria que explicar consistentemente a pluralidade de conceitos que surgem um do outro de tal forma que nenhum conceito individual possa compreender-se sem os outros e todos tomem seu lugar determinado no sistema do todo” (p. 201). Mediante este modelo, segundo Bubner, cada conteúdo das categorias é analisado e interpretado segundo o seu significado. À semelhança de Bubner, Henrich entende a mudança das categorias a partir de seu significado: “(...) podemos chamar ‘deslocamento de significado’ toda determinação de um significado. Temos um deslocamento de significado quando um conceito não pode seguir-se utilizando a mesma maneira que antes. Isto sucede também quando um significado se determina ulteriormente só em relação com outros. Porque pode pensar-se casos nos quais o conceito pudesse utilizar-se em uma forma que resulta incompatível com os outros elementos significativos que se o agregam nessa ulterior determinação” (*Hegel en su contexto*, p. 179).

<sup>627</sup> LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 129.

associação entre palavra e Conceito suposta por Hegel, mas em meio a uma abordagem, ainda que necessária, demasiadamente pontual se considerado o sentido geral da linguagem ainda a ser apreendido. A idéia hegeliana de *logos*, neste caso, deve ser elucidativa.

Hegel aponta para duas definições de *logos*; apesar da sutil diferença, ambas expressamente ligadas à linguagem: nas *Preleções sobre a história da filosofia*, escreve que “*Logos* é mais determinado que palavra. Ela é a bela ambigüidade da palavra grega – razão e ao mesmo tempo linguagem”<sup>628</sup>; e na *Filosofia Real*, “*Logos*: razão, essência da coisa e discurso, coisa e dito, categoria”.<sup>629</sup> No primeiro caso, encontra-se uma definição mais geral, menos preocupada em associar-se a terminologias objetivamente ligadas ao sistema, seja ao âmbito lógico seja ao fenomenológico. Nele, além disso, Hegel toma o *logos* como algo mais abrangente que linguagem, aliás, mais que a própria Razão; como pensamento em geral, o universal diante da singularidade dos objetos e da intuição e da representação<sup>630</sup>, portanto, como a associação entre ambos. No segundo, Hegel mantém *logos* como unidade de palavra e Razão, de coisa e linguagem, mas a vincula muito mais à lingüisticidade inerente à coisa, como a possibilidade a ela subjacente de expressão, por isso, muito mais associada ao nível lógico: “o *logos*”, diz ele, “é o que menos deve ser excluído da Ciência da lógica”.<sup>631</sup> Isto porque a linguagem, a dizibilidade, é inerente às coisas, ela não pertence apenas à ordem subjetiva. Se não fosse tal idéia Hegel jamais poderia estar certo da veracidade do discurso filosófico, ou seja, de que o que ela expressa da coisa corresponde absolutamente ao que ela é.

*Logos* surge, portanto, como uma espécie de espinha dorsal do sistema, de modo que nenhum ponto de vista do sistema de filosofia pode ser bem entendido sem que se considere a *aprioridade* do *logos* e, conjunta e indissociavelmente, a sua compreensibilidade, a sua racionalidade objetiva. Devido a isto surge necessário distinguir-se o sentido deste termo empregado por Hegel, cujo conceito de Lógico e de sua filosofia especulativa teriam recebido profunda influência da filosofia heraclítica.<sup>632</sup> E situar com precisão a anamnese hegeliana do

<sup>628</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie III*, p. 106.

<sup>629</sup> HEGEL, *Realphilosophie*, p. 183.

<sup>630</sup> Cf. HEGEL, *Logik I*, p. 29.

<sup>631</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 30.

<sup>632</sup> Quanto à concepção heraclítica, do qual Hegel afirma ter recebido profunda influência (*Geschichte der Philosophie III*, p. 320), pode-se destacar os seguintes sentidos de *logos* e que estaria em ligação com idéia hegeliana de Lógico: *logos* como princípio ordenador imanente a tudo; *logos* como unidade entre subjetividade e objetividade; *logos* como devir, processualidade e movimento. Hegel, além de ter apelado ao *logos* como princípio ordenador do universo, usou este termo para indicar também os modos de manifestação humana no mundo, no sentido de que o homem, enquanto ser pensante, participa do *logos* e o expressa. Em *Heráclito: a origem do pensamento ocidental*, Heidegger, porém, mostra-se contrário à interpretação de Hegel com respeito aos escritos de Heráclito. Ele argumenta que Hegel não teria compreendido profundamente o seu pensamento, subvertendo-o, inclusive, quando no uso das idéias do pensador grego para a construção de sua metafísica. E o

pensamento de Heráclito, implica reconhecer também a presença viva do Espírito do passado helênico, como movimento inaugural de toda filosofia ocidental, em sua filosofia.

#### 3.4.1. O Lógico: o *logos* heraclítico na filosofia hegeliana

O início da filosofia teria surgido com o espanto diante da ordenação do cosmos, diante da harmonia pela qual o mundo, em sua multiplicidade quase caótica, se manifestava. E a preocupação dos gregos era justamente tentar explicar esta inteligibilidade e ordenação inerente ao real, esta lógica do mundo.<sup>633</sup> Ou seja, todo o empenho grego movimentou-se na busca da unidade ordenadora, que, na concepção daqueles pensadores, encontrava-se como substrato mantenedor do equilíbrio das visíveis manifestações do mundo. Encontrar tal substrato significava encontrar, igualmente, a possibilidade explicativa do universo. O anseio era o de poder compreender e explicar esta sua capacidade de conservação e ordenação sem subordiná-lo subjetivamente. Gadamer esclarece que, como a palavra grega *teoria* significava o aspecto propriamente humano de seu aparecer no mundo, capaz de uma intuição pura do universo, o homem não poderia ser visto senão participante dos acontecimentos reais do mundo, de sua racionalidade.<sup>634</sup> A partir do que ele mesmo conclui: “A grandeza de Hegel consiste em que aceitou este caminho dos gregos, não como um caminho falso, frente ao da autodeterminação moderna, mas como um aspecto que corresponde ao ser mesmo. A grandiosa contribuição de sua lógica consiste em haver reconhecido, na dimensão do lógico, este fundamento que suporta e reúne o exposto”.<sup>635</sup> Hegel, segundo ele, teria incorporado profundamente o significado do *logos* grego no conceito de Lógico, dando continuidade à antiga pretensão de pensar a ambivalência do *logos* como princípio de ordem do ser e do pensar, *logos* em sua manifestação objetiva e subjetiva.

---

que estaria por detrás desta crítica é a compreensão do que divergiria Heráclito de Hegel: diante da possibilidade e da efetividade, a opção de Hegel pela segunda. Heidegger teria adotado a posição de Heráclito e assumido um pensamento que se quer sempre aberto, sempre possível, diferentemente de Hegel para quem o saber filosófico pretende-se absoluto. Diante do que Stein pergunta: “uma posição que se expõe em sua efetividade, fundamenta ela sua possibilidade?” (*A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 11), indicando o equívoco de Hegel em identificar verdade e método em sua filosofia, tornando-a, com isso, absoluta.

<sup>633</sup> “Este é o início da filosofia grega e ocidental: o estabelecimento da ordem que regula a totalidade que aparece, percebendo-a como um substrato que permanece o mesmo em meio à multiplicidade das suas manifestações, a procura por solução quanto à percepção do conflito entre o permanente e o provisório, o universal e o particular, e o espantar da dúvida quanto ao invisível, do medo quanto ao imprevisto, da indeterminidade quanto à imprevisibilidade, pela unidade visível e amiga da água” (SCHNEIDER, “O todo e a parte”. In: *Conhecimento e política*, p. 36).

<sup>634</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 23.

<sup>635</sup> GADAMER, *La dialectica de Hegel*, p. 23.

Nisso, pode-se encontrar uma das elaborações hegelianas mais importantes e que diverge sobremaneira da lógica de seu tempo: a fusão entre lógica objetiva e subjetiva. “A corajosa tese de Hegel”, afirma Gadamer, “consistia, precisamente, em afirmar que, apesar de tudo, mantinha-se e manifestava-se, na história humana, uma razão similar à que estava presente na natureza”.<sup>636</sup> O conceito chave para se entender este idealismo hegeliano é, justamente, o de Lógico: a força participativa da Razão, o princípio ordenador que traz manifesto em si, por competência auto-explicativa, a lógica inerente a todas as coisas. Trata-se da concepção hegeliana que defende que os conceitos, o juízo, a dialética, ou seja, as formas constitutivas da lógica subjetiva, compõem tanto a estrutura das coisas do mundo quanto a do pensamento formulado acerca delas. De modo que o homem, enquanto ser pensante e existencialmente presente no mundo, participaria do *logos* e estaria apto a explicá-lo pelas mesmas condições que o possibilitam reconhecer a si próprio nesse universo lógico do qual faz parte. Isto faz do *logos* não apenas princípio ordenador do todo, mas a própria possibilidade de sua explicitação, porque, como totalidade, ele mesmo se tornaria meio à compreensão de si. Não haveria um elemento externo ao qual ele pudesse recorrer.<sup>637</sup>

Assim, em meio a este saber grego que se constituiu em torno do *logos* não se poderia esquecer da figura de Heráclito, que teria sido um dos seus idealizados e formuladores mais importantes. O filósofo pré-socrático via o mundo como uma totalidade ordenada e compreensível. Acreditava que por detrás do aparente desacordo e contraposições entre as coisas havia uma lei reguladora, uma regra, um *logos* presente em absolutamente tudo, indistintamente.<sup>638</sup> No que seria possível reconhecer a presença da concepção heraclítica na filosofia hegeliana. É o próprio Hegel quem afirma: “Aqui nós vemos terra: não há nenhuma frase de Heráclito que eu não incorporei em minha Lógica”.<sup>639</sup> Não apenas o *logos* de Heráclito, mas todo o seu pensamento teve forte influência na filosofia hegeliana. Para ambos, o universo seria governado por uma lei capaz de reunir os singulares, os diferentes, e dar unidade coerente àquilo que aparece como confuso e divergente. O universo, portanto, seria Uno, regido por um elemento essencial que tocaria todas as coisas: o *logos*, ou Lógico, para falar mais exatamente com Hegel: uma manifestação eterna do cosmos em sua infinita harmonia e devir. Na idéia grega de *logos*, portanto, Hegel teria visto a possibilidade de não apenas poder vislumbrar os pensamentos puros, mas de pensar que o mundo só pode ser

<sup>636</sup> GADAMER, *A razão na época da ciência*, p. 38.

<sup>637</sup> O que ajuda a compreender por que a separação entre sujeito e *Lógica* surge tão complexa.

<sup>638</sup> A respeito do jogo dialético entre opostos e a unidade a ele subjacente, ver capítulos 5, 6 e 7 de *O logos heraclítico*, de Damião Berge.

<sup>639</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, p. 320.



compreendido mediante a passagem do subjetivo ao objetivo e vice-versa, ou seja, a idéia de devir em unidade. E teria sido Heráclito quem pensou o devir em sua forma mais dinâmica, distanciando-se largamente dos eleatas para os quais apenas o ser é. Ele foi, para Hegel, o primeiro a dizer “a palavra profunda: ‘O ser não é mais que o não-ser’. O ser equivale ao não-ser ou ser e nada são o mesmo”.<sup>640</sup> Hegel teria visto na idéia de devir heraclítica a confirmação da coexistência e interdependência entre ser e nada. Ao opor-se ao ser fixo de Parmênides, para o qual “só o ser é, e o nada não é em absoluto”,<sup>641</sup> Hegel defende a importância da intuição de Heráclito em ter destacado o conceito de devir contra aquela abstração simples e unilateral de Parmênides, dizendo que “(...) o ser é tampouco como o nada, ou também: tudo *flui*, quer dizer: tudo é *devir*”.<sup>642</sup> Toda a oposição ou tensão, para Heráclito e Hegel, é profícua<sup>643</sup>, pois gera equilíbrio do cosmos, além de movimento e dinamicidade. Por isso, Heráclito diz que “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”,<sup>644</sup> porque o rio em movimento nunca é o mesmo. Aliás, não apenas o rio, mas também aquele que adentra o rio, visto que a experiência da imersão o modifica: “descemos e não descemos no mesmo rio, somos e não somos”.<sup>645</sup> Foi justamente esta negatividade inerente a tudo que Hegel admirou em Heráclito e a constatou como elemento fundamental no conceito da filosofia: “em Heráclito, o momento da negatividade é imanente; disso trata o conceito de toda a filosofia”.<sup>646</sup>

Todos os aspectos aqui mencionados a respeito do *logos* heraclítico (a objetividade do *logos*, a união entre opostos, a supremacia do pensamento, a idéia de movimento e devir) compõem, conforme explicitado pelo próprio Hegel, o motor e a alma de sua filosofia, a dialética: “Heráclito capta o Absoluto como dialética (...), a dialética como princípio, é o processo necessário que realizou Heráclito”.<sup>647</sup> Hegel tem em conta, a idéia fundamental que perfaz o conceito de *logos*: a dialética entre o uno e a díade, cujas instâncias constituem, juntas, tanto o mundo ideal quanto o mundo empírico e foram unilateralmente absolutizadas pelas filosofias precedentes. A cooperação destes dois princípios, a sua identidade e relação,

<sup>640</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*. p. 323.

<sup>641</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 84.

<sup>642</sup> HEGEL, *Logik I*, p. 84.

<sup>643</sup> Quanto a isso, Heráclito apresenta inúmeros aforismos: “Eles não compreendem como, separando-se, podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira” (*Fragmento 51*); “O frio torna-se quente, o quente frio, o úmido seco e o seco úmido” (*Fragmento 126*); “Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa; vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente” (*Fragmento 41*); “Tudo se faz por contraste, da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia” (*Fragmento 8*).

<sup>644</sup> HERÁCLITO, *Fragmento 91*.

<sup>645</sup> HERÁCLITO, *Fragmento 49a*.

<sup>646</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, p. 326.

<sup>647</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, p. 319.

constituem, em Hegel, a estrutura última da realidade e aquilo que o une a Heráclito, ou seja, o princípio especulativo. A verdade daí extraída é a de que o mundo é complexo, de que todas as coisas estão interligadas, de sorte que o caminho da recordação de uma seria o caminho da recordação de todas as outras. O *logos*, assim, seria o pensamento que apreende todas as determinações enquanto momentos de um único Conceito.

Diante de tudo isso, se Launer está certo de que a “a filosofia hegeliana é a filosofia do Absoluto que enquanto *logos* consta apenas na linguagem”,<sup>648</sup> então a verdade do *logos* só vem apresentar-se inteligivelmente e em caráter auto-explicativo na linguagem. Ele prossegue: “A filosofia pôs-se a tarefa de expressar o ser em conceitos, o que ela somente consegue quando *fala*. (...) O *compreender-se-a-si-mesmo e expressar-se da realidade constitui o conceito ou o sentido, que são imanentes ao Saber Absoluto*. Portanto, Hegel entende, finalmente, como linguagem humana a reflexão em si do ser idêntica ao *logos*, e nós a encontramos, como anteriormente foi mencionada, enquanto *medium* da dialética”.<sup>649</sup> O *logos* como razão e linguagem seria o pensamento ganhando sentido pelo seu movimento imanente à totalidade e pela expressão plena dessa complexidade. A recusa dessa idéia implicaria em admitir algo a-ser-dito, conseqüentemente, uma instância para além da linguagem e da Razão, uma incompletude do *logos*. Dito isto, então, poder-se-ia afirmar que o sistema hegeliano teria alcançado a sua máxima expressão a ponto de a linguagem tudo ter apresentado, não deixando coisa ou momento algum inexprimível?

---

<sup>648</sup> LAUNER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 9.

<sup>649</sup> LAUNER, *Die Sprache in der Philosophie Hegels*, p. 9.

#### 4. LINGUAGEM E SISTEMA

O sistema teria chegado à sua completude, supostamente absoluto em seu desenvolvimento, configuração e expressividade. O mesmo valendo para a *Lógica*, por mais que ela não tenha sido tematizada em sua totalidade. Um empreendimento desnecessário, visto que a exposição que segue ao ser indeterminado do começo, pela consequência lógica de seu desdobramento, apresenta o ser Absoluto do final e toda a pressuposição assumida no seu ponto de partida é deduzida no percurso, ou seja, posta pela própria *Lógica*. Com isso, a pretensão hegeliana de fazer dela sistema da ciência alcança efetividade.<sup>650</sup>

Hegel sempre soube que nenhum sistema da ciência está livre de pressupostos. E talvez soubesse, também, que o desenvolvimento crítico do qual este sistema parte surge dogmático no final. Teria sido este o caminho hegeliano? Hegel, inicialmente, pressupõe tanto o Saber Absoluto quanto a Idéia Absoluta, mas quer testá-los, pô-los à prova sistematicamente e, assim, encontrá-los em sua incondicionalidade no resultado. O que, segundo Schnädelbach, é de se esperar, posto que “Hegel só tem por científico o saber que pertence a um sistema absoluto”.<sup>651</sup> A dificuldade estaria em se pensar a linguagem como esta pressuposição, a qual teria sido assumida pela *Lógica*, com todas as características que marcam uma linguagem finita e ordinária, mas destinada a ser incorporada e desfeita enquanto pressuposto.<sup>652</sup>

---

<sup>650</sup> Sabe-se que, para todo o Idealismo Alemão, a filosofia era concebida como ciência. Não, porém, ciência como sinônimo de conhecimento exposto e acabado, mas como pensamento especulativo. Ademais, por ter a si mesma por objeto, a filosofia era entendida como reflexão transcendental, pensamento do pensamento, quer dizer, o saber da lógica inerente a tudo, capaz de fundamentar não apenas a si mesma, mas todo conhecimento. Para Hegel, a verdade da filosofia está em ser percurso, mas ela deve apresentar-se como verdade, justamente o que a coloca como base de toda e qualquer ciência. Por isso, a pergunta que a filosofia sempre se coloca é pelo universal e a pergunta hegeliana nesta direção é de como se chega a este princípio universalíssimo.

<sup>651</sup> SCHNÄDELBACH, *Filosofia en Alemanha: 1831-1933*, p. 19.

<sup>652</sup> Sobre o problema da posição e da pressuposição cf. Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*. Luft propõe como solução justamente esta dialética da pressuposição e da posição. Segundo ele, a *Lógica* parte de pressupostos, mas que devem ser postos, no final, pela própria Idéia (Cf. *As sementes da dívida*, pp. 171-174).

#### 4.1. O problema da pressuposição lingüística

Um dos maiores méritos de Hegel foi ter colocado em questão a pressuposição implícita aos discursos filosóficos. Isto ele denunciou na *Fenomenologia*, onde, além de provar que nenhuma filosofia se erige livre de pressupostos, ele mostrou seu desprezo por toda e qualquer concepção que conceba a Razão ou o Absoluto como uma obscuridade impenetrável, concebendo que o pensamento só alcança a si mesmo na expressão. A recusa dessa posição, pensando com Hegel, significaria o abandono do projeto de sistema e da própria filosofia especulativa, pois que jamais se chegaria a saber o que é o Absoluto, mesmo considerando-se a possibilidade de sua exposição apenas parcial. Na verdade, nunca se chegaria a saber o quanto dele está expresso, nem o quê ficou encoberto, quando, então, ele deixaria de ser, por princípio, um sistema Absoluto. Mas, como ao invés de apenas supor o Absoluto, Hegel quis mostrar a possibilidade de conhecê-lo e justificá-lo, a linguagem não poderia ser pensada senão em estreita articulação com ele. E, nisso, a filosofia hegeliana tem seu mais profundo interesse: o conhecimento da inteligibilidade de toda a realidade em todas as figurações. Assim se apresentou a *Fenomenologia*, como um discurso sobre a experiência do Espírito até o Saber Absoluto; e assim se mostrou a *Ciência da lógica*, enquanto a explicação da logicidade subjacente àquele percurso fenomenológico, ou seja, da Razão ou Absoluto. Em ambas, a linguagem se mostrou em pressuposição e em atividade. Na *Lógica*, porém, com um problema: a *Lógica* pode aceitar e aceita pressupostos, sejam eles históricos ou lingüísticos, mas, para expor-se como pensamento puro, deve liberar-se deles. Como, pergunta-se, se ela expõe-se em sua completude até o fim? Seria a linguagem o último elemento pressuposto a ser deduzido na *Lógica*? Mas se é assim, isto significa que a linguagem é exterior à *Lógica*?

Deve-se destacar, primeiramente, que a mencionada inteligibilidade absoluta só encontra respaldo devido à ontologia incorporada ao sistema de filosofia. Toda a teoria hegeliana sobre a linguagem só pode ser formulada se a estrutura lógica fundamental do seu referente for considerada, visto que a lingüisticidade não é exclusiva da ordem subjetiva, mas também participa do mundo objetivo. Esta dizibilidade inerente a todas as esferas e a todas as coisas significa que uma proposição só pode dizer um determinado estado de coisas se supõe uma estrutura comum com o que ela exprime. Sem levar em conta tal idéia, em Hegel, jamais se chegaria a saber se que aquilo que é expresso da coisa corresponde absolutamente ao que ela efetivamente é. Por causa desse vínculo da estrutura ontológica com a linguagem, surge

equivocada a idéia de Löwith segunda a qual “a linguagem é, para Hegel, sobretudo, justamente por isso, essencialmente ‘sinal’, porque ela é Espírito subjetivo e, como tal, livre da mera existência positiva”.<sup>653</sup> Assim, a linguagem seria reduzida a momento e a instrumento, e não faria parte da possibilidade expressiva da própria coisa, ou seja, a sua inteligibilidade. Além disso, o signo só pode considera-se inerente à linguagem e não um esquema seu condicionante dela, inclusive porque a univocidade, o entendimento das palavras em seu significado, pressupõe a articulação do signo a um sistema, ao todo da linguagem, e não o inverso, a linguagem ao signo. Mas exatamente esta concepção de linguagem, que Hegel parece ter incorporado, é que gera o problema: por não ser momento do sistema, nem instrumento temporário, Hegel a determinou como elemento participante de todas as instâncias do sistema, indiscriminadamente e indiferenciadamente, inclusive na *Lógica*. Só que se, de um lado, ela é mantida por Hegel como indispensável à exposição da própria *Lógica*, apesar de sua finitude; por outro, o Absoluto que ali se expõe, o faz para si mesmo, portanto, prescindiria de linguagem, ainda mais de uma linguagem marcada contingentemente: “O Absoluto, como este movimento da exposição que se dirige a si mesmo, como *modo e maneira* que é sua absoluta identidade consigo mesmo, é exteriorização não de um interior, nem frente a um outro, senão só como absoluto manifestar-se para si mesmo; e assim é *efetividade*”.<sup>654</sup>

Primeiramente, é preciso verificar as implicações dessa pressuposição lingüística à *Lógica*, em especial quanto à conservação de uma única linguagem empregada nos diversos níveis do sistema. A mais importante consequência, já superficialmente destacada em capítulos anteriores, é a redução da descontinuidade do sistema hegeliano, particularmente, entre a *Fenomenologia* e a *Lógica*. A tese desta assimetria é defendida por Luft e Fulda. O primeiro, aponta para uma espécie de déficit da *Fenomenologia* com relação à *Lógica*, uma incapacidade de seu resultado ser assumido inteiramente como pressuposto da *Lógica* por ser fruto de relações fortemente marcadas pelo contingente e relativo.<sup>655</sup> E o segundo, devido à ambígua posição da *Fenomenologia* no sistema, que ora surge como pressuposto da *Lógica*, ora, particularmente na *Enciclopédia*, como momento do Espírito Subjetivo, vê a necessidade de se percorrer o saber fenomênico para a plena construção do sistema, mas não como um momento imanente a ele. Isto liquidaria com a absolutidade da Idéia que inicia e termina com

<sup>653</sup> LÖWITH, “Hegel und die Sprache”. In: *Sämtliche Schriften*, p. 390.

<sup>654</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 194.

<sup>655</sup> Cf. LUFT, *As sementes da dúvida*, p. 176.

a *Lógica*.<sup>656</sup> Ou seja, a *Fenomenologia*, para Fulda, teria que ser considerada, como externa ao sistema,<sup>657</sup> o que Punte considera a liquidação de sua absolutidade e incondicionalidade. Ele propõe, no lugar disso, uma co-originariedade entre *Lógica*, *Fenomenologia* e *Noologia* (Espírito Subjetivo),<sup>658</sup> perguntando-se pela possibilidade de se ler na estrutura da *Lógica* a estrutura do Absoluto e na estrutura do Absoluto a estrutura do Espírito Subjetivo.<sup>659</sup> Esta co-originariedade seria devedora de uma estrutura lógica, uma identidade unificadora de tais esferas, que seria o próprio Conceito.<sup>660</sup>

Nenhuma das duas teses podem ser prontamente contestadas. Porque, não obstante as pressuposições assumidas por Hegel na *Lógica*, mesmo que constem de determinações contingentes, elas necessariamente devem ser superadas e incorporadas pela *Lógica*, postas por ela. De outro lado, se Hegel pretendeu um sistema em unidade, seria conseqüente a adoção de um único princípio nas três instâncias do sistema. A linguagem, decerto, não é este elemento, mas se considerada como participante permanente em todos os momentos do sistema, aquele desnível entre *Fenomenologia* e *Lógica* não seria insuperável. Ele seria amenizado pelo caráter intermediário e, em parte, indiferenciado da linguagem que atuaria em ambos os níveis de igual forma, embora, não com o mesmo sentido. Quer dizer, o recurso lingüístico seria o mesmo, a diferença dar-se-ia nos modos diversos de manifestação e função da linguagem finita, por exemplo: representativamente, no nível fenomênico, e conceitualmente, no nível lógico. O que não chega a resolver o problema, porque o sentido desta linguagem do Conceito, que, na *Lógica*, teria ocupado o lugar da linguagem representativa, do mundo vivido, é apresentado sob a mesma forma. Wieland pergunta-se se a anulação destas discrepâncias do sistema não poderia se dar mediante a “(...) diferenciação por camadas entre um modo de consideração lingüística objetiva e metalingüística?”.<sup>661</sup> Em termos, Wieland tem razão. Na *Fenomenologia*, de fato, seria o caso de uma metalinguagem: um discurso que versa sobre os discursos filosóficos. Na exposição da Filosofia da Natureza, também, quando Hegel discorre sobre a origem da linguagem, e mesmo da *Lógica* ao dizer que “o ser é indeterminado”, querendo, com isso, provar que tal afirmação já estaria determinando o ser mediante o predicado da “indeterminação”.

<sup>656</sup> Cf. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Logik*, p. 12.

<sup>657</sup> Cf. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Logik*, p. 274.

<sup>658</sup> Cf. PUNTE, *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 132.

<sup>659</sup> Cf. PUNTE, *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 132.

<sup>660</sup> O problema disso, alerta Hösle, é que a *Lógica* perderia o seu caráter proeminente no sistema, em que a esfera do Real também seria co-originária à *Lógica* (Cf. “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie”, In: *Hegels System*, p. 116).

<sup>661</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN (hrgs), *Seminar*, p. 199.

O problema é que, se pensada como uma metalinguagem, a linguagem surgiria não só instrumentalmente no sistema, mas como o próprio mau-infinito hegeliano, porque esta metalinguagem careceria de uma outra metalinguagem que a expressasse e assim por diante, ou, mais grave ainda, como algo exterior ao Absoluto. Coisa que Hegel jamais admitiria. É verdade que ele parece sugerir dois níveis de linguagem: uma linguagem que acompanharia todo sistema e outra, como um momento da Razão, localizada pontualmente no sistema. O que até se poderia verificar em meio ao debate sobre origem da linguagem e o seu desenvolvimento na *Enciclopédia*: ali, Hegel parece ter em suposição uma linguagem a permitir, justamente, a exposição daquela suposta gênese ou daquela linguagem representativa. O que estaria em questão, no fundo, é a própria função da linguagem no sistema. Porque se ela é mediadora entre o sensível e o inteligível, responsável por recuperar a dimensão exterior e contingente do sistema com vistas à sua completude, então ela não poderia ser pensada apenas como momento, mas como um elemento que perfaz todo este percurso. De modo que esta dimensão a ser superada não seria superada exclusivamente no Espírito Subjetivo, nem só na Psicologia, tampouco, apenas no Espírito Teórico. Quer dizer, não poderia um único momento do sistema ser responsável pela sua depuração integral, razão pela qual também a linguagem não poderia ser localizada num único momento, por exemplo, pontualmente, na Psicologia. Se assim fosse, Hegel não chegaria a mencionar a voz da linguagem como uma das primeiras determinações do ser humano diante do ser animal, lá na Antropologia, nem diferenciaria a linguagem da representação da linguagem do Conceito, já no Prefácio à segunda edição da *Lógica da Enciclopédia*. Aliás, o interessante desta passagem é que, ao discutir a diferença entre a verdade da religião e a do conhecimento científico, Hegel afirma que o conteúdo destas áreas é o mesmo, a diferença estaria nas linguagens que o expressam: “(...) uma é a do sentimento, da representação e do pensar do entendimento que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais; a outra é a do conceito concreto”.<sup>662</sup> Isto ajudaria a esclarecer, que a pretensão de Hegel foi diferenciar as linguagens antes e depois da *Lógica*, como se acreditasse ser suficiente apenas a mudança do modo de sua consideração, do seu sentido, e não de sua forma. Não percebeu que o problema, em parte, permanecia o mesmo, porque a forma veio repleta de determinações finitas e contingentes, coisa que o pensamento puro quer dispensar. Apesar disso, a linguagem da *Lógica*, a linguagem que expressa o sistema, teria sido considerada por Hegel como uma linguagem capaz de cumprir plenamente esta tarefa, inclusive, expor aquele pensamento puro. Uma linguagem, que, por isso, seria lógico-ontológica, enquanto uma lingüisticidade que participa da essência do

<sup>662</sup> HEGEL, *Enzyklopädie I...*, p. 24.

mundo de objetos, pois que tal esfera não só é, mas deve ser expressável em Hegel. É pela sua expressão que aquilo que restaria de contingente e acidental, tanto no ser quanto no pensar, se conformaria ao Conceito.

Do ponto de vista da *Lógica*, portanto, a linguagem não poderia falar sobre algo, nem mesmo sobre a linguagem. Nela, aquele jogo de indeterminação e determinação seria a apresentação da própria negatividade do pensar, seria inerente ao método. Razão pela qual a *Lógica* poderia contar com a linguagem como sua mediadora, mas só porque ela lhe seria indispensável na articulação categorial e na própria determinação do Absoluto, não, porém, como um instrumento seu. Até porque, como o Absoluto poderia contar com um instrumento que não se caracteriza pela absolutidade que ele exprime? Já se mencionou que na Psicologia da *Enciclopédia* e na *Fenomenologia* a linguagem, em sua manifestação finita fenomênica, assume um tal papel. Tanto que Dessons alega que a “(...) necessidade da relação Espírito-linguagem confina a linguagem a um estatuto de instrumento (...)”.<sup>663</sup> Mas, no seio mesmo do sistema, segundo Hoffmann, “(...) na *Ciência da lógica*, ou no sistema em geral, no qual, algumas vezes, Hegel queria compreender a *Fenomenologia* como introdução, a linguagem pode ser vista ‘superada e guardada’ como meio: o sistema se movimenta como pura proposição especulativa enquanto tal e não mais intermediada pela mera facticidade do Espírito que aí está linguísticamente”.<sup>664</sup> Quer dizer, na *Lógica*, o sistema se move enquanto linguagem e não mais como mediação instrumentalizada. É verdade que mediação não deve ser meramente concebida como sinônimo de instrumento. Adorno escreveu a respeito, defendendo que esta expressão não quer dizer “(...) algo intermediário entre dois extremos, senão que acontece através dos extremos e neles mesmos (...)”.<sup>665</sup> A mediação, na *Lógica*, deve ser entendida tanto como um elemento que não se destaca das esferas que media, quanto uma suposição geral, enquanto condição de possibilidade para a inteligibilidade e relação de ambas as esferas. Tanto, que no final da *Ciência da lógica*, na Doutrina do Conceito, Hegel atesta para a linguagem no espiritual a mesma função de mediação que a água no corporal,<sup>666</sup> descrevendo a capacidade da água e, por analogia, da linguagem, de promover uma neutralidade pela fusão dos elementos em oposição. Porque assim como no corpo não há parte alguma que não seja atravessa por esse meio, logo, que não seja água também ou que não

<sup>663</sup> DESSONS, “Le poème ou comment s’em débarrasser...”. In: LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 171.

<sup>664</sup> HOFFMANN, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. In: BORSHCE (Hrsg), *Klassiker der Sprachphilosophie*, p. 266.

<sup>665</sup> ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel*, p. 24.

<sup>666</sup> Cf. HEGEL, *Logik II*, p. 431.



dependa desse atravessamento, assim a linguagem se comporta como esta mediação interna, não fixada ou instrumentalizada, mas como coisa fluída e necessária, diluída no seu contexto. Então, apesar da boa intenção de Paimann de considerar a linguagem “(...) um instrumento necessário do qual a *Lógica* de forma alguma pode prescindir (...)”,<sup>667</sup> ao tomá-la como instrumento ele, equivocadamente, a coloca como estando fora do Absoluto. Na *Lógica* a questão se agrava, porque ela mesma seria a exposição do Absoluto, de modo que a linguagem não poderia ser algo imposto de fora à coisa-mesma, aliás, um procedimento demasiadamente criticado por Hegel, mas a ser examinado de dentro do Absoluto. Por isso, defender a instrumentalidade da linguagem ou uma metalinguagem não seria de todo equivocado. No entanto, tal interpretação teria validade em determinados momentos do sistema – tais como os ligados ao nível subjetivo – não podendo ser generalizada. Senão, como poderia o Absoluto utilizar para sua expressão um elemento estranho a si mesmo e correr o risco de chegar à expressão com deturpações ou incompletamente?

#### 4.2. A linguagem e o Absoluto

O Absoluto hegeliano é, inequivocamente, *a priori*, mas no final de todo percurso, ou seja, na *Lógica*, ele tem de alcançar a máxima expressão, a completa transparência e objetividade de si mesmo, constituindo-se enquanto sistema de filosofia. A razão para isso, segundo Clark, é que “Hegel não chegou ao sistema filosófico como uma forma auto-evidente da expressão”.<sup>668</sup> Ele precisou pressupor, obviamente, mas também justificar, demonstrar e exprimir a noção de sistema para si mesmo e para os outros, de modo que, comparando-o a Schelling, Kroner diz que Hegel “reúne as profundezas que restaram obscuras do indicado inexprimível” e “não reconhece limite algum do expressar-se”.<sup>669</sup> Ou seja, como Hegel sabia que não podia nem abrir mão da pressuposição do Absoluto<sup>670</sup> nem intuí-lo dogmaticamente,

<sup>667</sup> PAIMANN, “Glauben und Wissen”. In: ARNDT (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, p. 136. Conceção semelhante demonstra Bourassa ao perguntar se “a interpretação hegeliana proposta não seria ela mesma fruto de uma apreensão instrumental da linguagem?” (“Du signe à l’articulation”. In: LINDORFER (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache*, p. 188).

<sup>668</sup> CLARK, *Logic and System*, p. 129.

<sup>669</sup> KRONER, *Von Kant bis Hegel*, p. 210.

<sup>670</sup> As pretensões hegelianas de um Absoluto pressuposto poderiam ser objetadas, mas, para ele, tanto a afirmação quanto a sua negação, já seriam posições absolutas. Conforme Wandschneider, “uma concepção de acordo com a qual o Saber Absoluto em princípio é impossível, ela *mesma*, porém, tem a intenção de ser Saber Absoluto e, com isso, se enreda numa *contradição pragmática*, portanto, numa contradição entre o conteúdo da proposição e a intenção de validade com ela incontornavelmente ligada” (“Absolutes Wissen?...”. In: ARNDT (Hrsg.), *Glauben und Wissen*, p. 90). Para ele, nenhuma afirmação sobre a inexistência do Saber Absoluto é feita sem incorrer-se em contradição.

para contrastar com as pretensões intuicionistas, ele o teria assumido como exprimível e acreditado poder fazê-lo na forma de sistema. Mas o fato de o Absoluto não estar dado de forma plena no começo não indicaria sua carência ou incompletude? Isto não conduziria a um Absoluto condicionado lingüisticamente? Supostamente, não. Porque, para Hegel, “a exposição do Absoluto é sua *própria* atividade” e, nesta exposição, “o conteúdo do Absoluto é *manifestar-se*”.<sup>671</sup> Quer dizer, o Absoluto não tem necessidade de exteriorizar-se para outro, ele o faz para si mesmo. Ora, mas se, em sua essência, o Absoluto basta a si mesmo, ele não deveria permanecer oculto e em silêncio? Novamente, não. Porque a necessidade da transição da Razão para o real, não implica nem uma falta ou defeito, nem a sua condicionalidade frente a este real ou a sua dependência de qualquer elemento ou instância contingente, mas que o Absoluto é capaz de se exteriorizar sem perder sua necessidade. Isto é, seria justamente o contrário, esta exteriorização e sua posterior recuperação só provaria que, mesmo produzindo o contingente, a Razão Absoluta é capaz de liberar-se radicalmente dele. Esta seria a prova de sua absolutidade. É verdade, que se o real permanecesse meramente distinto dessa Razão, como seu outro inexplicável, a Razão não seria absoluta. É por isso que ela deve se manifestar ou, melhor dito, manifestar o real como produto de sua própria atividade, recuperá-lo e, depois, retornar a si. Mais uma razão para não se condicionar o Absoluto à necessidade de sua exteriorização como se isto fosse sinal de uma carência; fazer isto seria o mesmo que subjugar a autarquia originária da Razão ao real.

A linguagem propriamente dita, então, seria o meio termo entre a sensibilidade e o pensamento puro, o processo de liberação da Razão daquela exterioridade. A partir do que se poderia supor que ela atuaria até a *Lógica* e não nela mesma. Mas, na verdade, a linguagem participa de todas as esferas, desde o primeiro momento daquela manifestação até o último, por três razões: primeiro, porque, como já visto, Hegel não restringe a linguagem ao nível da representação; segundo, porque se ele pressupõe as categorias historicamente condicionadas a linguagem precisaria prosseguir em sua tarefa mesmo na *Lógica*; terceiro, porque ele assume, na *Lógica*, uma linguagem que ele pretende puramente conceitual, apesar de mostrar-se idêntica àquela linguagem finita representativa. O problema, na verdade, estaria na crença hegeliana de uma mediação e diferenciação inteiramente *a priori*: *o Absoluto, como este movimento da exposição que se dirige a si mesmo, como absoluto manifestar-se para si mesmo*.<sup>672</sup> Hegel, então, teria apostado na completa expressabilidade do Absoluto, mas sem dar-se conta que, a inevitabilidade da linguagem que ele mesmo concedeu ao sistema, e de

---

<sup>671</sup> HEGEL, *Logik II*, p. 194.

<sup>672</sup> Cf. HEGEL, *Logik II*, p. 194.

cujas características sensíveis ela não conseguiu livrar-se inteiramente, esta sua empresa acabou se tornando impossível. O problema estaria no fato de Hegel partir de um começo precário, cheio de contingência, mas por ele ter uma teleologia do incondicionado, este começo deve ser provado como necessário no final. Isto se deve à impossibilidade da *Ciência da lógica*, contrariamente às demais ciências, de pressupor outros conceitos, regras ou leis de pensamento senão aqueles postos por si mesma. Ela deve tomá-los como partes de seu próprio conteúdo e fundamentá-los. O que, aliás, não pode ser expresso em sua plenitude previamente, senão apenas no fim de sua exposição.<sup>673</sup>

Neste sentido, estaria correto conceber a *Ciência da lógica* como uma metafísica da inteligibilidade do mundo e que só se apresentaria assim porque supõe igualmente a dizibilidade deste mundo. O problema estaria na pretensão de sua absoluta expressabilidade. Para Rüdiger Bubner, “existem só intentos de realizar em conceitos de tipo lingüístico a reivindicação à totalidade”<sup>674</sup>, pois o caráter lingüístico das expressões a respeito do mundo traria um “resíduo de finitude” que impediria a inteligibilidade absoluta da Razão. Já, para Hyppolite, “(...) a ilusão deste mundo inteligível é uma espécie de ilusão inevitável, que corresponde a um momento – mas somente um momento – de toda dialética”.<sup>675</sup> De fato, isto Hegel quis mostrar, na *Fenomenologia*, ao assumir as posturas da consciência empírica e da cética, por exemplo, ao serem radicalizadas e, na *Ciência da lógica*, ao testar uma por uma das categorias, mostrando a sua condição de momento e seu limite na pretensão de dizer o Absoluto. Mas, em ambos os casos, todavia, a apreensão da totalidade deve ser indubitavelmente possível no final.

Exatamente aí se encontra a dificuldade de se pensar a linguagem em Hegel, nessa dupla função que ela assumiu no sistema: na *Fenomenologia*, ao demonstrar a finitude do pensamento, mas também e, exatamente, por isso, a sua infinitude, que jogava a consciência sempre adiante (lembre-se da crença equivocada da certeza sensível no singular e imediato, que a linguagem convertia em universal); e, na *Ciência da lógica*, ao mostrar que a contradição é inerente ao processo de determinação, que toda afirmação categorial, enquanto finitude, força a expressão de seu oposto, do infinito. Só que, por se portar neste meio, entre finito e infinito, é que a linguagem também nunca deixou de exercer-se enquanto finitude.

---

<sup>673</sup> Cf. HEGEL, *Logik I*, p. 35.

<sup>674</sup> BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, p. 204.

<sup>675</sup> HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 77.

## CONCLUSÃO

Talvez a mais difícil tarefa para aquele que pretende explicitar Hegel, sem o trair, esteja em decidir-se por aquilo que ele teria pretendido com o sistema ou por aquilo ao que ele teria chegado. De modo que, às vezes, parece que se está a acompanhar um Hegel cuja filosofia tudo agrega, dialética, cheia de concessões; às vezes, um Hegel que parece ter-se perdido no transcurso de seu próprio caminho, forçado, pela lógica que ele mesmo impôs ao seu sistema, a ter de fazer inúmeros sacrifícios. Talvez, ainda, o grande problema esteja no fato de Hegel ter se proposto a dizer o que aparentemente não pode ser dito: o puramente sensível e imediato, na *Fenomenologia*, e o Absoluto, na *Lógica*, e, ambos, em conciliação. Não obstante o incomum esforço hegeliano, estas questões permaneceram mal resolvidas e certamente concernem a um único problema: a complexa posição ocupada pela linguagem no sistema, dividida justamente entre o sensível e o Absoluto. Possivelmente, uma consequência da própria debilidade da mediação entre o pensamento puro e a concretude do saber empírico, fruto do dualismo entre transcendental e empírico, absoluto e relativo, que foi preterido por Hegel, mas que se manteve indefectivelmente no seu pensamento. E é exatamente neste ínterim que surge a linguagem, como um elemento estranhamente derivado nem exclusivamente da instância lógica, nem da empírica.

Por tudo isso é que, no aspecto da linguagem, surge inevitável perguntar-se tanto pela concepção hegeliana de linguagem, quanto pela função que Hegel acreditou ser ela capaz de realizar. Justamente porque a linguagem não é, para ele, apenas um momento fixado pela série do processo e deduzido no percurso, mas, enquanto mediadora, um elemento que, além de promover a superação da dimensão exterior e contingente da Razão, acompanha o sistema em seu desdobramento filosófico discursivo até à sua completude. Assim, particularmente na

*Fenomenologia* e na *Enciclopédia*, Hegel apresentou uma linguagem em gênese e desenvolvimento, não, porém, apenas como momento do sistema, mas também como a sua mediadora. Ou seja, a linguagem que expõe o sistema ou, melhor dito, pela qual ele se expõe, em determinado momento torna-se também objeto e tem de ser apresentado em sua função. A renúncia desta premissa significa a impossibilidade de explicar como Hegel pôde expor a própria gênese da linguagem na Antropologia, quer dizer, muito antes de sua origem e desenvolvimento como linguagem verbal, na Psicologia. Daí a dificuldade em se delimitar a concepção e o papel da linguagem no sistema sem incorrer na incontornável contradição que isto implica, ou seja, assumindo-a como suposto e ao mesmo tempo como objeto, como momento do sistema e igualmente suposto à sua própria exposição. Dificuldade esta, aliás, semelhante àquela enfrentada quando na pretensão de localizar a própria *Lógica*: assim como ela é o fundamento do sistema, por outro lado, é um momento seu. Isso se deve à ambivalência que caracteriza o Absoluto, o qual precisa exteriorizar-se e, também, provar que independe desta exteriorização. A linguagem, então, surge como um reflexo dessa contradição: na Psicologia, da *Enciclopédia*, por exemplo, ela tanto dá idealidade à mera concretude e objetividade do mundo de objetos, quanto concretude e objetividade à mera abstratividade do pensamento. E ela o pode, justamente porque participa das duas instâncias sem tornar-se, por isso, apenas sensível ou apenas inteligível.

Só que Hegel, neste aspecto, revela-se mais ambíguo do que nunca. De um lado, ele parece ter acreditado que também a linguagem seria capaz de livrar-se inteiramente desse seu lado sensível e ascender ao nível do Conceito, apostando numa linguagem mediadora, mas não intermediária, capaz de expressar o Conceito *enquanto* Conceito. Prova disso foi a sua integral conservação na exposição da *Lógica*. Por outro lado, justamente por não ter formulado uma linguagem artificial e pura especialmente para tal nível é que a crença hegeliana parece ter sido não na completa depuração do meio, mas num modo diverso de sua consideração, isto é, na mudança do sentido da linguagem. Diante do que, então, poder-se-ia inferir que: primeiro, se Hegel tivesse assumido a linguagem da *vida comum*, como ele mesmo denomina, sem qualquer ressalva no modo de seu tratamento e compreensão, a *Ciência da lógica* teria sua incondicionalidade e pureza comprometidas de saída e, possivelmente, jamais solucionada, nem mesmo em seu término; segundo, se ele tivesse elegido uma linguagem inteiramente nova, completamente diversa dos momentos precedentes, tal como a matemática, por exemplo, ele estaria subvertendo a própria dialética e as características de espontaneidade e processualidade que lhe são determinantes,

promovendo, dogmaticamente, um corte radical e arbitrário no sistema; e, terceiro, se ele tivesse concebido que nenhuma linguagem é capaz de cumprir com a tarefa de expressar perfeitamente a *Lógica*, visto que, de um modo ou de outro, ela inevitavelmente corre o risco de decair como sensível, uma vez chegada a *Lógica*, Hegel deveria silenciar o sistema e, ali mesmo, concluí-lo.

Em geral, não se pode, injustamente, acusar Hegel de não ter sido preciso quanto à definição de seu projeto filosófico. Na *Fenomenologia*, especialmente no Prefácio, talvez como em nenhuma outra obra, ele o teria feito, contundentemente, esclarecendo o que visa e como se articula o seu sistema de filosofia. E é nela, também, que a linguagem foi reconhecida em sua importância, assumida como indispensável ao seu percurso desde o princípio. Ou seja, no seio mesmo da modernidade, em que se chegou a conceber a consciência independentemente da linguagem,<sup>676</sup> na *Fenomenologia*, Hegel mostrou não só não haver consciência definitivamente sem a mediação da linguagem, mas tampouco conhecimento, e, na *Enciclopédia*, mostrou o pensar como atividade essencialmente lingüística.<sup>677</sup> Com isso, Hegel teria livrado a linguagem de seu caráter instrumental, além disso, o mundo de ser algo em si, portador de uma estrutura passível de ser conhecida e depois comunicada. E, assim, por não ser mero instrumento, mas mediadora, a linguagem também não poderia ter sido concebida por Hegel como um sistema ideal de sinais, um meio designativo e funcionalista, tal como Leibniz, para o qual, inclusive, palavra e ser estariam definitivamente separados. O que, inclusive, explicaria o fato de Hegel não ter adotado uma linguagem artificial como Leibniz, porque a linguagem, para ele, não porta este caráter meramente designativo, nem mesmo na linguagem ordinária, como se fosse possível alcançar uma linguagem indeterminada em sua essência. Obviamente que isto não significa o total abandono hegeliano pelo ideal de exatidão. A diferença é que, para ele, a precisão do sentido é construída paulatinamente e em processo, de modo que, por mais que Hegel assumia um Absoluto *a priori*, assim também, o sistema categorial, uma significação completa e definitiva dos conceitos não é determinada *aprioristicamente*. É, por isso, também, que a linguagem do sistema teria permanecido indiferenciada, exceto quanto à mudança do sentido dos conceitos.

<sup>676</sup> OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, p. 128.

<sup>677</sup> Mure admite que, para Hegel, “sem o discurso o pensamento não pode realizar-se como pensamento” (“Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 22), mas alerta que tal realização nunca alcançaria completude devido a sua dependência de um elemento pertence a uma fase sensível do pensamento. O problema é que se, de um lado, a linguagem, tal como Hegel demonstrou, é indispensável ao desenvolvimento do pensamento, este pensamento não poderia ser assumido como completamente *a priori*; e se, de outro, ela mesma vai se depurando a ponto de poder identificar-se com o pensamento, sendo mantida na *Lógica* tal como esteve na *Fenomenologia*, então, para Hegel, a linguagem jamais poderia conter qualquer determinação contingente.

Essa atitude teórica hegeliana de assumir uma padronização lingüística é devedora da sua pretensão de um sistema em unidade lógica e que teria, inclusive, contribuído à preservação desta unidade. Apesar de seu intento, porém, nem todos os níveis chegam a apresentar-se em conformidade entre si. É o caso da *Fenomenologia* e da *Ciência da lógica*, especialmente quanto à pressuposição do percurso fenomenológico à *Lógica*, a qual foi expressamente assumida por Hegel. Neste caso, não obstante a inerência lógica ao seu discurso, o problema da primeira estaria na historicidade que torna os seus argumentos finita e contingentemente condicionados. Assim, a *Lógica* até poderia partir de tais argumentos, contudo, não basear-se ou desenvolver-se neles, antes, suprimi-los no processo de determinação categorial. De modo que, mesmo se admitindo a diferença de manifestação da Idéia em cada um dos níveis e a tendência da *Lógica* em liberar-se completamente de seus pressupostos, a atitude hegeliana de não aceitar a intuição da totalidade e de assumir uma unidade lingüística para expressar níveis tão diversos quanto ao seu lugar e função no sistema, estaria determinando entre eles uma simetria. Além disso, e também, por isso, a possibilidade dessa linguagem manter-se em atividade até o fim do sistema, ou seja, uma linguagem que tanto expressa configurações ainda não plenamente conformadas com o Conceito, quanto ele mesmo. Isto, no entanto, não resolve esta suposta capacidade da linguagem de poder expressar, inadvertidamente, tal percurso, principalmente, o Absoluto.

Diante disso, duas premissas surgiriam irrecusáveis: a *aprioridade* do Absoluto hegeliano e a necessidade de que ele atinja a plenitude de sua expressão enquanto sistema; e a sua anuência ao Absoluto pressuposto, mas não intuído dogmaticamente, portanto, inteligível e exprimível sistematicamente. Disso, todavia, não se pode derivar uma incompletude ou condicionamento do Absoluto, porque a sua atividade de automanifestar-se, de se exteriorizar e expressar, tem um fim que é ele mesmo. Obviamente que a prova da sua absolutidade deve ser dada, razão pela qual a Razão ou o Absoluto, acaba produzindo o Outro de si, para depois recobrá-lo. Contrariamente, se este Outro, o ser contingente, não fosse posto, exprimível, nem recuperável pela Razão, ela deixaria de ser absoluta. A linguagem, neste caso, atuaria como mediadora entre o sensível e o inteligível, em favor da depuração da Razão de sua dimensão contingente. Por isso, a sua permanência na *Lógica*, que precisa liberar-se dos pressupostos dos quais partiu, conformando-se com o Conceito até alcançar a sua completude na Idéia Absoluta. Curiosamente, estes pressupostos são o próprio condicionamento histórico e lingüístico das categorias, e que se desdobram dialeticamente mediadas pela linguagem. A mesma daquela em atuação na fase fenomênica. Quer dizer, por mais que Hegel não a tenha

concebido como exclusivamente representativa, ele parece não ter percebido que ela permaneceu incontornavelmente numa posição intermediária, razão pela qual o Absoluto que ele pretendia plenamente exprimível, mas puro, tornou-se impossível. Assim, a linguagem seria um produto do Absoluto e do qual ele mesmo não poderia abrir mão antes de alcançar a sua completa configuração, quando, então, já não poderia mais se pretender totalmente puro.

Em boa medida, o problema estaria neste conflito entre uma Razão que é *a priori* e incondicionada, pretensamente indiferente à sua expressão, exatamente porque não pode carecer de absolutamente nada para sua completude, e uma linguagem que não é meramente uma linguagem finita, verbal, mas a possibilidade de inteligibilidade do mundo, ou seja, *logos*. Um mundo, portanto, que precisa ser reconhecido pela Razão através do Espírito. Esta inteligibilidade infinita precisa ser processada na contingência da fala, uma vez que, quando fala, o Espírito infinito vem a si, se finitiza, senão o Absoluto hegeliano seria aquele de Schelling: totalmente indiferenciado e acessado apenas intuitivamente. Por outro lado, Hegel defende um Absoluto cuja necessidade de manifestar-se está voltada apenas para si mesmo, convencido que está do caráter sintético *a priori* da dialética, que indicaria a absolutidade do puro pensamento, não, porém, intuído, mas necessário e comunicável. Então, Hegel acredita na expressabilidade absoluta do Conceito, justamente o que ele pretende com a *Lógica*. Só que esta crença surge insustentável, porque assim como a linguagem universaliza, ela também unilateraliza, esta dialética lhe é inerente e o Absoluto não admite tal contradição.

Esse ideal hegeliano de uma apreensibilidade e expressabilidade absoluta, segundo Mure, a experiência humana não poderia integralmente realizar e a linguagem da filosofia, neste sentido, nunca seria adequada.<sup>678</sup> Exatamente porque, apesar de sua pretensão de universalidade, o discurso filosófico também tende àquela finitude e unilateralidade. Ele é, em sua essência, dialético, portanto, diferenciador e conciliador, crítico e especulativo. O que não significa que o Absoluto seja indiferente à dialética, mas o contraponto sensível, finito, que ela carece para progredir teria sido sacrificado pela própria tendência à purificação do sistema, que culmina com o Absoluto incondicionado. E mesmo que se acompanhe Hegel no sentido de assumir a linguagem na *Lógica* por ela ter-se purificado enquanto linguagem conceitual, o problema seria deslocado para a autoreferencialidade que isto implica. De modo que, apesar de nem toda autoreferencialidade ser viciosa ou terminar numa tautologia, ao pensamento puro pensado por Hegel, inteiramente *a priori*, não restaria outra saída. O aprofundamento da palavra em direção ao Conceito na *Lógica* e a inteira resolução das

<sup>678</sup> Cf. MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 19.



contradições como um de seus objetivos proeminentes, segundo Wieland,<sup>679</sup> acabaria num todo encerrado em termos de sua explicitação. O movimento chegaria ao fim e a linguagem, assim, nada mais teria a dizer.

Eis o problema: como a linguagem da *Lógica* não fala mais *de*, mas *enquanto* algo, ela já seria, por princípio, autoreferencial, mas não a ponto de estar livre de toda relação e só repetir o mesmo, visto que a dialética se mantém ativa em sua formulação. A dificuldade estaria mais precisamente no final, quando o Conceito teria chegado à sua completude e a Idéia à sua absolutidade. Isto posto, e dada por concluída a *Lógica*, a linguagem seria desnecessária, pois que ela parece só fazer sentido, enquanto, no nível fenomênico, ainda houver alienação e, no nível lógico, contradição; em geral, enquanto toda a *Aufhebung* não for consumada. Este seria o preço a pagar pela total ausência de diferença buscada pela Razão. E mesmo que o Absoluto hegeliano, a própria *causa sui*, já fosse uma unidade em relação, ou seja, uma totalidade, ainda assim a linguagem perderia a sua função. O motivo disso, é que mesmo partido de um começo relativo e, em seguida, testando as categorias historicamente engendradas, a *Lógica* não seria concluída relativamente. Problema que acaba se convertendo na pergunta pela origem da Razão e suscitando a discussão sobre a circularidade do sistema hegeliano, cujo problema do começo sempre foi pensado dialeticamente, mas em forte tensão com a necessidade de salvar a *aprioridade* da Razão. Caso permanecesse uma abertura ou possibilidade no sistema a *Lógica* deixaria de ser a exposição do Absoluto e Hegel teria de assumir não só o silêncio como limite da razão objetiva, mas a impossibilidade de enunciação da totalidade. Isto, definitivamente, não corresponde à sua filosofia, razão pela qual a tendência à totalidade e ao autocondicionamento surge incontornável, logo, também a tautologia. Tratar-se-ia, para Utz, do fechamento do círculo sistêmico devido à necessidade de acesso e realização da coerência absoluta, mas que acaba resultando numa identidade absoluta, cuja incondicionalidade exige que a realização daquela coerência se faça dentro da sua própria completude, enquanto autodeterminação e autoformação.<sup>680</sup> É esta absolutidade que acaba gerando tautologia. Necessária, do ponto de vista lógico, mas não do ponto de vista filosófico, pois ela o torna um sistema improdutivo, conforme Luft, numa má-circularidade.<sup>681</sup>

<sup>679</sup> WIELAND, “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN (hrsgs). *Seminar...*, p. 199.

<sup>680</sup> Cf. UTZ, *Die Notwendigkeit des Zufalls*, p. 194.

<sup>681</sup> A partir da crítica de Schelling de que o sistema hegeliano teria se encaminhado para uma identidade absoluta e uma concepção de mundo determinista, Luft infere três problemas essenciais ao sistema, dentre eles o da má-circularidade: “Em lugar de reconhecer o caráter de mera pressuposição (e, portanto, contingência) de seu começo, a *Lógica* teria tido a pretensão de se constituir como uma ciência iniciada a partir de um ponto zero, de um vazio de pressupostos. Ela deveria, então, encontrar apenas no fim sua verdade, mas como de fato esta é

Gadamer pode ser a resposta. Em sua filosofia hermenêutica, ele assume o movimento da palavra ao conceito, propondo um retorno do conceito à palavra,<sup>682</sup> no sentido de que, do ponto de vista filosófico, seria preciso avançar da representação à esfera do Conceito, mas depois, este Conceito teria de ser traduzido em representação. Assim, ao invés de uma má-circularidade, ter-se-ia uma boa-circularidade.<sup>683</sup> Ao tocar a contingência, a palavra (a linguagem) seria capaz de inovação, variação, introduzindo o dinamismo que transforma o círculo vicioso e redundante do Conceito em um círculo virtuoso. É como se todo ato de pensamento fosse um constante trânsito da palavra (do excesso de conteúdo e escassez de forma) ao Conceito (do excesso de forma e escassez de conteúdo). E o erro de Hegel, por isso, não seria, como pensam alguns comentadores, o de ter reduzido a linguagem ao signo, mas de ter acreditado ser possível depurar a linguagem a tal ponto de reduzi-la ao Conceito, iludido pela possibilidade de poder permanecer naquela linguagem corrente e expressar a *Lógica* por este meio que permaneceu condenado contingentemente.

A dificuldade do projeto hegeliano, neste aspecto, estaria no fato de que a própria progressão do sensível à palavra e da palavra ao Conceito estaria indicando uma linguagem em depuração e que não teria mais qualquer razão para retornar às suas instâncias precedentes. A tese gadameriana, assim, surgiria como um contraponto ao pensamento de Hegel, em virtude de que, para ele, um discurso teórico consistente só pode ser construído justamente no movimento constante da palavra ao Conceito e do Conceito à palavra, ou seja, em uma boa-circularidade. Boa-circularidade, esta, almejada por Hegel, mas não alcançada, antes, perdida na relação pura do Conceito consigo mesmo. Clark também defende que a transição da representação ao pensamento só pode “(...) ser experienciada em sua unidade orgânica”, o que “(...) inclui não menos que um retorno do pensamento à *Vorstellung*”. Para ele, isso ocorreria porque Hegel enfatiza a Idéia como puro auto-desenvolvimento, de modo que ela deveria transitar para a forma de existência fenomenal: a condição de seu desenvolvimento.<sup>684</sup> Com respeito a Gadamer, neste sentido, o primado do diálogo de sua filosofia forçaria o hermeneuta a nunca se fixar numa síntese, como se tivesse a última

---

pressuposta desde o início (embora sem ser explicitada), a obra termina, segundo Schelling, em má circularidade” (*As sementes da dívida*, p. 43).

<sup>682</sup> Cf. GADAMER, “Vom Wort zum Begriff”. In: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlich*, p. 78.

<sup>683</sup> Em *Verdade e método*, ao comentar a proposição heideggeriana sobre a circularidade hermenêutica, Gadamer explica que todo aquele que pretende compreender um texto faz uma projeção do sentido do todo e sempre a partir de determinadas expectativas de sentido. De modo que a compreensão do texto dependeria desta espécie de “projeto prévio” a ser constantemente revisado segundo o sentido apreendido e construído no decorrer do texto (cf. pp. 401-402). A circularidade, pois, estaria em que toda revisão de projeto já seria a possibilidade de antecipação de um novo projeto de sentido, pois, para Gadamer, toda interpretação parte, inevitavelmente, de pré-juízos os quais, justamente, garantem a compreensão do texto.

<sup>684</sup> Cf. CLARK, *Logic and System...*, p. 38.

palavra e pudesse chegar a uma determinação absolutamente definitiva. Gadamer sabe que Hegel tentou “(...) superar a rígida linguagem dos conceitos na tese e na antítese (...)”<sup>685</sup> e que este “(...) conceito não é um instrumento do nosso pensar, mas é o nosso pensar que deve segui-lo encontrando na lógica natural da linguagem a sua prefiguração”.<sup>686</sup> O equívoco de Hegel, contudo, teria sido a tentativa de resolver esta tensão na identidade da Idéia Absoluta, voltando-se à linguagem como aquela que deve “(...) trazer de volta o conceito ao conceito”.<sup>687</sup> Por isso, Gadamer teria seguido Hegel apenas até uma certa altura, pois que o Conceito é justamente quando todas as possibilidades de determinação teriam sido dadas, e Gadamer jamais aceitaria um pensamento apreendido e expresso em sua totalidade. O pensamento, na filosofia hermenêutica, sempre estaria apontando para além de si mesmo em sua expressão.

Hegel, portanto, teria entendido bem e desenvolvido ao máximo a dialeticidade da linguagem na *Fenomenologia*, mas, na *Lógica*, ao não conceder a um saber relativo e incompleto e, sim, à força onibarcante do Conceito em sua capacidade de explicitar o todo, teria derogado toda a dinamicidade e fluidez natural à linguagem que ele mesmo destacou. Por isso, com razão, Mure diz que “(...) o problema da expressão não está completamente resolvido na filosofia de Hegel, e que na própria teoria da linguagem de Hegel nenhuma solução completa é possível”.<sup>688</sup> A cada confronto com o texto hegeliano as perguntas se multiplicam, muito mais até do que as respostas possam ser elaboradas. Acredita-se ser esta a prova de que a insolubilidade mencionada por Mure não revela senão a riqueza de uma filosofia: a multiplicidade de problemas e interpretações que suscita e o dissenso que promove entre os seus leitores. De modo que, pelo destaque do tema da linguagem nos escritos hegelianos, espera-se ter provocado novas inquietações ou encetado outras interpretações possíveis. Se não isso, ao menos ter recolocado a pergunta, seja pelo seu sistema seja pela posição nele ocupada e exercida pela linguagem, como uma tarefa filosófica por excelência. Especificamente, quanto à possibilidade de se assumir ou não, ainda hoje, a grandiosidade de sua filosofia e se uma resposta exata à pergunta se o problema da expressão é, foi ou pode ser completamente resolvida em Hegel, pode ser dada definitivamente.

<sup>685</sup> GADAMER, *A razão na época das ciências*, p. 12.

<sup>686</sup> GADAMER, “Vom Wort zum Begriff”. In: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlich*, p. 82.

<sup>687</sup> GADAMER, *A razão na época das ciências*, p. 12.

<sup>688</sup> MURE, “Language and Hegel’s Logic”. In: *A study of Hegel’s Logic*, p. 25.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Hegel

HEGEL, G.W.F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*. 3ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 20v, 1996.

\_\_\_\_\_. “Diferenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie”. In: *Jenaer Schriften: 1801-1807*, v. 2, 3ª ed., 1996.

\_\_\_\_\_. “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. In: *Jenaer Schriften: 1801-1807*, v. 2, 3ª ed., 1996.

\_\_\_\_\_. “Philosophischen Propädeutik”. In: *Nürnberger und Heidelberger Schriften: 1808-1817*, v. 4, 3ª ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*, v. 3, 5ª ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik*, v. 5, 3ª ed., 1993 e v. 6, 4ª ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, v. 7, 4ª ed., 1995.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, v. 8, 4ª ed., 1995, v. 9, 3ª ed., 1996 e v. 10, 3ª ed., 1995.

\_\_\_\_\_. “Hamanns Schriften”. In: *Berliner Schriften: 1818-1831*. v. 11, 2ª ed., 1995.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Ästhetik*. v. 13, 4ª ed., 1994, v. 14, 4ª ed., 1995 e v. 15, 3ª ed., 1993.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, v. 20, 2ª ed., 1993.

\_\_\_\_\_. *Jenaer Realphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ciencia de la logica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. 2 ed. Buenos Aires: Editora Solar, 1968.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Trad. Paulo Menezes, colaboração Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Escrito de Juventud*. Trad. Zoltan Szankau e José M. Ripalda. México: Fondo de cultura Economica, 1978.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes com colaboração de Karl-Heinz Efkken e José N. Machado. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Filosofia real*. Trad. e edição José Maria Ripalda. México: Fondo de Cultura Economica, 1984.

\_\_\_\_\_. *Fe y saber*. Introd. e trad. Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia do direito*. Trad. Marcos L. Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 10. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Editora Hemus, 1983, 255 p.

\_\_\_\_\_. *Les écrits de Hamann*. Trad. Jacques Colette. Paris: Aubier-montaigne, 1981.

\_\_\_\_\_. *Propedêutica filosófica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

## 2. Obras sobre linguagem e sobre o tema da linguagem em Hegel

ADORNO, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Victor S. de Zavala. 3ª ed. Madrid: Taurus, 1981.

APEL, K-O. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

AQUINO, M. F. de. “Signo e linguagem em Hegel”. In: *Filosofia Unisinos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos*, v. 1, nº 1. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

BUBNER, R. *La filosofía alemana contemporánea*. Trad. Francisco R. Martín. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1991.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas I: a linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Filosofia de las formas simbólicas III: filosofía del reconocimiento*. Trad. Armando Morones. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CLARK, M. *Logic and System: a study of the transition from “Vorstellung” to thought in the philosophy of Hegel*. Netherlands: Martins Nijhoff, 1971.

- COOK, D. J. "Language and consciousness in Hegel's Jena writings". In: STERN, R. (Ed.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, v. 4. London: Routledge, 1993.
- COSSETIN, V. F. *Entre uma ilusão e um enigma: a filosofia da linguagem em Hegel*. Coleção Filosofia. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e Antônio M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991.
- DESSONS, G. "O poème ou comment s'em débarrasser: théorie du langage et esthétique chez Hegel". In: LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. (Hrsg.). *Hegel: Zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.
- PEIRCE, C. S. "Conferências sobre pragmatismo". Trad. Armando M. D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FULDA, H. F. "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise". In: HORSTMANN, R-P (Hrsg.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt: Zuhkamp, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik". In: HORSTMANN, R-P (Hrsg.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt: Zuhkamp, 1978.
- GADAMER, H. G. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. Manuel Garrido. 4ª ed. Madrid: Cátedra, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Vom Wort zum Begriff". In: *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung: die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*. München: Bernd Klüser, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio P. Meurer. 3ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Die Idee der Hegelschen Logik". In: *Gesammelte Werke*. v 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- GESSINGER, J. "Die Stimme lesen". In: LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. (Hrsg.). *Hegel: Zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.
- GOETHE, J. W. *Aus meinem Leben*. v. 3. Basel: Birkhäuser Verlag, 1944.
- GREENE, M. "Hegel's triadic doctrine of cognitive mind". In: STERN, R. (Ed.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*. v. 4. London: Routledge, 1998.
- HAMANN, J. G. *Der Magus im Norden: aus den Schriften und Briefen von Johann Georg Hamann*. Auswahl und Nachwort von Walter Ziesemer. Insel Verlag, 1950.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José G. Velo. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

- HERDER, J. G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Trad. José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1987.
- HÖSLE, V. “Der Ort der Sprache in Hegels Psychologie: Sprache und Denken, Sprache und Intersubjektivität”. In: *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität*. Hamburg: Meiner, 1998.
- HOFFMANN, T. S. “Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)”. In: BORSHCE, T. (Hrsg.). *Klassiker der Sprachphilosophie: von Palton bis Noam Chomsky*. München: Beck, 1996.
- HUMBOLDT, W. von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Trad. Ana Agud. Barcelona: Anthropos, 1990.
- HYPPOLITE, J. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.
- KRISTEVA, J. *História da linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. 2ª ed., v 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961.
- LAU, C-F. “Die sprachlichkeit des Wahren und Hegels Kritik des ‘unmittelbaren Wissens’”. In: ARNDT, A.; BAL, K.; OTTMANN, H. (Hrsg.). *Glauben und Wissen*. v 2. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- LAUENER, H. *Die Sprache in der Philosophie Hegels: mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik*. Bern: Verlag Paul Haupt, 1962.
- LEIBNIZ, G. W. “Novos ensaios sobre o entendimento humano”. In: *Os Pensadores*. Trad. Luiz J. Baraúna, v. 1 e 2. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LEROI-GOURHAN, A. *O gesto e a palavra*. Lisboa: Edições 70, 1964.
- LÖWITH, K. “Hegel und die Sprache”. In: STICHWEH, K. (Hrsg.). *Sämtliche Schriften: Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart: Metzler, 1981.
- LÜTTERFELDS, W. “Die analytische Trivialisierung Hegelscher Dialektik”. In: ARNDT, A.; BAL, K.; OTTMANN, H. (Hrsg.). *Glauben und Wissen*. v. 2. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- MORRIS, C. *Fundamento da teoria dos signos*. Trad. Milton J. Pinto. São Paulo: Editora da USP, 1976.
- MURE, G. R. G. *A study of Hegel’s logic*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- NEF, F. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- NEVES, M. H. de. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: Hucitec, 1987.

OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática da linguagem na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

PAIMANN, R. “Anmerkungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen in Bezug auf den Anfang der Hegelschen ‘Wissenschaft der Logik’”. In: ARNDT, A.; BAL, K.; OTTMANN, H. (Hrsg.). *Glauben und Wissen*. v. 2. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1989. 284 p.

PETERS E. F. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Trad. Beatriz R. Barbosa. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

PÖGGELER, O. *Hegels Kritik der Romantik*. München: Fink, 1998.

QUILLIER, P. “Pour une acousmatique du signe: éloge du nomadisme de la voix”. In: LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. (Hrsg.). *Hegel: Zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.

ROSSI, P. *Clavis universalis: el arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. Trad. Esther Cohen. México: Fondo de Cultura Economica, 1989.

SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antonio Chelini, João P. Paes e Izidoro Blickstein. 9ª ed. São Paulo: Cultrix.

SIMON, J. *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. Ana Agud e colab. de Rafael de Agapito. Madrid: Taurus, 1982.

\_\_\_\_\_. “In Namen denken: Sprache und Begriff bei Hegel”. In: LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. (Hrsg.). *Hegel: Zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.

THOUARD, D. “L’epos spéculatif: la *Phénoménologie de l’esprit* comme *Iliade* et comme *Odyssée*”. In: LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. (Hrsg.) *Hegel: Zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002.

TAYLOR, C. “Hegel’s philosophy of mind”. In: STERN, R. (Ed.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*. v. 4. London: Routledge, 1998.

TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. 1ª parte. Trad. Mario Fleig (org.), Bento I. Borges, Antonio Sidekum, et alii. Ijuí: Editora Unijuí, 1992.

VRIES, W. de. “Hegel on representation and thought”. In: STERN, R. (Ed.). *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*. v. 4. London: Routledge, 1998.

WANDSCHNEIDER, D. “Absolutes Wissen? Aus Hegels Projekt der Selbstbegründung einer Absoluten Logik”. In: ARNDT, A.; BAL, K.; OTTMANN, H. (Hrsg.). *Glauben und Wissen*. v. 2. Berlin: Akademie Verlag, 2004.



WIELAND, W. “Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik”. In: HORSTMANN, R-P (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

### 3. Obras sobre Hegel

AQUINO, M. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

BLOCH, E. *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces, José M. Ripalda, Guillermo Hirata, et alii. 2ª ed. Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1982.

CHÂTELET, F. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorze Zahar, 1995.

CIRNE-LIMA, C. R. V. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dialética para principiantes*. 3ª ed. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2002.

CROCE, B. *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*. Trad. Vitorino Nemésio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

FORSTER, M. N. *Hegel's idea of a phenomenology of spirit*. Londres: The University of Chicago Press, 1998.

FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2ª ed.. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.

GARAUDY, R. *Para conhecer o pensamento de Hegel*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983.

HEIDEGGER, M. “Hegel e os gregos”. In: *Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge A., Díaz A. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1990.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Sílvio R. Filho (org.), Andrei J. Vaczi, Denílson S. Cordeiro, et. alii. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JANICAUD, D. *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.  
KAUFMANN, W. *Hegel*. Trad. Victor S. de Zavala. Madrid: Alianza, 1985.

KESSERLING, T. *Die Produktivität der Antinomie: Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- LABARRIÈRE, P-J. *Introduction à une lecture de la phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- LIMA VAZ, E. C. de. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- \_\_\_\_\_. "A insuficiência na razão". In: *Veritas: Revista Trimestral de filosofia e Ciências Humanas da PUCRS*, v. 40, nº 160. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- \_\_\_\_\_. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Mandarim, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Hermenêutica e sistema". In: *Filosofia Unisinos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos*, v. 3, nº 4. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- LÖWITH, K. "Hegels Einleitung in die *Phänomenologie des Geistes*. In: *Sämtliche Schriften. Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. v. 5*. Stuttgart: Metzler, 1988.
- McTAGGART, J. M. *A commentary on Hegel's Logic*. 2ª ed. Nova York: Russel & Russel, 1964.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 413 p.
- MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.
- MURE, G. R. G. *La filosofía de Hegel*. Trad. Alfredo B. Munõz. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1988.
- PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie G.W. Hegels*. 2ª ed. Bonn: Bouvier, 1981.
- SANTOS, J. H. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SCHELLING, F. von. "História da filosofia moderna: Hegel (1827)". In: *Os pensadores*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo: Nova Cultura, 1991.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- UTZ, K. *Die Notwendigkeit des Zuffals: Hegels spekulative Dialektik in der "Wissenschaft der Logik"*. Paderborn: Schöningh, 2001.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

#### 4. Demais obras

BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Editora do Instituto Nacional do Livro, 1969.

BORNHEIM, G. A (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix.

DICIONÁRIO Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Nº de Série: DHS-2177-1533.

FICHTE, J. G. “A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos”. Trad. Rubens R. T. Filho. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

GADAMER, H. G. *El inicio de la sabiduria*. Trad. Antonio G. Ramos. Barcelona: Ediciones Piados, 1999.

HAVELOCK, E. A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. Ordep J. Serra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Marcia S. C. Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MENGE, H. M. *Langenscheidts: Grosswörterbücher Altgriechisch-Deutsch: unter berücksichtigung der Etymologie*. Berlin: Langenscheidt, 1994.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. 3ª ed. Trad. Roberto L. Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARZOA, F. M. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor, 1992.

OLIVEIRA, M. A. de. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

ROUSSEAU, J-J. “Do contrato social”. In: *Os pensadores*. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Nova Cultura, 2005.

SCHNÄDELBACH, H. *Filosofia en Alemanha, 1831-1933*. Trad. Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

SCHNEIDER, P. R. “O todo e a parte”. In: TIELLET, P. C.; SCHNEIDER, P. R.; HEBECHE, L. A. (org). *Conhecimento e política*. Coleção Ensaios: Política e Filosofia, nº 1. Ijuí: Editora Unijuí, 1987.

STEIN, E. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

VICO, G. “Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações”. In: *Os Pensadores*. Trad. Antônio L. de A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 2005.