

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE

ANA MARIA CABRAL GOMES CARNEIRO

A LINGUAGEM E O OUTRO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*:
A IMPORTÂNCIA DA LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM HEGEL

Recife, PE
2007

ANA MARIA CABRAL GOMES CARNEIRO

A LINGUAGEM E O OUTRO NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*:
A IMPORTÂNCIA DA LINGUAGEM NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO EM HEGEL

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de Pernambuco, como requisito
parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia, junto ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de
Oliveira Moraes.

Recife, PE
2007

Carneiro, Ana Maria Cabral Gomes

**A linguagem e o Outro na fenomenologia do espírito :
a importância da linguagem na constituição do Sujeito em
Hegel / Ana Maria Cabral Gomes Carneiro . – Recife : O
Autor, 2007.**

95 folhas.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2007.**

Inclui bibliografia

**1. Filosofia – Sujeito e Outro. 2. Espírito – Concepção –
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831). I. Título.**

**130.32
100**

**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

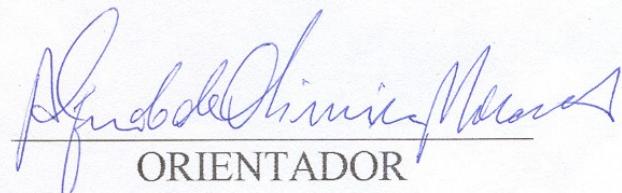
**UFPE
BC - 2008 - 070**

TERMO DE APROVAÇÃO

ANA MARIA CABRAL GOMES CARNEIRO

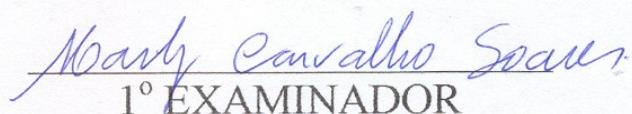
Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES



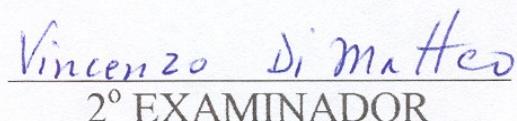
ORIENTADOR

Dra. MARLY CARVALHO SOARES



1º EXAMINADOR

Dr. VINCENZO DI MATTEO



2º EXAMINADOR

In Memoriam

A Maria do Carmo Gomes Carneiro, sogra,
amiga e brilhante mulher.

Devido este trabalho aos meus pais que me fizeram compreender que amar é dar o que não se tem.

A Carlos, companheiro de todas as horas, com o qual compartilhamo amor, amizade, sonho e caminho.

Aos meus filhos, Wagner, Vandré, Carla e Clarissa, por me fazerem acreditar no amor incondicionado e por serem as pessoas que são, me fazem acreditar num mundo melhor.

A todos os meus familiares e amigos que com carinho me apoaram nessa jornada.

Agradeço ao Prof. Dr. Alfredo de Oliveira Moraes, por sua orientação e apoio, exemplo que nos faz acreditar na integridade e na capacidade humana.

Agradeço, com muito carinho, a Pe. Paulo Meneses, por seu interesse e paciência. A todos os Professores que integram o Departamento de Filosofia da UFPE, com os quais compartilho os resultados ao término desses dois anos de estudo. Aos integrantes do grupo de estudo de Hegel coordenado pelo professor orientador, bem como o grupo de Hegel coordenado por Pe. Paulo Meneses. Carinhosamente e muito grata a Candice Nobre, bem como aos colegas do mestrado e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo responder, com Hegel, à pergunta: “qual a importância da linguagem na constituição do sujeito em Hegel”? Para tanto, utiliza-se da *Fenomenologia do Espírito*, obra na qual o filósofo magistralmente apresenta o seu sistema completamente atrelado a sua concepção do absoluto como substância que é sujeito, que é espírito. Com isto, demonstra que o que é verdadeiro é o todo, é movimento dialético em direção ao conceito, por conseguinte, a linguagem, surge como inerente ao movimento interior e necessário do todo.

Chega-se à conclusão de que Hegel ao instituir a lógica dialética, não só mudou a configuração da linguagem como também a concepção de mundo, baseado agora numa razão ampliada, onde o espírito emerge como potência estruturadora, tendo na linguagem a sua maior expressão. O pensamento hegeliano apresenta-se assim, como uma excelente fonte de inspiração e compreensão da realidade possibilitando-nos sair do pensamento pensado para a riqueza do pensamento pensante.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Espírito; Linguagem; Suprassumir; Constituição

ABSTRACT

The present work has as purpose to answer, based on Hegel, to the following question: “which is the importance of the language in the constitution of the citizen in Hegel”? For this, we used his book intitled Phenomenology of the Spirit, in which the philosopher skillfully presents his system completely related with his conception of the absolute as a substance that is subject that is spirit. With this Hegel demonstrates that the subject is the whole, is a dialectic movement in direction to the concept. Therefore, the language, appears as inherent to the interior and necessary movement of the whole.

It concludes that Hegel, when instituting the logical dialectic, not only changed the configuration of the language as well as the conception of world based now on an extended reason, where the spirit emerges as power that structuralizes having in the language its bigger expression. The Hegelian thought presents itself as an excellent source of inspiration and understanding of the reality becoming possible because it allows us to leave the poverty of the thought for the wealth of the thought that thinks itself.

Key-words: Phenomenology; Spirit; Language; “Aufheben”; Constitution

SUMÁRIO

Introdução	09
I - Situando Hegel - O <i>Prefácio</i> revela o filósofo.....	25
II - As Figuras da Fenomenologia: da consciência à consciência-de-si.....	40
III - O Sujeito, o Outro e o Si.....	53
IV - O Espírito alienado de si mesmo - As mediações da linguagem na suprassunção do sujeito em Espírito.....	72
Conclusão.....	87
Referências Bibliográficas.....	93

Introdução

Esta dissertação tem como tema A Linguagem e o Outro na *Fenomenologia do Espírito*: a importância da linguagem na constituição do sujeito em Hegel. Nossa pesquisa visa encontrar, nesta temática, subsídios para responder e articular a seguinte questão: Qual a importância da linguagem na construção dialética que constitui o sujeito em Hegel? Visto que foi nesta construção que percebemos Hegel conceber uma estreita relação entre a Linguagem e o Outro.

Como fio condutor para o seu desenvolvimento, iniciamos com a apresentação do filósofo e do seu sistema, através do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*¹. Em seguida, tomaremos como base os três primeiros capítulos que constituem a primeira parte desta obra, intitulados: Consciência; A verdade da Certeza de Si mesmo e, por último, o Espírito Alienado parte B/1.

Não obstante, quando se trata de perguntas que concernem ao pensamento de Hegel, deve-se sempre levar em consideração as relações com a totalidade do seu sistema. Por isso, pareceu-nos imprescindível, para a solução da tarefa proposta, uma atitude metodológica a qual buscasse, primeiramente, delimitar e contextualizar o pensamento do filósofo para, assim poder apreender a significação da linguagem no interior das complexas

¹Em todas as referências à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel utilizarei a tradução brasileira elaborada por Paulo Meneses: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes : Bragança Paulista: USF, 2002; bem como a tradução elaborada por Cláudio Henrique de Lima Vaz: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Cláudio Henrique de Lima Vaz. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.291-373. A partir desse ponto em toda a nota de rodapé que remete à *Fenomenologia*, no que se refere ao uso da primeira tradução, a apresentará, de modo abreviado, como 'F. E.', seguida pelo número da página. Já a respeito da segunda tradução, será então apresentada por 'F. E. (Os Pensadores)', igualmente seguida pelo número da página. E no corpo do texto como *Fenomenologia do Espírito*. Acrescentamos ainda que todas as citações da *Fenomenologia do Espírito* os destaques, em itálico, são do autor.

relações dialéticas entre o Outro e o sujeito da consciência. Para isso, tomamos como principal referência a sua obra *Fenomenologia do Espírito*, pelo fato de que foi, nesta obra, que Hegel, de uma forma primorosa, articulou dialeticamente as relações e conceitos envolvidos na constituição do sujeito frente ao estatuto espiritual da cultura, mostrando a importante função da linguagem em seu movimento de exteriorização e interiorização, ou seja, como aquilo que ao mesmo tempo permite o movimento de alienação e da extrusão na relação dialética do sujeito com o mundo.

O tema da *Fenomenologia do Espírito* contempla a relação da consciência com o seu objetivo, constituindo um sujeito do saber. Não obstante, esta relação é ativa e transformadora, expondo que a consciência na medida em que vai conhecendo os objetos, vai também conhecendo a si mesma. Isto implica que progresso no conhecimento é progresso no conhecimento-de-si, por isso, o conceito de sujeito em Hegel remete ao agir, ao desenvolvimento do espírito, e, por conseguinte, do eu.

O título da obra é sintomático: *Fenomenologia*: Hegel o interpreta no sentido de ciência da experiência da consciência. O fenômeno, o que se mostra, é aqui a experiência da consciência em sua imensa diversidade: experiência sensível, intelectual, pessoal e inter-pessoal, científica, moral, estética, religiosa, etc. O conteúdo da *Fenomenologia* não se reduz, pois, ao que normalmente entendemos por << fato de consciência >>, senão que abarca tudo o que o homem na história sentiu, viveu, experimentou, pensou e fez.²

Podemos dizer que o saber do objeto e o saber de si mesmo são para consciência o seu conteúdo, a sua essência, agora enriquecida em sua substância que se transforma em produto de sua própria atividade.

Segundo Hyppolite:

A *Fenomenologia do Espírito* se propõe uma dupla tarefa. Por uma parte, levar a consciência ingênua até o saber filosófico e, por outra, obrigar a consciência singular a sair de seu pretendido isolamento, de seu ser para si exclusivo, e elevá-la a categoria de espírito.³

Nesta categoria, em seu momento individual, “é uma determinação ainda abstrata que constitui a *Coisa mesma*, é só a essência espiritual. [...] de fato esta consciência difere ainda da substância como algo singular”.⁴ Mas, considerada do lado da substância, é a

²COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona: Editorial Herder, 1986. t. II, p.203. (Grifo do autor).

³HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenologia Del Espíritu>> de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1974. p.291.

⁴F.E. p.304.

essência espiritual em-si e para-se essente que ainda não é a consciência-de-si mesma. “Entretanto, a *essência em-si-e-para-si-essente*, que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência, e que se representa a si mesma para si, é o *espírito*”.⁵ O que a consciência vai apreender é que o “espírito é a *substância* e a essência universal, igual a sim mesma e permanente o inabalável e irredutível *fundamento* e *ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua meta, como [também] o *Em-si* pensando de toda a consciência-de-si”.⁶

O texto que se segue foi escrito a partir, basicamente, de um trabalho de garimpagem na referida obra a fim de entendermos, ao longo do seu percurso, a função e a importância da linguagem neste movimento de constituição do sujeito ou da consciência.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel não trata da Filosofia da linguagem propriamente dita. Isto não deve ser invocado contra ele, porque as passagens que a consagram, mostram muito bem toda a importância que Hegel atribuía a linguagem o que nos permite dizer que para Hegel a língua era o Espírito realizado; a evolução do espírito se encarnava e se traduzia na evolução da língua; o espírito era incompreensível fora dela, e o pensamento era impossível fora da palavra.⁷

Os resultados obtidos, com este trabalho de garimpagem na *Fenomenologia do Espírito*, nos mostraram ao longo do nosso avanço, em seus momentos e figuras que, apesar de Hegel não ter dedicado nenhum capítulo ou texto no qual a *linguagem* apareça como tema central, é fascinante a maneira como ela surge nesta obra como parte inerente do movimento e do desdobramento dialético, se desvelando enquanto existência no Espírito. Sendo assim, à medida que avançamos na nossa leitura adquirimos um conhecimento novo e sobretudo uma nova revelação do sentido.

Como bem diz Lima Vaz:

Nascendo no solo da linguagem, é dele que a imensa árvore do sentido, sob a qual a existência humana se abriga para preservar-se como existência segundo a razão, recebe continuamente seiva e força de crescimento. Se há, pois, uma crise do sentido ela é necessariamente reflexo de uma crise da linguagem “ambas” constituem um evento de cultura e solicitam, portanto, atenção do filósofo, vindo a encontrar na reflexão filosófica um instrumento privilegiado de análise e interpretação.⁸

Da certeza sensível até o saber absoluto a linguagem, na sua relação intrínseca com o pensar, expressa a mobilidade do desenvolvimento do Espírito. O sentido como significação pertence à linguagem e não pode ser confundido com o sentido sensível. Na

⁵F. E. p.304.

⁶F. E. p.305.

⁷KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, (ANO). p.200.

⁸VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p.172.

Fenomenologia do Espírito, a partir da certeza sensível, veremos que as determinações lógicas correspondem aos anseios da linguagem, ou seja, a consciência vai se apropriando cada vez mais da linguagem e, com esta, vai evoluindo na medida em que é com sua ajuda e mediação que nega, conserva e eleva cada figura e momento. De fato, a linguagem mostra-se cada vez mais importante, tornando-se mais complexa em cada etapa da constituição do sujeito em seu papel de mediadora e na sua função de apreensão da realidade.

A *Fenomenologia do Espírito* é inédita por ser, ao mesmo tempo, linguagem e processo, levando-nos, com isso, a acompanhar as comoções da consciência em sua constituição enquanto sujeito.

Segundo Alfredo Moraes:

Não é sem razão que o sujeito da linguagem tem se constituído na tradição filosófica, tanto quanto o lugar, por excelência, no qual se dá a manifestação do ser, como quanto o caminho ontológico da mediação lógica, o que significa lugar de manifestação e comunicação do ser e lugar de constituição de uma reflexão no qual a linguagem busca falar ela mesma.

Portanto, a necessidade da linguagem cresce na medida em que o eu segue a consciência em seus desdobramentos no caminho que passa por todas as formas de retração entre a consciência e o objeto até sua preparação para fazer ciência. Inclusive, Hegel, através da sua invenção dialética e redefinição ou reconstrução de novas palavras, aponta sua posição contrária de fazer filosofia utilizando-se de uma linguagem comum.

Para Hegel é na ambiguidade da linguagem que ele encontra as contradições que o pensamento formal refuta, mas que, no entanto, servem de núcleo para o exercício do pensamento especulativo, do Espírito ou da razão encarnados na língua.

“O fato de no sistema de Hegel faltar uma filosofia da linguagem organicamente relacionada não provém nem de um relaxamento, nem de um desprezo pela pergunta, mas é condicionada pela própria coisa”.¹⁰ Se a verdade é o todo, nada pode ser tomado de modo hipostasiado, portanto, a linguagem, somente pode ser adequadamente apreendida no movimento interior e necessário do todo. A linguagem e a dialética estão estritamente ligadas, considerando que a dialética é a vida imanente da linguagem e é na linguagem que a mesma encontra o seu elemento.

Seguindo estas referências não perdemos de vista as duas dialéticas dominantes no texto: a primeira - o para nós- relacionada àqueles que já alcançaram a condição de

⁹MORAES, Alfredo de Oliveira. *Linguagem e Metafísica*. Texto inédito. Gentilmente cedido pelo autor.

¹⁰LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. Trad. Paulo Rudi Schnneider. Ijuí: Unijuí, 2004. p.12.

filósofos, provocando e dando nexo interno ao texto. A segunda trata do próprio movimento da experiência que constitui a consciência. “A *Fenomenologia* entrelaça o despertar primeiro da consciência, que fez sua aprendizagem, e o segundo movimento dessa mesma consciência que, regressando a si, se eleva como que a uma segunda potência”.¹¹

Certamente, para que pudéssemos obter as condições necessárias para encontrar no texto o sentido de nossa pesquisa, partimos da orientação de que era preciso percorrer toda a *Fenomenologia do Espírito* vivenciando cada momento e figura, buscando a vida do conceito que, só de modo concreto, podia ser conhecido.

De acordo com Hartmann:

Ao pensamento preguiçoso e passivo, que não se encarrega de semelhante trabalho, o conceito mostrar-lhe-á o seu eterno rosto de esfinge. O texto dialético constituirá para ele uma série de sinais enigmáticos sem sentido. Ouvirá palavras muito conhecidas; mas sentirá que dizem qualquer coisa de estranho e não entenderá o que elas dizem. Todavia a chave do enigma não reside no sentido oculto dos sinais, mas antes no regresso ao seu significado próprio e original; consiste em libertá-los da rigidez da abstração.¹²

Somamos a esta busca a investigação do valor e da determinação do papel da linguagem na dialética hegeliana enquanto elemento constitutivo e contribuinte para o conceito de sujeito na relação com o Outro em Hegel, isto porque:

A descrição do objeto próprio da Fenomenologia como << o saber em devir >> (das *werdende Wissen*) ou << o espírito que aparece >> (das *erscheinende Geist*) vai ao encontro da sua definição, tal como o Prefácio a estabelece << ciência da experiência que a consciência faz >>, pois só pode ser efetivamente sabido aquilo que alguma vez se apresentou no universo da experiência. Mas essa presença seria, por si, insignificante sem o reconhecimento das mediações que a envolvem.¹³

Assim, o que verificamos é que estas mediações, que tomamos a liberdade de denominar como a alma da dialética, além de vitais para o pensamento hegeliano, podem ser observadas, ao longo de todo o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito*, diretamente atreladas e articuladas à importância e à função da linguagem.

Acreditamos que podemos inserir este trabalho no contexto da discussão acerca da resposta hegeliana a predomínio de um discurso filosófico dominante que se utilizava, inclusive, de uma linguagem não apropriada para a filosofia, por estar demasiadamente inserida no discurso comum. Ou seja, aquele que remetia para o pensamento formal,

¹¹D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Emilia Piedade. Lisboa: Edições 70, 1999. p.34.

¹²HARTMANN, Nicolay. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960. p.296.

¹³FERREIRA, Manuel J. Carmo. Apresentação. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Prefácios*. Trad. Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990. p.31.

abstrato e cristalizado e, com isso, tende-se uma visão cindida entre conteúdo e forma e, por conseguinte, uma separação entre o ser e a substância.

Assim, pode-se afirmar que Hegel, contrapondo-se a esta situação, própria do entendimento onde o sujeito não consegue chegar à razão, defende o Espírito Absoluto como a categoria central de todo o seu sistema.

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu que é Nós, Nós que é Eu.¹⁴

Inclusive este texto, com o intuito de mostrar as categorias da simultaneidade, suprassunção e negatividade contidas no sistema hegeliano, destaca o comportamento da linguagem numa relação coerente com estas categorias. Com efeito, é na linguagem que a razão se apreende como conceito. Hegel quebra a tradição do formalismo, onde a linguagem perdia o seu valor de ser o mais verdadeiro devido às interpretações fixas e sencrônicas da sua lógica, para defender a lógica da dialética considerando então o ser e o não ser como momentos necessários e contingentes que permitem o surgimento das diferenças na unidade do absoluto. Tudo se opõe, por isso, tudo se move. O resultado desse movimento é o pleno desenvolvimento da realidade, que através do seu ser outro, retorna a si mesma”¹⁵

O verdadeiro implica movimento e conhecimento, por conseguinte, só com a dialética é possível integrar o ser e o não ser. Hegel percebe que não há sentido sem mudança, sem movimento. Seu sistema privilegia a idéia de fluíção no movimento interno do todo.

O que torna a filosofia hegeliana excepcional é sua sistematicidade real. Sistematicidade real e não apenas aparente. Outros discursos filosóficos também se apresentaram como sistema; porém esta apresentação não passa de pretensão, na medida em que o pensamento do ser, que propõe, bem longe de ser esta unidade consigo mesma, constitutiva de todo o sistema, comporta em si a diferença não superada - sob a forma de justaposição, de mistura - do desenvolvimento do ser pensando e do movimento do pensamento desse ser.¹⁶

A sistematicidade em Hegel é a expressão de um pensamento associativo, um pensamento unificador, por isso não é preciso salientar a carga provocativa que ele promoveu com o seu projeto que de acordo com Colomer:

[...] é o mais audaz da história: superar, reconciliando as duas partes do pensamento ocidental, a filosofia do ser e a do sujeito. Hegel pensa com Fichte e Schelling que

¹⁴F. E. p.142.

¹⁵COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, cit. p.185.

¹⁶BOURGEOIS, Bernard. A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel (1979). In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: 1830. São Paulo: Loyola, 1995. v.1. p.375.

a filosofia tem de partir do absoluto, porém, diferente dos seus predecessores, concebe o absoluto como sujeito subsistente, quer dizer, como um sujeito que inclui em seu desenvolvimento dialético toda riqueza da substância.¹⁷

O absoluto significa que o “substancial é o espírito e o curso da sua evolução”.¹⁸ Hegel defendendo a unidade da substância, considerou que toda tradição que buscava a verdade definitiva; ora na consciência, ora no objeto, não haviam concebido a razão como uma unidade que continha nela mesma suas diferenças. Com efeito, a unidade da substância remete à concepção de que a razão se conhece a si mesma. Sendo assim, a sua filosofia se apresenta como a construção do saber por parte da própria consciência que em seu processo de constituição reconstrói essa unidade.

Na apresentação à *Fenomenologia do Espírito*, Lima Vaz afirma:

A intenção de Hegel na *Fenomenologia* é articular com um fio de um discurso científico - ou com a necessidade de uma lógica - as figuras do sujeito ou da consciência que se desenham no horizonte do seu afrontamento com o mundo objetivo. ‘Ciência da experiência da consciência’ esse foi o primeiro título escolhido por Hegel para sua obra. Na verdade essas figuras têm uma dupla face. Uma face *histórica*, porque as experiências aqui recolhidas são experiências de cultura, de uma cultura que se desenvolveu no tempo sob a injunção de pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal da Razão. Uma face *dialética*, porque a sucessão das figuras da experiência não obedecem a ordem cronológica dos eventos mas à necessidade imposta ao discurso de mostrar na seqüência das experiências o desdobramento de uma lógica que deve conduzir ao momento fundador da Ciência: ao Saber absoluto como adequação da certeza do sujeito com a verdade do objeto.¹⁹

De acordo com Hegel a fundamentação absoluta do saber está no conhecimento que a consciência adquire de que o mundo é fenômeno e corresponde a consciência-de-si. “O ato de conhecimento subjetivo está antecipadamente incluído em seu ‘objeto’ substancial, o caminho para a verdade faz parte da própria verdade”.²⁰ Logo, a consciência precisa se ater às coisas como elas são, na manifestação mesma.

Hegel quer mostrar que essa abstração, na qual o mundo é um mundo sem história da mecânica newtoniana e que é acolhido pelo sujeito ao qual ‘aparece’ nas formas acabadas das categorias do Entendimento, é apenas um momento de um processo ou de uma gênese [...]. A partir daí o movimento dialético da Fenomenologia prossegue com o aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um

¹⁷ COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p.175.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*: Introdução à Filosofia da História Universal. Trad. Artur Morão. Edições 70, Lda. Lisboa. 1995

¹⁹ VAZ, Cláudio Henrique de Lima. A Significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002. p.14. (Grifo do autor).

²⁰ ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos Histéricos*: Hegel com Lacan. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p.31.

objeto que aparece no horizonte de suas experiências. Assim Hegel transfere para o próprio coração do sujeito - para seu saber a condição de fenômeno.²¹

Portanto, para ele a consciência-de-si é o ser e a diferença é interna à substância. Destarte, a constituição do sujeito só pode ser dentro da substância. “Hegel vê no absoluto a unidade e diversidade simultâneas, pois o absoluto é o que a si mesmo se concebe. A sua autodiferenciação é por necessidade, autodesdobramento e no seu desdobramento opõe-se a si mesmo como o Outro”.²² Logo, na *Fenomenologia do Espírito* o sujeito resulta do processo fenomenológico que o dirige e o revela, ou seja, o sujeito se constitui em seu próprio movimento.

A subjetividade em Hegel é constituída pela objetividade, presença do Si da cultura e, por conseguinte, da linguagem²³. O indizível e o inexplicável não tinham nenhum valor para Hegel. “O que avaliava acima de tudo era a clareza do conceito, o que não deixa nada não revelado, o que exprime o que há de mais profundo no homem, sua natureza mesma, que é pensamento e que é espírito. Síntese e somação, integração dos momentos”.²⁴

O sujeito hegeliano se relaciona com as coisas e com o Outro pela mediação do pensamento e da linguagem. O verdadeiro pensar para Hegel se dá com palavras. Com isso a relação entre a linguagem, a qual cabe a elaboração de representações abstratas e o pensamento que produz conceitos, é estabelecida de forma inequívoca.

Com efeito, a evidencia indiscutível com que se manifesta como *universal* a estrutura semiótica da linguagem, indefinidamente geratriz de novos complexos significantes, atesta a transcedência da significação *pensada* sobre o corpo material dos sinais e, finalmente, a natureza *espiritual* do sujeito pensante.²⁵

A mediação entre a objetividade e o pensamento é produzida pela linguagem, contudo não devemos esquecer que a linguagem é uma expressão do espírito, entendendo-se que, na

²¹VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p.15.

²²HARTMANN, Nicolay. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. op. cit. p.356.

²³Lima Vaz, no seu livro Escritos de filosofia III, Filosofia e Cultura, na página 187, analisando a situação da linguagem nos remete ao paradoxo apontado a seu tempo por Etiene Gilson, em *Linguistique et philosophie: les constantes philosophiques du langage*, Paris, Vrin, 1969, pp.87-150 onde ele coloca que a linguagem, o mais irrefutável e fulgurante *fato humano*, tornou-se objeto, em nosso tempo, dos mais avançados e rigorosos procedimentos epistemológicos das ciências humanas reunidos sob o nome de lingüística, bem como de alguns dos mais ambiciosos paradigmas do pensamento filosófico, sendo, por outro lado, explorada em todos o seu recursos pelas chamadas ciências e técnicas da comunicação. O paradoxo reside no fato de que todo esse imenso labor de conhecimento e essa multiplicação prodigiosa de usos obstinam-se em desconhecer o único caminho de reflexão filosófica capaz de levar à essência da linguagem e, por meio dela, abrir uma perspectiva sobre a própria essência do homem: o caminho que conduz ao *pensamento como anterior* (*anterioridade de natureza*) à linguagem

²⁴KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. op. cit. p.224.

²⁵VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. op. cit. p. 187-188. (Grifo do autor).

dialética, a linguagem é o mundo existente do *logos* (do sentido), que no duplo movimento hegeliano, significa tanto a interiorização da objetividade como a exteriorização do eu.

Descobrir o *sentido* na floresta dos *sentidos* possíveis é, pois, a tarefa por excelência do ser humano enquanto portador do *logos*, pois só a ele, aberto constitutivamente ao *ser* e à *verdade*, é oferecido o supremo risco de enunciar o *sentido* verdadeiro e, assim, de interpretar as razões do seu próprio *viver*²⁶

O pensamento e a linguagem indicam para Hegel, no nosso entender a capacidade infinita da razão de chegar ao conceito.

Portanto:

Longe de pretender uma linguagem carente de pensamento, Hegel pensa que << a palavra dá ao pensamento sua existência mais verdadeira e mais digna... E assim como o pensamento verdadeiro é a coisa, também o é a palavra quando um verdadeiro pensador a emprega >>.²⁷

Enfatizamos, portanto, que a linguagem e o pensamento diferenciam o homem de todos os seres vivos, colocando-o num lugar privilegiado de detentor do *logos*. “Trata-se da elevação da consciência da pura animalidade, para alcançar a dimensão a sua humanidade”.²⁸ Sendo assim, podemos entender que o homem evolui de uma rudeza humana tendo assim dois nascimentos; o fisiológico e o espiritual; sendo o primeiro necessariamente suprasumido para poder possibilitar o segundo como Coisa Espiritual, por conseguinte, fundamentalmente simbólica e racional.

A natureza e a história são manifestações do Absoluto no espaço e no tempo, mas este Absoluto se pensa ele mesmo como Logos. Ele sabe a ele mesmo; este Logos não é um entendimento divino que existiria em outros lugares, em outro mundo, ele está na realidade humana à luz do ser.²⁹

Em outras palavras, o que mantém a existência é o espírito, que, com a força da linguagem que lhe é própria, constitui o mundo humano. Compreendemos, portanto, o espírito como razão absoluta, e a linguagem como um lugar de referência fundante e mediadora da razão, por ser capaz de efetivar o real. De modo, que ela pode ser apresentada como princípio racional, criador e organizador da realidade. Dentro dessa concepção, podemos inferir que um dos mais importantes modos de manifestação da razão

²⁶Id. Ibid. p. 167.

²⁷COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 122.

²⁸HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existência*. Barcelona: Editorial Herder, 1996. p. 122.

²⁹Id. Ibid. p. 232.

é a linguagem, que a partir de seus inúmeros discursos expressa o pensamento imperante da razão.

Por conseguinte, comprehende-se a dedução e a afirmação hegeliana quando coloca que “o que é racional é real efetivo e o que é real efetivo é racional”.³⁰ significando a razão como sendo o germe da realidade, sendo assim, não há nada que não se justifique racionalmente, como também, não há racional que não possa ser efetivado.

De fato, a lógica hegeliana parte de uma identificação entre o pensamento e a coisa pensada. A coisa, o ser, não está mais além do pensamento, e o pensamento não é uma reflexão subjetiva estranha ao ser. Esta lógica especulativa prolonga a lógica transcendental de Kant exorcizando o fantasma de uma coisa em si, que assediaria sempre nossa reflexão e limitaria o saber em benefício de uma fé e de um não saber.³¹

O conceito de Espírito dever ser entendido tanto como fim quanto como início do pensamento. Ele é o imediato e o mais mediado. Logo, para chegar à Coisa mesma, é preciso se abaixar e vivenciar o caminho ao qual o próprio filósofo chegou e “foi capaz de rememorar os passos percorridos”.³² Ou seja, a apreensão do sentido de se saber espírito tem como consequência a sabedoria de entender o sentido que governa tudo e cada um. O Outro, o saber absoluto.

O objeto próprio da filosofia, disse Hegel, é a realidade efetiva, esta categoria da lógica que designa a unidade concreta da essência e da aparência, esta manifestação que só se manifesta a si mesma, e sente sua necessidade não em uma inteligibilidade separada, senão em seu próprio movimento e desenvolvimento. Que esta realidade se compreenda ela mesma e se expresse como linguagem, é o que Hegel chama o conceito ou o sentido, já imanente ao ser do saber absoluto, do que disse que “é a reflexão, que, sendo ela mesma simples, é para si a imediação como tal, o ser que é a reflexão em si mesmo”.³³

De maneira que, tomando como referência principal o papel da linguagem na constituição do sujeito, procuramos atender a tarefa da filosofia de construir o conceito, especificamente o da linguagem, elaborando a totalidade de relação do eu imerso em uma cultura que colocou a razão no centro do seu universo simbólico.

³⁰HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de La Philosophie Du Droit ou Droit Naturel Et Science de L'ÉTAT EM ABRÉGÉ*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. p.55.

³¹HYPPOLITE, Jean. *Lógica y Existência*. cit. p.9.

³²MENESES, Paulo Gaspar de. *Abordagens Hegelianas*. Recife: FASA, 2004. p. 122.

³³HYPPOLITE, Jean. op. cit. p. 10.

Assim, desdobraremos nos quatros capítulos da nossa dissertação, o percurso da consciência, tentando seguir o repertório de tudo que pode lhe ocorrer em seu processo dialético e histórico de se saberr como espírito.³⁴

No primeiro capítulo da nossa dissertação, *O Prefácio revela o filósofo*. No seu desenvolvimento procuramos mostrar uma visão geral do pensamento de Hegel e da sua posição frente às questões filosóficas mais relevantes. De fato, o Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* é uma síntese do pensamento Hegel, uma apresentação de todo o seu sistema. Para atender à divisão da própria *Fenomenologia do Espírito*, este Prefácio teve que se desdobrar programaticamente em dois:

A recapitulação dos resultados alcançados na *Fenomenologia do Espírito* como preparação (vorbreitung) científica e a introdução efetiva no sistema através da articulação desses resultados com o ponto de vista e o desenvolvimento próprio da Ciência da Lógica.³⁵

Para a nossa proposta, nos atemos ao seu desdobramento como uma tentativa de se familiarizar e compreender o pensamento do filósofo para, só no final do capítulo, ressaltar a importância da linguagem tirada da análise do seu corpo teórico.

O que constatamos foi que Hegel, neste Prefácio, se empenha em fazer uma crítica à linguagem habitual, a sua lógica e a sua gramática. Ele afirma, basicamente, que “a gramática trai o pensamento especulativo, pela simples razão de que resulta insuficiente para dizer o que é necessário dizer”.³⁶ Com outras palavras, Hegel atribui a gramática o papel de uma camisa de força que obriga e condena o pensamento filosófico a mover-se entre as regras estreitas do sujeito e do predicado, o que acarreta um pensamento que se caracteriza por uma fixidez que impede a fluidez do pensamento dialético, especulativo.

Compreende-se que para Hegel era importante um sistema que fosse ao mesmo tempo expressão do sujeito e do espírito absoluto. Para ele, o mundo humano não existe como coisa em-si independente da interpretação e da idéia absoluta; ao contrário, ele somente passa a existir efetivamente quando o sujeito concretiza a idéia a partir de seu agir, ou seja, ao exprimir o pensamento aclara o sentido da coisa enquanto espírito.

³⁴Ver com detalhes a *Apresentação* à obra hegeliana em questão, a *Fenomenologia do Espírito*, de autoria de Henrique Cláudio de Lima Vaz, à que fizemos referência na nota 19 do nosso texto, especialmente o conteúdo compreendido entre as páginas 13 e 16.

³⁵FERREIRA, Manuel J. Carmo. *Apresentação*. cit. p. 31.

³⁶ESCALANTE, Evodio. La crítica del lenguaje em la Fenomenología del Espíritu de Hegel. In: *XI Congresso Nacional de Filosofia*. p. 3. Disponível em:

<http://216.239.51.104/search?q=cache:vaCmoCs_XAwJ?132.248.184.82/Volumes/XICONGRESO/coloquios/eeimagina/EscalanteE.pdf+

Hegel não podia manter a distinção que fez Kant entre pensar e conhecer. Não há pensamento vazio; todo pensamento de si é ao mesmo tempo um pensamento do ser, como todo pensamento do ser é pensamento de si. O pensamento, mesmo querendo, não pode escapar do ser.³⁷

No entanto, o pensamento precisa da linguagem para se expressar, é pela via da linguagem e pela sua força que a consciência se dá a conhecer e é conhecida.

Destarte, podemos compreender que para falar sobre a linguagem em filosofia se faz necessário considerar o entrelaçamento entre ontologia e lógica, principalmente em se tratando do pensamento hegeliano, onde é basicamente impossível apreendê-las separadas pelo fato de ambas se encontrarem no mesmo fundamento, da condição de apreensão do seu sistema. Com isso, queremos ressaltar que, segundo Hegel, a lógica é uma ontologia, sendo assim, a linguagem em Hegel não pode ser abordada sem levar em conta este fundamento, o qual, por sua vez, deve ser atrelado ao sentido de totalidade e unidade da razão ao longo do seu sistema até o saber absoluto.

No nosso segundo capítulo, *As Figuras da Fenomenologia e a constituição do sujeito até a consciência-de-si*, examinamos os momentos da constituição do sujeito no diálogo interno das figuras da *Fenomenologia do Espírito*, dando ênfase à importância da linguagem no processo de concretização de cada etapa da constituição do sujeito em seu movimento dialético. Veremos, desse modo, as passagens nas quais de desdobra na realidade efetiva a consciência, nos momentos e figuras em que, saindo da certeza imediata, ou seja, do momento em que é apenas em si, até alcançar o momento da consciência de si. Tentamos, então explorar, através das figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento, os momentos da constituição do sujeito da consciência imersa no mundo diante do imediato e do mediato, que juntos compõem uma rede de relações que o determinam. Rede, esta, vitalizada pela linguagem.

Partindo da certeza sensível, este capítulo mostra o imediato como um intuir abstrato, que não é outra coisa, senão, o intuir no qual a consciência se considera diferente daquilo que é intuído, o objeto. Porém em seu desdobramento para a percepção, o sensível e o singular (como tal), vão se dissolvendo na porosidade da linguagem, e com isso a certeza sensível também desaparece, e a percepção passa para o plano do entendimento.

Hegel se mostra radicalmente contra o privilégio da imediação e defende o saber como processo, apreensão do real racional, e não uma crença ou uma intuição diante da

³⁷HYPPOLITE, Jean. *Lígica y existência*. op. cit. p. 177.

relação imediata. Esta forma de apreensão dá ao universal a unilateralidade de uma abstração, um eu separado da substância, um saber separado da verdade.

A exigência racional da totalidade só se pode realizar quando o entendimento não é recusado (e portanto conservado) mas ultrapassado: negando-se em si mesmo como forma absoluta do verdadeiro, e pondo-se como simples momento da razão: identidade diferenciada ou totalidade concreta.³⁸

Em suma, neste capítulo, vamos presenciar a dialética de interiorização e exteriorização da consciência se constituindo como sujeito, na medida em que também conquista o universal da linguagem, como aquilo que é o mais verdadeiro. “Nela nós mesmos contradizemos imediatamente o nosso *querer-dizer* e, visto que o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem exprime apenas este verdadeiro, não é possível, portanto, que nós possamos dizer (sagen) um ser sensível”.³⁹ É importante enfatizar esta questão como o início mesmo da dialética, uma vez que, para Hegel, “a linguagem conserva o indizível dizendo-o, ou seja, colhendo-o na sua negatividade”.⁴⁰

A linguagem mostra-se como uma intermediária na passagem do sensível para o pensamento. Não obstante, no decorrer da consciência em desenvolvimento, o ser é expresso; “mas a linguagem surgente não é a mais alta e mais verdadeira em todos os níveis; ela o será somente no último, naquele do espírito absoluto”.⁴¹ Além disso, vimos que a configuração do objeto depende das condições que o eu tem para apreendê-lo, portanto, os limites da percepção do objeto aponta para os limites da conceituação. Daí Hegel começar da sensibilidade, percepção e entendimento mostrando que o homem, na medida que vai se libertando da natureza, vai constituindo o seu mundo.

Neste processo constatamos que a linguagem é, portanto, desde o início para o homem mediação. É na linguagem que está o ser verdadeiro do espírito em geral. As mediações da linguagem são, portanto, mediações do espírito enquanto razão, enquanto cultura.

Já no nosso terceiro capítulo, *O Sujeito, o Outro e o Si*, chegamos à consciência-de-si e à dialética do reconhecimento, onde iremos analisar o sujeito constituindo-se do diálogo com o Outro, a partir da dialética do reconhecimento até a consciência infeliz.

³⁸ BOURGEOIS, Bernard. *A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* (1979). op. cit. p. 408.

³⁹ AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 25.

⁴⁰ Id. Ibid. p. 28.

⁴¹ LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. op.cit. p.30.

Neste capítulo tratamos da consciência-de-si e veremos que o Eu é o conceito vivo que, em sua relação com o Outro, descobre que este Outro não é senão ele mesmo. A consciência chega então à prática da verdade. A presença do outro, ao invés de remeter a uma complementaridade, é antes uma negação radical por parte do Eu em direção ao Outro. Esta experiência implica uma luta de vida e morte desencadeada pelo desejo de reconhecimento, enredando-se e antevendo a trama simbólica da substância espiritual.

Para que haja reconhecimento da consciência-de-si, é preciso que este Outro seja reconhecido e reconheça a ela como consciência de si. Esta questão do reconhecimento se encontra brilhantemente ilustrada na dialética do senhor e do escravo, que expressa a angústia humana na constituição mesma da sua humanidade. Trata-se, então, de uma luta de vida e morte, onde nenhum dos dois pode morrer, tendo como resultado um vencido ou o *escravo* como aquele que subjugou seu desejo ao desejo biológico de sobrevivência, enquanto o vencedor ou o *senhor* que enfrentou a morte em prol do seu desejo de reconhecimento.

Por conseguinte, podemos entender o que Hegel quer dizer quando afirma que o verdadeiro Senhor é a morte, como não sendo outra coisa que essa declinação da consciência-de-si escrava diante da morte se deixando então se coisificar pelo Outro. O Senhor, que diferente desta, diante da morte, antever como mais importante do que a vida biológica, é a vida com liberdade. Neste caso, para o escravo, alienação e morte significam a mesma coisa enquanto para o senhor a verdadeira vida, só merece ser vivida com liberdade.

Estas questões fundamentais são experenciadas pelo sujeito em sua relação com o Outro da linguagem, com o trabalho e com a comunidade. Este desdobramento terá seu ápice no conceito da consciência infeliz, onde o sujeito, ele próprio dividido, contendo em si mesmo o senhor e o escravo, mergulha numa crise existencial e numa luta extremamente dolorosa que se processa dentro da consciência duplicata e dividida, sofre como espírito por não saber que já é espírito, tendo como única saída não recuar em seu movimento de reconciliação.

No quarto capítulo, *As mediações da linguagem na suprassunção do sujeito - no Espírito alienado de si mesmo-Cultura*.

Para isso, analisamos os desdobramentos ou manifestações da presença da linguagem na constituição do sujeito nas suas relações com a cultura. Concluímos que estas manifestações o acompanham em cada etapa da sua travessia em direção ao saber de si mesmo, logo em direção ao absoluto. Destacaremos nesta travessia o que corresponde à posição do sujeito frente aquilo que o constitui, e o aliena.

A concepção da cultura como produzida por uma alienação do espírito, é de uma originalidade supreendente. Ali estão temas tão importantes como a constituição

do Estado (aurora do estado moderno) e da Riqueza (acumulação nos albores do capitalismo) através da alienação do indivíduo. São temas que por sua vez, dariam inspiração às teses marxistas da alienação política e da alienação econômica.⁴²

Como bem colocou Paulo Meneses, na citação acima, a alienação do espírito ocorre através do espírito. Alienação esta, diga-se de passagem, importantíssima pois é nela que é possível conceber toda e qualquer comunidade no sentido de vínculos sociais, políticos, econômicos, religiosos e até mesmo filosófico. Isto porque o conceito de espírito é construído pelo próprio espírito.

No desdobramento deste capítulo, constataremos que esta alienação se dá na e pela linguagem. Aqui mostraremos que para Hegel, o valor da linguagem está na sua característica de ser efetiva, ou seja, realiza o que significa.

Por conseguinte, reafirmando a importância da linguagem na constituição do sujeito, vimos que nela está o fundamento de todos os discursos e de todo agir. Dito de outra forma a linguagem é cultura, é aquilo que lhe dá a sua essência.

Tudo e qualquer conteúdo humano precisa se expressar e ser expressado pela linguagem no seio da cultura senão será um discurso mudo. A linguagem e a cultura não podem ser concebidas como separadas. Ambas são referências fundantes e mediadora da razão.

Nesta relação entre o indivíduo e o universal destacamos, numa ênfase ao indivíduo, a condição do Eu como relação e conteúdo da relação imerso no universal, assim como destacamos o Universal como comunidade das consciências, um Eu que é Nós e um Nós que é o Eu. Com efeito, o que se notabilizou foram as posições determinantes da cultura, que na sua ausência é pensamento, e da linguagem como expressão do homem e ao mesmo tempo do espírito da sua época. Por conseguinte, como via da manifestação da Coisa mesma.

Vimos que negar a intencionalidade da consciência seria tentar defender a possibilidade de chegar à consciência-de-si sem considerar a relação com o Outro, o que, de acordo com Hegel, é impossível. Hegel só admite o Eu com o Outro, pois a outra consciência-de-si é a verdade da consciência. A dimensão simbólica da cultura é o discurso do espírito, é por esse discurso que tudo que o sujeito tem, e, é, pode ser compreendido como advinjo da cultura ao longo da história.

Por isso, a essência do pensamento tem como suporte o percurso do espírito, o pensamento, portanto, é o mais concreto porque nele está a essência, a história suprassumida.

⁴²MENESES, Paulo Gaspar de. *Abordagens Hegelianas*. op. cit. p. 62-63.

Deste modo podemos afirmar que a história do sujeito é também a história do seu povo e a história do seu tempo.

Descrever a lenta eclosão da consciência, a princípio dissimulada na substância, da qual não se distingue, e da qual em seguida se separa, cultivando-se individual e coletivamente a fim de conseguir reapropriar-se dessa substância e reunir-se a ela, mas agora na superioridade e na claridade - reproduz toda essa conquista, sem esquecer nenhuma batalha, nenhuma diversão, até a tomada da última cidadela, o saber absoluto.⁴³

Ao longo dessa dissertação esperamos demonstrar o quanto o pensamento de Hegel acerca da linguagem e do seu papel no seu sistema foi extremamente importante e pertinente para a construção da sua dialética e, consequentemente, para a construção de um sujeito que faz parte da substância espiritual, da substância que é sujeito.

Assim, após entender o que é para um povo sua língua, que poder interno e externo ela possui sobre ele na quantidade e na qualidade de realidade que se manifesta nela mesma, ansiamos ter ajudado a mostrar a beleza, a complexidade do pensamento hegeliano e principalmente baseados na concepção de substância universal, onde estamos completamente implicados concluir mostrando que enquanto substância universal, o espírito, através da astúcia da razão encarnada na linguagem do sujeito humano, efetiva o universal concreto, realizando e revelando, ao longo da linha infinita da história, a identidade do ser e do saber.

⁴³D'HONDT, Jacques. *Hegel*. op. cit. p. 32.

I - Situando Hegel - O *Prefácio* revela o filósofo

Para conhecer o filósofo é preciso, antes de tudo, contextualizar sua época e a sua posição na história da Filosofia considerando principalmente o fato do que:

Hegel associou intimamente seu projeto espiritual ao destino do seu tempo. Nenhum filósofo antes dele tinha com maior deliberação, recusado voltar-se para si próprio, e calafeta-se na sua subjetividade. Os acidentes da atualidade mantinham-lhe o espírito alerta, e para ele a leitura dos jornais é uma espécie de oração matinal realista.¹

A época de Hegel, como ele mesmo fez questão de evidenciar, caracterizou-se por uma situação paradoxal a qual ele viveu na sua própria pele e que muito influenciou o seu pensamento. Esta situação desponta para Hegel a partir do momento em que ele se defronta e constata a riqueza *teórica* do idealismo alemão frente aos desafios reais e *práticos* advindos da Revolução Francesa, e impõe, desta forma, a efetividade de um novo Espírito. Como bem frisa Marcuse:

O idealismo alemão foi considerado a teroria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do Estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. Apesar de sua severa crítica ao terror, os idealistas alemães saudaram unanimemente a Revolução

¹D'HONDT, Jaques. *Hegel*. op. cit. p. 9.

considerando-a o despontar de uma nova era, e, sem exceção, associaram seus princípios filosóficos básicos aos ideais que ela promovera.²

Não obstante, em contraponto a essa efervescência cultural, a situação política da Alemanha era caótica, o despotismo fazia-se sentir por toda nação que se encontrava até então fragmentada e exposta a déspotas que competiam entre si, sem nenhuma consideração às carências da população completamente submetida às determinações arbitrárias nas suas vidas práticas. Logo, para Hegel ficou claro que, apesar de poder ser considerado um excelente instrumento do pensamento filosófico, o idealismo alemão se mostrou incapaz de ser aplicado diante das mudanças do espírito do mundo de uma forma efetiva. “Assim, enquanto a revolução francesa começava por assegurar a realização da liberdade, ao idealismo alemão cabia apenas se ocupar com a idéia de liberdade”³.

Deste modo, o idealismo alemão não passava de uma certeza desvinculada da sua verdade, não superando a oposição entre a consciência e seu objeto. Indicava, com isso, uma razão cindida entre o ser e a substância. Hegel combate esta posição defendendo, com a sua concepção de espírito absoluto, uma razão ampliada onde nada está fora do todo, ou seja, o “filósofo chama em socorro a razão dialética”⁴ razão unificadora.

“No Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, o autor fala claramente do seu mundo como um mundo em transição e vincula a este a nova filosofia atrelada a uma nova visão de mundo”⁵. Com efeito, a *Fenomenologia do Espírito* foi escrita e publicada neste período marcado pelas idéias progressistas da revolução francesa. Concluída, como é sabido, por altura da batalha de Jena, foi, para Hegel, uma verdadeira tomada de consciência da sua própria originalidade que, como tal, se caracterizou como sendo a do filósofo que apreendeu a totalidade de uma época histórica inserindo-a em uma visão de mundo racional e unificante, designado, por ele, como substância espiritual.

Destarte, Hegel tinha consciência de encontrar-se diante de uma decisiva encruzilhada histórica. Ao contrário dos seus companheiros, ao invés de ficar na reflexão do saber sobre o saber, posição onde o pensamento não passa de uma abstração, ele propõe na *Fenomenologia do Espírito* ir à *Coisa mesma*, como ele mesmo exemplificou: utilizar o saber como a *escada* necessária para alcançar o conhecimento e a unidade da razão absoluta.

²MARCUSE, Herbet. *Razão e Revolução*: Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marilia Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004. p. 15.

³Id. Ibid. p. 16.

⁴D'Hond't, Jacques. *Hegel*. op. cit. p. 28.

⁵PARISSE, Maria Cecília Isatto. Hegel: o homem e seu mundo. In: MORAES, Alfredo de Oliveira. (Org.). *Razão nos trópicos*: festschrift em homenagem a Paulo Meneses no 80. aniversário. Recife: FASA, 2004. p. 96.

Veremos, então, que a fundamentação hegeliana do saber, que é o propósito de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, não se dá através de explicações psicológicas ou através de discussões abstratas,⁶ mas como afirma Lima Vaz:

[...] como resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas no plano da aparição do fenômeno ao qual tem acesso o filósofo (o para nós na terminologia hegeliana) pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto.⁷

Como a unidade não é dada a priori, exige, portanto, da consciência, movimento e experiência, processo que se inicia a partir de um indeterminado puro, como consciência imediata, ou seja, como um puro ser, abstraído de todo o conteúdo, até alcançar a razão como saber absoluto.

Hegel, em um dos seus apontamentos datados de Iena, coloca, ironicamente, que <<a via régia habitual na filosofia é ler os prefácios e as recensões para obter uma idéia aproximada da *Coisa*>>.⁸ Por isso mesmo inicia o prefácio da *Fenomenologia do Espírito* a sua aversão acerca da maneira que eram apresentados os prefácios, tomados precipitadamente como discursos filosóficos:

Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio - esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo fazer um esboço histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações e asserções e asserções sobre o que é o verdadeiro.⁹

Portanto, para Hegel, interpretar os prefácios como discurso filosófico não passava de um grande equívoco. Além disso, “por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade - que em si inclui o particular - isso suscita nela, mais do que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma.¹⁰ Não obstante, Hegel refuta esta idéia e defende exatamente o seu contrário, ao afirmar que é o desenvolvimento, e não o resultado, o mais essencial, pois “a realidade

⁶D'HONDT, em seu livro *Hegel*, na página 52, coloca que para Hegel: “se a filosofia recusasse o pormenor, se recusasse a penetrar, tanto quanto possível, no concreto, seria uma filosofia vazia como uma <<bela alma>> que se evaporou. A filosofia verdadeira une o abstrato e o concreto, o princípio e a consequência, o finito e o infinito, a unidade e a diversidade: dispersa obrigatoriamente o seu princípio na realidade multiforme”.

⁷VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 10.

⁸FERREIRA, Manuel J. Carmo. Apresentação. op. cit. p. 9.

⁹F. E. p. 25.

¹⁰F. E. p. 25.

efetiva consiste no caminho mais o termo”.¹¹ Porque é nesta realidade que se constrói o conceito onde a verdade tem o elemento de sua existência. “Então, o fim só pode estar ali onde o saber não tem necessidade de ir mais além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo, é onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”.¹²

Corrente com esta posição, Hegel reformula o conceito de prefácio, fazendo do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* uma antecipação sintética dos conteúdos que vão ser trabalhados por ele não só nesta obra, como também ao longo de toda a construção do seu sistema. Isto o torna de fato e, inevitavelmente, a sua parte mais difícil. Toda sua leitura se instala numa dinâmica de antecipação e retorno e, só depois de fazer todo percurso ao longo da sua obra e o acabamento da reflexão sistemática, é que se torna possível apreender o seu sentido.

Este projeto, completamente inédito, descreve um processo típico da formação da consciência que começa pelo fenômeno até a razão, expondo o devir do saber enquanto algo atrelado a uma imersão na realidade, captando a plenitude concreta segundo suas determinidades e, portanto, totalmente implicado na construção do conceito.

Sendo então, nesta perspectiva que Hegel apresenta o processo de formação do sujeito para a ciência, completamente associado às experiências significativas, que o sujeito vivencia nas suas relações com a cultura e, por conseguinte, com a linguagem impregnada de história. Heranças dos seus antepassados, as quais, como espírito, segundo Hegel, ele é convocado a tomar para si e suprassumi-las.

O começo da cultura e do esforço para imergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vistas universais. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao pensamento da Coisa em geral e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito.¹³

Não foi a toa que Hegel ao invés de ter colocado a filosofia através da história enfatizou e ampliou o complexo desdobramento da história através da filosofia. Com isso, ele mostrou a importância vital para a filosofia de estar ciente do seu tempo, podendo passar do pensamento pensado para o pensamento pensante. Nesta caso tratava-se de mostrar como aquele estava propício a atender aquilo que a filosofia carece para si como exigência necessária à sua afirmação, que é adquirir o estatuto de Ciência. Concatenado a

¹¹MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 13.

¹²HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenologia Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p.18.

¹³F. E. p. 27.

esta situação, Hegel justifica a sua posição ao discordar e interpretar como erro ingênuo, próprio de um saber não filosófico, aquele que “não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”.¹⁴

Disso resulta que, neste prefácio, imbuído de uma outra lógica que não a formal, Hegel apresenta o movimento do devir como momentos necessários à vida do todo:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.¹⁵

Assim, já podemos antever a importância do negativo para Hegel e o quão este é importante para entender à sua lógica mostrando-nos que a dialética não é “apenas um método do saber; nem é apenas lei do desenvolvimento da realidade; é uma e outra coisa ao mesmo tempo”.¹⁶ Além do que o princípio básico da lógica hegeliana foi inspirado em Heráclito, primeiro Filósofo a defender que: o ser, e o não ser, é um e o mesmo; tudo é, e não é. Com este paradigma podemos inferir que o absoluto é a unidade do ser e do não ser. Ao dizer que tudo flui, nada permanece nem persiste nunca o mesmo, Heráclito se apresenta como o pai da idéia do movimento e da dialética hegeliana. Hegel, sem dúvida, não só concordou com este todo dialético heraclítiano como também o usou para advogar o supremo esforço da razão para compreender o todo.

Hegel elaborou a tradição, mais especificamente a do idealismo kantiano, fazendo do tempo, que antes servia como argumento para eliminar a contradição (uma vez que para a lógica formal uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo), a revelação de uma reconciliação. Dizendo de outra forma, Hegel procurou mostrar a relação entre a verdade e a existência, vendo no tempo a estrutura do próprio conceito, e, condizente com este pensamento, defendeu que o instante limite onde a contradição surge traz a sua negação em si mesmo, e é o seu desdobramento que propicia o momento da negação da negação. Dentro desta concepção podemos apreender que toda negação é determinação. Melhor

¹⁴F. E. p. 26.

¹⁵F. E. p. 26.

¹⁶ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*. Trad. António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho. 5a. ed. Lisboa: Editorial Presença. 2000. vol. 8. p. 81.

explicando; o espírito em seu movimento de fazer-se um outro para si mesmo se torna um objeto para o seu próprio si e, depois, suprassume esse ser-outro. Desta forma, as contradições para Hegel, ao invés de serem consideradas empecilhos para a apreensão da realidade, elevam-se à condição de protagonistas mesmo da realidade.

Um sistema filosófico só é legítimo se inclui os estados negativo e positivo do objeto e reproduz o processo pelo qual o objeto se torna falso para, em seguida, voltar a verdade. Sendo um processo desse tipo, a dialética é o método filosófico autêntico. Ele revela que o objeto existe em um estado de “negatividade”, estado que o objeto rejeita, pressionado por sua própria existência, no processo de reconquista da verdade.¹⁷

Assim, podemos ver que, na sua filosofia, os desdobramentos da história e da própria filosofia não condizem com a opinião comum em defesa de uma verdade dogmática, cristalizada, imóvel, presa à oposição entre o verdadeiro e o falso, ou, até mesmo, a uma idéia voltada para um além da vida. Estas posições implicam numa alienação própria do pensamento abstrato, que, como tal, é característica do entendimento e não da razão, o que justifica e explica sua impossibilidade de ver nos contrários ao invés de erros, a riqueza do movimento e do desenvolvimento progressivo da verdade.

“Hegel fez um inventário de uma herança à luz dos acontecimentos, reduzindo, tanto quanto possível, a defasagem entre os fatos e a reflexão sobre os fatos. O filósofo retira do pensamento de então o direito de reger o presente”.¹⁸

Ao afirmar que “a verdadeira figura, em que a verdade existe só pode ser o seu sistema científico¹⁹, Hegel enfatiza a necessidade interna da Filosofia de cumprir com a sua meta, ou seja:

Da meta em que se deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo [...]. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja Ciência, [...]. E somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade exterior é idêntica à necessidade interior desde que concebida de modo universal e prescindido da contingência da pessoa e das notivações individuais - e consiste na figura sob a qual uma época representa o sentido dos seus momentos. [...] chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.²⁰

Hegel, contrapondo-se à concepção de um absoluto compreendido como sentimento e intuição, refuta os excessos das idéias românticas e edificantes de captar a verdade e o conhecimento através da fé, colocando além toda substancialidade, como também as idéias

¹⁷MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. op. cit. p. 96.

¹⁸D'HONDT, Jaques, *Hegel*. op. cit. p. 22.

¹⁹F. E. p. 27.

²⁰F. E. p. 27-28.

iluministas, onde o olhar de espírito estaria completamente voltado para a terra. “O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral - como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água”.²¹ Enfatizando ainda que é pela “insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu”.²²

Contudo, “a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante”.²³ Ao invés disso, Hegel coloca: “a força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perde-se em seu desdobramento”.²⁴ Nesta perspectiva, Hegel mostra que a filosofia exige uma atitude engajada diante da realidade em permanente movimento, colocando-se em oposição à estratégia evocativa das filosofias do sentimento. Hegel não pode aceitar uma filosofia que recuse a responsabilidade de se dizer e de se efetivar e que estabeleça, como forma de acesso ao absoluto, a imediatez contemplativa. Apontando, assim, a importância da linguagem para sair do vazio da abstração e da detenção de uma verdade imediata para a concretude do pensamento.

Desta maneira, em contraponto a um saber substancial carente de conceito, ele enuncia o nascimento de um novo tempo e trânsito para uma nova época.

O espírito rompeu com o mundo do seu ser aí e do seu representar que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega a tarefa de sua transformação. Certamente o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. [...] o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício do seu mundo anterior. [...]. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo.²⁵

Hegel fala de um mundo que sofreu mudanças não só quantitativas mas, sobretudo, qualitativas. O surgimento de uma nova figura do espírito é também o nascimento de um novo conceito que rememora e dá sentido a todo processo anterior. Porém, “a ciência, que é a coroa do mundo do espírito, não está completa em seu começo”.²⁶ É preciso percorrer um novo caminho afinal, trata-se de entender que:

Esse começo é o todo que retornou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser conceito simples do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se

²¹F. E. p. 29.

²²F. E. p. 29.

²³F. E. p. 30.

²⁴F. E. p. 30.

²⁵F. E. p. 31.

²⁶F. E. p. 31.

tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento e no sentido que resultou do processo.²⁷

Sendo assim, diante dessa nova figura, a consciência, mesmo que ainda carente de inteligibilidade universal, reinicia um novo processo de constituição acessível a todas, até por que:

A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar puro, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência.³⁸

Hegel, refutando a idéia de um absoluto sem sujeito como o de Fichet e de uma absoluto sem diferença como o de Schelling, propõe uma nova visão de apreensão do todo.

Segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também precisamente como sujeito. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatriz do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é os ser, ou a imediatez par ao saber.²⁹

Nesta perspectiva conceptual, Hegel sustenta a idéia de que o ser do espírito não pode ser uma afirmação dogmática, uma vez que o espírito não é um princípio supremo, antes, é algo imanente a todo ser e a todo pensamento no sentido próprio de movimento de afirmar-se e negar-se no seu próprio movimento.

Hegel elabora um discurso de modo que cada conceito remeta à totalidade de suas determinações, isto porque é ao longo do seu desenvolvimento que o conceito adquire sua significação, por conseguinte, sem este percurso a concepção de um conceito é nula. Logo, o “entendimento fixa e enriquece as determinações de pensamento; assim não pode apreender verdadeiramente, em seus conceitos finitos, a infinitude da vida e de suas manifestações. Para falar com propriedade o sentido só pode ser *vivido*. Somente a vida capta a vida”.³⁰

Quando dizemos Deus, esta palavra não pode ser interpretada na pura abstração e finitude. Sua infinitude consiste justamente em suprassumir essa forma de universalidade abstrata e imediata. “O termo Deus nada significa; seus atributos é que têm sentido. Mas o

²⁷F. E. p. 31.

²⁸F. E. p. 32.

²⁹F. E. p. 34.

³⁰BOUGEOIS, Bernard. *A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* (1979). op. cit. p. 387.

termo “Deus” tem a maior importância, pois lembra que o absoluto é sujeito e não simples universal, essência ou substância”.³¹

Hegel recusa a idéia de Deus sem o trabalho do negativo. “Esse em-si [divino] é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de ser-para-si, e, portanto, o movimento da forma em geral”.³² Para ele, o conhecimento não pode se contentar com o Em-si da essência, dispensando a forma. “Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto essa é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino”.³³ Assim, a vida de Deus, como um jogo de amor consigo mesmo,³⁴ aponta para a noção do espírito absoluto, ou seja, de que o verdadeiro é o todo - articulada, portanto, com a idéia de Deus que não só se conhece, como deve também ser conhecido em conceito.

Trata-se aqui de um juízo especulativo onde o “sujeito é ativo e desenvolve o seu si mesmo em seus predicados”.³⁵ Deus, portanto, é o conhecer, o que conhece, o conhecido e o próprio conhecimento.

O cristianismo, ao definir o absoluto como espírito, exprime em uma representação, o mais alto conceito, isto é, que a substância é essencialmente sujeito ou que o verdadeiro só é efetivamente real como sistema. Esse espírito é puro conceito, engendramento de si por si mesmo.³⁶

Decerto, o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento, desta forma, então, Deus está na História e na história de cada um.

“Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso, de ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”.³⁷ Logo, saber a si mesmo como espírito é o ponto de partida de todo o conhecer absoluto, conhecer que nunca termina uma vez que o absoluto não pode ser compreendido como algo acabado, ele está sempre em process, nunca se esgota e nada se pode produzir fora dele.

³¹MENESES, Paulo. Hegel e sua fama de obscuro (Prefácio da Fenomenologia do Espírito). In: GRUPO HEGEL. *A Rosa da Razão sobre a cruz do presente: bicentenário da fenomenologia do espírito - 1807-2007: 30 anos do grupo Hegel 1977 - 2007*. - Recife: FASA, 2007. (Coleção Neal; 10). p. 13.

³²F. E. p. 35.

³³F. E. p. 35.

³⁴Cf. F. E. p. 35.

³⁵MARCUSE, Herbet. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. op. cit. p. 97.

³⁶MENESES, Paulo. Hegel e sua fama de obscuro (Prefácio da Fenomenologia do Espírito). op. cit. p. 14.

³⁷F. E. p. 36.

Imediatamente, o absoluto é apenas o universal abstrato, porém na sua efetividade “[...] contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação”.³⁸ O absoluto é substância viva que, como tal, é movimento e mediação, pois é pela mediação que o absoluto torna-se outro.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é sujeito, ou, - o que significa o mesmo - que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do torna-se outro. Como sujeito, é a negatividade pura e simples, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade reinstituído-se, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade originária enquanto tal. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.³⁹

Não obstante, Hegel denuncia que o horror da mediação deve-se ao desconhecimento da razão como também do conhecimento, até então, do absoluto. “Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre-si-mesmo, o momento de Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração que é um simples vir-a-ser”.⁴⁰

Chegamos, portanto, ao ponto crucial desta filosofia; o de exprimir o verdadeiro não só como substância, mas, precisamente, como sujeito. Com efeito, a substância em Hegel é atividade efetiva, ele não concebe a substância sem sujeito, nem o sujeito sem substância. Por conseguinte, com esta concepção de que a substância é sujeito, fica mais fácil entender a afirmação de Hegel quando defende que o fim é o começo, pois este fim, que é começo, em seu movimento é sujeito, é espírito em sua atualização.

Esta questão pode ser também colocada de uma outra forma, ou seja, “a razão é o *agir conforme a um fim*. [...]. O resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo é fim*; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem, nele mesmo, o Si ou a efetividade pura”.⁴¹

O que nos remete a proposição dos círculos é a compreensão de que este fim engendrado, que é ao mesmo tempo o efetivo essente, é movimento e devir. O [...] “que retornou a si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmas relacionadas”.⁴²

³⁸F. E. p.36.

³⁹F. E. p.35.

⁴⁰F. E. p.36.

⁴¹F. E. p.37.

⁴²F. E. p.37.

Por conseguinte, para Hegel, não se pode separar a substância do sujeito e o sujeito da substância. A substância é unidade, e o verdadeiro não é um atributo ou predicado de um sujeito, pois, o sujeito hegeliano é ativo e se desenvolve a si mesmo em seus predicados.

A experiência da consciência é movimento do espírito em direção ao conceito, no entanto, é importante notar que o conceito e a constituição da consciência estão articulados simultaneamente em um mesmo processo, uma vez que o conceito é o que já está ali em potencial, pois, a distinção entre o saber e a verdade é interna ao próprio conceito e, só no saber absoluto, esta oposição desaparece.

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado consigo* e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo - enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-sei*.⁴³

Hegel intenta mostrar-nos que a essência de todo agir é em-si e para-si espiritual, no entanto, o espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. “A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.⁴⁴ Neste prefácio Hegel situa o filósofo como o ser-em-si-e-para-si, ou seja, como consciência que se elevou a esse éter que é o puro saber de si mesmo no absoluto ser-outro.

A Ciência, no seu elemento da razão, é a filosofia, é o saber como vida, nada nela permanece. Por conseguinte, [...] “exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter para que possa viver nela e por ela.”⁴⁵ Por outro lado, Hegel ressalta que:

O indivíduo também tem direito de exigir da ciência que lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo. Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura do seu saber, pois em qualquer delas - seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo - o indivíduo é a forma absoluta, isto é a certeza imediata de si mesmo, e assim é o ser incondicionado.⁴⁶

A *Fenomenologia do Espírito* é essa escada necessária para acessar o saber. Saber que funciona como um fio condutor que, ao longo das experiências da consciência, abarca e dá sentido a todas as figuras e momentos nos seus fluxos e percursos até o saber absoluto. O *espírito* se faz coisa para si mesmo, ou seja, ele mesmo se manifesta como sujeito e

⁴³F. E. p. 39.

⁴⁴F. E. p. 39.

⁴⁵F. E. p. 40.

⁴⁶F. E. p. 40.

objeto, simultaneamente. De fato, as figuras, em seus múltiplos momentos de constituição da consciência-de-si, se referem aos elementos do ser, aos elementos do si e aos elementos da categoria ser=sí.

Portanto, a consciência constitui o ponto de partida da filosofia e fornece-lhes todo o conteúdo. Seu trabalho de apropriação é por demais importante como substância Em-sí interiorizada, que deve exteriorizar-se e vir-a-ser para-sí mesmo. Logo, a tarefa da filosofia, para Hegel, é a elaboração conceitual desse conteúdo.

Segundo o conceito de experiência, a consciência não pode compreender em-sí algo que não tenha sido vivido na sua relação com o Outro. Deveras, aqui surge a importância da intersubjetividade, reafirmando que o Outro é constitutivo de si mesmo e que a verdade está na relação de um eu que é nós, e um nós que é eu. “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde o seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal e tinha que considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-sí na sua formação cultural”.⁴⁷

Precisamos entender que o indivíduo particular é um ser incompleto. Em cada indivíduo só se desenvolve um traço da cultura, sendo assim, todo indivíduo é um todo incompleto.

O espírito individual percorre etapas em sua formação (Bildung). A mais alta contém as anteriores como momentos suprassumidos: e nesse percurso vai assimilando as aquisições culturais da História humana, etapas necessárias do desenvolvimento do Espírito universal. Não se podem queimar etapas; todas tem de ser percorridas com a mesma paciência que ele teve de encarnar-se em cada uma delas, na prodigiosa tarefa que foi a história universal. Hoje a tarefa está facilitada, pois se encontra cristalizada em pensamentos, depositados na interioridade da memória. Mas temos também uma desvantagem: na Antiguidade, se partia diretamente da realidade imediata para o conceito universal. Agora encontram-se, entre esses dois termos, representações que se tornaram o “bem conhecidos”, para reconstruir a verdade: e fluidificar essas representações, até conseguir esses círculos que são automovimentos, ou seja os conceitos. Só a partir desse trabalho do negativo é que o conceito se move. O sujeito é dotado desse poder mágico de tirar a vida da morte, o positivo do negativo.⁴⁸

Podemos então defender que a *Fenomenologia do Espírito* aborda a experiência que a consciência faz ao longo desse processo de se saber espírito. Trata-se, em suma, de produzir o conteúdo espiritual para si mesmo ao longo de um caminho que envolve movimentos de figuras e momentos, na relação com o Outro que o constitui em suas determinações, e que, ao mesmo tempo, é constituído, enquanto significação. Portanto, lançado no Si [cultura], é dele que tem que retornar a si que é o mesmo, mas é um outro,

⁴⁷F. E. p. 41.

⁴⁸MENESES, Paulo. *Hegel e sua fama de obscuro* (Prefácio da Fenomenologia do Espírito). op. cit. p. 15. (Grifo do autor).

pois a cultura sai de si e permanece em si. Nesse movimento de exteriorização e suprassunção, o indivíduo vai além das determinações e beneficia a cultura.

É suprasumindo as etapas do espírito individual, ao longe das etapas de sua formação, que o espírito do tempo puxa para si o espírito do mundo. Nesse percurso, vai assimilando as aquisições culturais da história humana, cumprindo todas as etapas necessárias para o desenvolvimento do espírito universal, consequentemente, da história universal.

Hoje, diferente da antiguidade, não se parte diretamente da realidade imediata para o conceito universal. Trata-se, portanto, de representações, de pensamentos pensados e, por isso, dados como bem conhecidos. “Esse ser-aí, passado a formação cultural, é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica”,⁴⁹ que vista a partir do indivíduo, mostra que este a adquire consumindo em si mesmo e apropriando-se dela. Do lado do espírito universal é [...] “substância que se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu *vir-a-ser* - e sua reflexão”.⁵⁰ Daí a importância e a exigência de um trabalho de reconstituição que permita dissolver, no movimento de fluidez dialética, estas verdades cristalizadas, pois:

[...] sendo já um *pensado*, o conteúdo é *propriedade* da substância; já não é o ser-aí na forma do *ser-em-si*, porém é somente o que - não sendo mais simplesmente o originário nem o imenso no ser-aí, mas o *Em-si rememorado* - deve ser convertido na forma do *ser-para-si*.⁵¹

O bem conhecido, esta representação que não é reconhecida como pensamentos determinados e fixos, deve ser suprassumido, e como isso possibilitar a efetivação e a espiritualização do universal. Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos, e, somente então, eles são o que são em verdade: círculos dos círculos. “São o que sua substância é: essencialidades espirituais”.⁵²

Afinal de contas, o saber é o agir de Si universal, é o interesse de pensar. Logo, a impermanência é um valor do espírito do mundo que refuta qualquer representação cristalizada nessa inefetividade de um saber que não sai do lugar, empobrecendo o espírito.

O círculo, que fechado em si repousa e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal - o que está vinculado, o que só é efetivo em usa

⁴⁹F. E. P. 42.

⁵⁰F. E. P. 42.

⁵¹F. E. P. 42.

⁵²F. E. P. 45.

conexão com outra coisa - ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aí a força portentosa do negativo: é a energia do pensar do puro Eu.⁵³

Contudo, todos os momentos são essenciais para a constituição do sujeito, e portanto para o desenvolvimento do Espírito. O pensamento fluido é aquele que reconhece na fixidez um momento que deve ser supressumido ao longo do seu percurso, do seu movimento em direção ao conceito, pois é só através do movimento que os puros pensamentos se tornam conceitos. O espírito só encontra a si mesmo no movimento do conceito. O movimento implica a transformação do em-si no para-si.

Não é a vida que se atemoriza antes a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de uma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinada de, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.⁵⁴

A *Fenomenologia do Espírito* pode ser tomada como uma propedêutica à filosofia. Segundo Hegel, a Filosofia é a própria vida que, através da consciência racional do homem, busca compreender a si mesma.

Esta compreensão exige considerar o trabalho do negativo, pois toda a determinação é uma negação. “Não se pode eliminar toda desigualdade da substância, como se expulsam escórias do metal puro [...] a desigualdade está presente no verdadeiro como tal: está nele como negativo como Si”⁵⁵

No seu texto *gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, Hyppolite coloca que:

O prefácio da Fenomenologia estava destinado principalmente a assegurar o ligamento entre a Fenomenologia do Espírito, a qual, só aparece como a primeira parte da ciência, e a lógica. [...]. Se explica, pois que este prefácio é algo assim como uma dobradiça entre a Fenomenologia e a Lógica.⁵⁶

A contradição e a dialética obedecem a uma lógica, pois para Hegel a lógica implica o curso da coisa mesma, por isso para ele o conteúdo verdadeiro é a lógica entendida não como forma de pensamento puro, mas como forma e conteúdo da realidade. Portanto, podemos entender que com a dialética, a vida penetrou na própria lógica.

⁵³F. E. p. 44.

⁵⁴F. E. p. 44.

⁵⁵MENESES, Paulo. *Hegel e sua fama de obscuro (Prefácio da Fenomenologia do Espírito)*. op. cit. p. 17.

⁵⁶HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 7.

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a necessidade lógica em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o saber do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o especulativo. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva a forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir a ser inato do próprio conteúdo concreto.⁵⁷

É importante ressaltar que *A Fenomenologia do Espírito* traz um filósofo que entendeu o seu tempo e a sua exigência de que nada podia ser reconhecido como válido se não estivesse de acordo com a razão. De modo que podemos afirmar que segundo Hegel não há pensamento fora da coisa nem tampouco coisa fora do pensamento. É articulando os momentos do espírito, organizados de acordo com a sua necessidade interna, que esta obra demonstra que tudo o que resulta do pensar é razão. Sendo assim, “a coisa não pode ser em nós, algo mais que o conceito que dela temos”⁵⁸.

Para concluir, entendemos que a *Fenomenologia do Espírito* como percurso da consciência até a ciência pode ser destacada como um conteúdo que verdadeiramente nos conduz a uma nova forma de pensamento, destacando para este fim principalmente sua concepção de que a realidade é dialética, nos remontando a uma lógica que implica movimento, efetividade e principalmente a consciência de que nós mesmos estamos implicados no verdadeiro que é o todo.

⁵⁷F. E. p. 60.

⁵⁸LEBRUN, Gerrard. *A paciência do Conceito*: Ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo. Editora de UNESP, 2006. p. 4001.

II - As Figuras da Fenomenologia da consciência à consciência-de-si.

Como vimos no capítulo anterior, a *Fenomenologia do Espírito* é uma propedêutica à filosofia enquanto mostra que o saber, passando por várias figuras, se eleva sofridamente do conhecimento sensível até a Ciência ou Filosofia. “A consciência filosófica já conhece a verdade da consciência natural mas não pode dizer-la sem que ela se diga também a si mesma. De outro modo, ela não a reconheceria como verdade”.¹

O conhecimento, para Hegel, não pode ser um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado, pois a luz da verdade não está na refração dos seus raios, “o conhecer não é o desvio do raio, é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca”.² Com este paradigma podemos dizer que “a linguagem, enquanto forma de conhecimento, identifica-se com o conhecimento no qual o saber não é o reflexo do raio; mas o próprio raio enquanto verdade”.³ Para Hegel, o absoluto além de ser substância é também sujeito. “O ponto de vista do saber absoluto da ciência não é o ponto de vista imediato da consciência. [...]. Se há filosofia é, precisamente, porque a verdade não é nunca um saber imediato, senão um saber mediado, não está no começo, senão no final”.⁴ Logo, ele defende a concepção de que o conhecer e o absoluto não são separados, por isso não se pode compreender este absoluto através de intuições imediatas que em si são dogmáticas e subjetivas. Antes, trata-se de um processo que só se torna possível através das experiências do eu, mediadas em suas relações com o outro. Dessa maneira, o eu não fica à parte do processo de conhecimento, pois o conhecimento “transcede a reflexão que não é mais que uma reflexão humana sobre a experiência e sua

¹COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 2004.

²Cf. F. E. p. 71-71.

³MORAES, Alfredo de Oliveira. Texto inédito. Texte gentilmente cedido pelo autor.

⁴COLOMER, op. cit. p. 215.

constituição; capta o conteúdo mesmo como reflexão; é o ser que se conhece pelo homem e não o homem o que reflete sobre o ser”.⁵

A primeira seção da *Fenomenologia do Espírito* demonstrará que a relação imediata só é possível como pura sensação. Isto porque o homem, enquanto ser dotado de razão e de linguagem, terá como absoluto o saber de si mesmo no saber da consciência.

Hegel, nesta obra, aprofunda a questão de como nosso conhecimento se relaciona aos objetos da experiência, isto é, toda pergunta por um objeto implica a pergunta pela conexão entre o objeto e o modo do seu conhecimento. Contrapondo-se, então, às interpretações advindas do empirismo e do racionalismo que, com suas posições, defendiam a impossibilidade do saber absoluto e da verdade incondicionada. Concepção esta, onde o pensamento é visto como uma reflexão subjetiva estranha ao ser. Hegel, ao contrário, parte de uma identificação entre o pensamento e a coisa pensada propondo que conhecer o objeto é também conhecer a si mesmo. “Com efeito, a manifestação ou o fenômeno que é para a consciência, não é, portanto, estranho à essência, é a revelação desta”.⁶

Assim, a *Fenomenologia do Espírito* pretende ser a teoria universal do conhecimento, entendendo o último não só no sentido epistemológico, mas, principalmente, nos sentido existencial. Considerando-se que para Hegel sendo a consciência para si mesma seu conceito:

Toda a consciência é propriamente mais do que ela acredita ser, e isso é o que faz que seu saber se divida. É certeza (subjetiva) e como tal se opõe a uma verdade (objetiva). O saber é, pois, inquieto em si mesmo já que deve superar-se sem cessar, e esta inquietude que Hegel descreve em termos existenciais como resultado do que não foi captado enquanto não alcançou seu término.⁷

No paradigma hegeliano “a *meta* está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto corresponde ao conceito”.⁸ A *Fenomenologia do Espírito*, portanto, como já afirmamos no prefácio, é a escada para a construção do conceito

O caminho desta progressiva tomada de consciência passa pelo o que Hegel denominou ‘a seriedade, a dor, a paciência, e o trabalho do negativo’. O sentido da experiência não se faz retilinamente, senão, através do rodeio da negação. A experiência avança a partir das contradições sofridas dramaticamente pelos homens e logo superadas numa lógica da oposição.⁹

⁵HYPPOLITE, Jean. *Lógica y Existência*. op. cit. p. 115.

⁶HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 10-11.

⁷Id. Ibid. p. 18.

⁸F. E. p. 76.

⁹COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 205.

O avanço para essa meta não sofre paradas. Como nos adverte Hegel na Introdução da *Fenomenologia do Espírito*: a ciência só pode nascer do saber natural atrelado, então, às aparências, para aos poucos ir se libertando no seu caminho em direção ao saber atualizado e desenvolvido em sua verdade.

Trata-se de aplicar ao sujeito que se experimenta no ato de saber alguma coisa a sua própria medida (pois onde poderá buscar, senão em si mesmo, uma medida que seja norma construtiva do seu saber?) e com ela medir nas formas sucessivas de saber, a distância que separa a certeza da verdade, até que essa distância seja suprimida no saber em que a verdade da medida revela a sua plena adequação à certeza do sujeito e a verdade do objeto: no saber absoluto.¹⁰

Dada a importância da linguagem na constituição do sujeito, a nossa pretensão, neste texto, é a de demonstrar o quanto, em Hegel, o processo de se saber a si mesmo guarda uma relação intrínseca com a linguagem.

Segundo sua essência, a língua está presente ali por si mesma, é uma natureza posta idealmente; e ela é de algum modo uma pura forma, é simplesmente um ato que consiste em falar, uma exterioridade. Ela não consiste em produzir, mas é a simples forma, que consiste em exteriorizar o que já foi produzido, e como é preciso dizê-lo - é o que há de formal na atividade pura, a mudança imediata do que é interior em seu contrário, em algo de exterior.¹¹

Falar em linguagem é falar de sujeito na sua dimensão humana espiritual, pois não há sujeito sem a linguagem, mesmo porque a linguagem em Hegel é em sua essência espiritual. O caminho que segue a consciência é a história detalhada de sua formação. Formação esta que ocorre na linguagem e pela linguagem. Logo, pode-se afirmar que é na linguagem que o eu se constitui e é constituído. “A contradição real, tal como entende Hegel, não suprime a identidade efetiva de uma coisa, senão que a produz sob a forma de um processo no qual esta coisa chega a ser plenamente o que é”.¹² Se falarmos, por exemplo, que A=B, em Hegel, se interpreta no sentido que A devém de B e, nesse processo de fazer-se B, A continua sendo A. Para saber o que uma coisa é na verdade, temos que ir mais além do seu estado imediatamente dado e seguir o processo pelo qual, sem deixar de ser ela mesma, se converte em outra.

A formação do mundo para a língua está ali presente, em si. Assim como o devir do entendimento e da razão, a língua releva da educação, ela está ali presente, para a consciência em devir, enquanto mundo ideal como sua natureza inorgânica; e a consciência não tem, desse modo, de arrancar-se da natureza, mas de encontrar a realidade, para a idealidade dessa mesma natureza - de buscar para a língua, a

¹⁰VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 17.

¹¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premir système: la philosophie de l'esprit* (1802-1804). Trad. Paulo Meneses. p. 5. Texto inédito gentilmente cedido pelo tradutor.

¹²COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 197.

significação que está no ser. O mesmo sucede com esse. Só resta, de algum modo, a atividade formal, que consiste em ligar um ao outro esses mesmos elementos, que já estão ali.¹³

Portanto, a importância da linguagem na constituição do sujeito, implica perceber a sua força e atuação na experiência da consciência. Com efeito, “a linguagem humana é logos, é esta reflexão do ser em si mesmo que acompanha sempre o ser”.¹⁴ Então, falar em linguagem implica falar na revelação e manifestação do fenômeno, no conhecimento e, principalmente na dialética hegeliana.

Ora, seguramente, para Hegel, o pensar dialético é o que permite a consciência ter a experiência de si mesma diante do que se mostra a ela como fenômeno, pois as formas fenomenais são, ao mesmo tempo, formas fenomenais do sujeito. “Este movimento dialético que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é juntamente o que se chama *experiência*.¹⁵ No entanto, é preciso lembrar que a linguagem não só estrutura este movimento como também o delimita e o desdobra com a finalidade de alcançar e suprassumir cada figura e momento da consciência em seu auto-desenvolvimento, até o saber absoluto.

Segundo Hegel, este progresso da consciência está intrinsecamente ligado ao movimento do espírito de enfrentar as contradições da realidade, como também à sua maneira de se expressar como linguagem, a qual, em seus desdobramentos, vai consolidando o verdadeiro como o todo. Não perdendo de vista que cada figura é contraditória em si mesma, e que, ao descobrir a sua verdade, descobre uma figura que já não é ela mesma. “A linguagem é, por conseguinte, o mais verdadeiro, justamente na medida em que está no lugar privilegiado da transparência do processo de manifestação e da constituição da verdade em si mesma”.¹⁶

Fica claro que para Hegel a linguagem não pode ser tomada de maneira rígida, formal e comum, como até então se usava, sem nenhuma consideração à sua capacidade dialética. Hegel, em seu projeto de analisar as contradições do real, coloca a importância da linguagem nos desdobramentos do sentido dialético e utiliza-se da mesma para apreender as contradições que surgem ao longo do percurso das figuras da consciência. Isto indica o quanto estas são permeadas desde o momento mais rudimentar, de linguagem, se servindo da mesma, inclusive, para apontar a sua ausência.

¹³HEGEL, Georg Eilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p. 7.

¹⁴HYPPOLITE, Jean. *Lógica e existência*. op. cit. p. 10.

¹⁵F. E. p. 80.

¹⁶MORAES, Alfredo de Oliveira. Texto inédito. Texto gentilmente cedido pelo autor.

Analisamos agora especificamente os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* nos quais Hegel nos mostra como se coloca o problema do conhecimento para a consciência desde a certeza sensível até a percepção, e da percepção até o entendimento. Veremos, portanto, que são nestas figuras da consciência, articuladas num diálogo interno, que Hegel apresenta a constituição do sujeito em suas primeiras manifestações, mostrando a importância da linguagem e da sua aquisição para a emergência e constituição do eu.

A primeira experiência que faz a consciência é a do saber sensível. Logo:

O saber que é nosso objeto em primeiro lugar e imediatamente, não pode ser senão aquele que é, ele próprio, saber imediato, *saber do imediato* ou do *existente*. Igualmente devemos nos comportar de modo *imediato* e *receptivo* e, portanto, não mudando nele coisa alguma com relação ao modo como se oferece e mantendo afastada da nossa apreensão a atividade de conceber.¹⁷

Trata-se então de um saber imediato, ou do saber do imediato, começo de uma identidade imediata, identidade de si consigo mesmo.¹⁸ Ou seja, o projeto da dialética da consciência é ordenado de uma forma tal que se pode compreender, em seus desdobramentos, o movimento da constituição do sujeito na relação dele consigo mesmo. O ponto de origem desse movimento Hegel situa ao nível da presença imediata, o em-si da consciência.

A certeza sensível é a verdade imediata para a consciência. Isto porque ela é tomada numa relação tão imediata que não consegue abstrair nada do objeto. Portanto, o absolutizar os sentidos não é mais do que um pensar ingênuo. Saber que só sabe isto agora e aqui.

A consciência sensível se constitui como certeza que pretende apreender o que está aquém de toda linguagem e de todo sentido, um isto individual e um isto incomparável. Sendo assim, o correlato da certeza sensível não é o Outro, antes é o sentido paradoxalmente pleno, pois aí não há falta. “O objeto está diante de si em toda sua completude”.¹⁹

Sem dúvida, a relação imediata remete a unidade, propiciando à certeza sensível a ilusão de que tem todo o saber, ou seja, que o saber é igual a sua verdade. Por isso:

¹⁷F. E. (Os pensadores) p. 347.

¹⁸Sobre esse ponto de partida, no capítulo I, A certeza sensível, da *Fenomenologia do Espírito*, que compõe o volume sobre Hegel da coleção Os Pensadores, Lima Vaz, responsável pela seleção, tradução e notas, na pág. 347, cita, na segunda nota, Labarrière, P. J. que em sua obra *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (ver bibliografia), na página 74, afirma que: “Hegel pretende que nos tornemos presentes à situação mais imediata, reencontrando a atitude mais simples e mais despojada. Mas a inteligência desse imediato é o que exige a mediação mais vasta; porque o saber mais pobre é também o mais rico: ele não suprassume a determinação, mas a reconduz ao ponto de sua origem e da sua gênese. Eis porque tudo está aí, desde esta primeira fase da certeza sensível, e não deveremos sair desse ponto de partida mas aprofundá-lo, tomando consciência do que ele esconde”.

¹⁹F. E. (Os pensadores). p. 348.

O conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o mais rico conhecimento, e até como conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite, nem fora se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se penetrarmos pela divisão no interior de um fragmento tomado dessa plenitude.²⁰

Um objeto está ali presente e a consciência o acolhe sem saber que a verdade é uma impermanência. Para o saber sensível, afirma Hegel que:

[...] a coisa é, e é tão somente porque é: eis o essencial para o saber sensível. Esse puro ser ou essa pura imediatez constitui a sua verdade. Justamente por isso a certeza é, como relação, pura relação imediata. A consciência é Eu, nada mais, um puro este. O singular sabe o puro este ou sabe o singular.²¹

Pois a sensação só revela o ser puro, isto é, inderterminado. A verdade implicada na certeza sensível é que o efetivo é. Nada mais. No ser puro não qualificado, o Ser do Eu é, aliás, revelado ao mesmo tempo em que o ser do efetivo o é. “O Espírito é imediatamente. [...]. Para o Espírito como consciência o Espírito é um ser separado do eu”.²²

Não obstante, na certeza sensível, há mais do que essa imediatez que ela sente. Primeiro porque uma determinada certeza sensível, que põe em jogo um este aqui e um isso aí, é apenas um exemplo, pois, embora seja pura imediatez, nela está em jogo a diferença fundamental que logo se faz presente; um este como Eu e um isto como objeto. O que aponta para uma mediação.²³ “Eu tenho a certeza, por meio de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza mediante um outro, a saber, mediante o Eu”.²⁴

Essa diferença entre a essência e o exemplo, entre a imediatez e a mediação, quem faz não somos nós apenas, mas a encontramos na própria certeza sensível; e deve ser tomada na forma em que nela se encontra, e não como nós acabamos de determiná-la. Na certeza sensível, um momento é posto como o essente simples e imediato, ou como essência; o *objeto*. O outro momento, porém, é posto como o inessencial e o mediatisado, momento que nisso não é *em-si*, mas por meio de um Outro: o Eu, *um saber*, que sabe o objeto só porque *ele é*; saber que pode ser ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido - enquanto o saber não é, se o objeto não é.²⁵

O objeto é, indiferentemente do fato de ser conhecido ou não. Sua permanência não depende do conhecimento, no entanto, o saber depende do objeto. Portanto, a experiência sensível revela que a verdade nem está com o objeto singular, nem com o eu individual. O que ocorre é um duplo processo de negação; negação per se do objeto e negação do Eu individual. “Se efetivamente a certeza sensível tenta interrogar-se sobre o próprio objeto e

²⁰F. E. p. 85.

²¹F. E. (Os pensadores). p. 348.

²²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia Real*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, S/d. p. 154.

²³Ver: ROSENFIELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Ed. Ática, 1995. p. 23.: “[...] o verdadeiro só se deixa apreender pelo caráter mediato de seu processo imediato de constuição de si”.

²⁴F. E. p. 86.

²⁵F. E. p. 86.

pergunta <<o que é o Isto?>> ela é então forçada a ter experiência do que aquilo que se apresentava como a verdade mais concreta é um simples universal”.²⁶ Ou ainda, como afirma Paulo Meneses: “À primeira vista a certeza sensível parece captar o ser da forma mais verdadeira, [no entanto], quando tenta expressar-se não encontra, nem no seu objeto, nem no sujeito, nem na totalidade, essa verdade imediata que pretende”.²⁷

O fato que se impõe é que a Coisa para a consciência, neste momento da certeza sensível, não passou ainda pela significação, campo próprio do universal, ainda está no singular. Trata-se do sentido senvível ao invés do sentido universal próprio da linguagem.

A consciência sensível é determinada pela contemplação sensível que se refere a si mesma, mas, no momento em que se vê confrontada com a necessidade de dizer o que é o objeto, ela não consegue, pois não tem ainda a capacidade de abstração. Ela não sabe o que é isto, esse interior (que é ela mesma). E, mesmo se quisesse dizer isso seria impossível, porque o isto sensível, que é visado, é inatingível pela linguagem que pertence à consciência, ao universal em si.

Logo, a consciência sensível toma no singular o que é universal. De fato, “só a coisa singular é verda deira está dizendo um universal, pois toda coisa é singular. Então está afirmado como verdade um universal, na mesma sentença que atribui a verdade exclusivamente ao singular”.²⁸ Isto porque “A linguagem tem esse dom divino de transformar em Universais qualquer tentativa de se restingir ao singular”.²⁹

Portanto, podemos afirmar que o que se apresenta como questão fundamental para nós é o fato de que na sua linearidade (inicial) a linguagem não tem como nomear o singular em sua especificidade, pois já apreende a coisa como universal. Por isso, a consciência sensível não se apossa do verdadeiro já que a verdade dela é o universal, e a sua certeza é singular.

É interessante observar que, aqui, Hegel traz o indizível da certeza sensível como parte de um momento lógico primordial da constituição do sujeito.

Tentar dizer a certeza sensível significa, para Hegel, ter a experiência da impossibilidade de dizer aquilo que queremos dizer, não por uma incapacidade da linguagem, mas, porque o próprio universal é a verdade de certeza sensível, e é, portanto precisamente esta verdade que a linguagem perfeitamente diz.³⁰

²⁶AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. op. cit. p. 24.

²⁷MENESSES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 35.

²⁸Id. Ibid. p. 38.

²⁹Id. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2003. (Coleção passo-a-passo; 15). p. 22.

³⁰AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. op. cit. p. 25.

Sendo assim, veremos que:

Tão logo a certeza sensível tenta sair de si e indicar aquilo que quer-dizer, ela percebe necessariamente que aquilo que acreditava poder acabar imediatamente no gesto de mostrar é, na realidade, um processo de mediação, aliás uma autêntica dialética que, como tal, contém em si desde sempre uma negação.³¹

O que surge é a impossibilidade de captar o isto. Logo, o que ocorre na certeza sensível é na verdade, um processo dialético de negação e mediação que aponta a consciência natural diante daquilo que é indizível para a linguagem como sendo nada mais do que o próprio querer dizer. “Mais este não-dito deve ser entendido como um negativo e um universal, e é precisamente reconhecendo-o tal, em sua verdade, que a linguagem o diz pelo que é e <<o toma como verdadeiro>>”.³²

No entanto, a experiência do individual sensível é a perda da sua verdade, pois tudo que tenta expressar tem que passar pela palavra. A verdade da sua certeza está além de si mesma, além do seu conhecimento, está na percepção.

Na gênese do princípio os dois momentos vieram juntamente ao ser; somente na sua manifestação procedem separadamente, ou seja, um é o movimento de indicar, o outro é o mesmo movimento mas como algo simples: aquele é o perceber esse é o objeto. Segundo a essência, o objeto é a mesma coisa que o movimento. O movimento é o desdobramento e a distinção dos momentos, o objeto é a conjunção dos mesmos.³³

Uma vez na percepção, predomina na consciência o perceber ao invés do sentir. Agora ela já pode relacionar as suas sensações em uma percepção, isto porque a percepção implica um movimento de separação de si consigo mesmo. Este movimento de exteriorização é indispensável para a consciência na sua relação consigo mesmo, pois, a partir daí, toma sua própria objetivação como uma objetivação dada.

Fica claro que perceber é totalizar e distinguir as coisas, - uma vez que o absoluto se mostra em suas diferenças e multiplicidade. Ao fazer isso, a consciência sai do imediatismo e conhece as multiplicidades como percepção, não mais como certeza sensível. A percepção fixa as coisas, coloca qualidades, mas não dá a realidade delas e, por isso, não pode ser conhecimento da essência. Trata-se daquilo que Hegel denominou de universal condicionado por estar dependente ainda da consciência sensível.³⁴

³¹Id. Ibid. p. 25.

³²Id. Ibid. p. 27.

³³F. E. (Os pensadores). p. 357.

³⁴Ver: MENESES, Paulo. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 23. Nesse texto ele afirma que: “a linguagem comum se move nesses universais. O engano é pensar que desvendam a essência das coisas, que sejam a verdade do real”.

A propriedade com que lida a percepção é um sensível suprassumido em Universal. O sensível, portanto, é mantido no que tange a sua determinidade embora negado como singular ou seja, é sensível, mas um sensível universal. “Como a universidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos que nela se distinguem imediatamente: o Eu é um universal, e o objeto é um universal”.³⁵ A percepção separa a consciência do objeto.

O objeto da percepção é a coisa. [...] a unidade de muitas propriedades. Assim, um grão de sal é percebido como branco, cúbico, salgado etc. Unidade e multiplicidade fazem a estrutura da coisa. A consciência ao tratar de percebê-la, será levada de um ao outro lado do binômio multiplicidade-unidade e, com isto, de um a outro pólo da relação sujeito-objeto.³⁶

Logo, diante da diversidade da coisa, veremos que a consciência exerce vários movimentos para aprender a sua verdade: primeiro coloca a verdade na unidade e atribui a si mesma a multiplicidade. Ou seja, a questão é; se a coisa é uma unidade ou é a consciência que a percebe assim. Ou no movimento contrário; se a coisa é múltipla e a consciência, ao abstraí-la das outras, a percebe como unidade. Ou também; se a coisa percebida é múltipla ou se é a consciência que percebe esta multiplicidade onde não há. E, por fim; se a coisa é uma unidade ou é a consciência que a percebe como múltipla.

Na verdade, nunca a descrição baseada em qualidades sensíveis, mesmo que se apresente como a ‘essência das coisas’ dará conta da natureza verdadeira do objeto”.³⁷ Assim, podemos então constatar que qualquer problema que venha a ocorrer na percepção é atribuído à consciência. Esta consciência, por sua vez, “fica girando num círculo, que, em seus momentos particulares e em sua totalidade, se suprassumem a si mesmo”.³⁸ Estes momentos vão enriquecendo a consciência na medida em que, para captar um objeto, ela efetua uma reflexão sobre si mesma.

Contudo, o artifício da linguagem é o recurso que a percepção encontra para fazer elo entre as coisas e dar sentido ao seu perceber, a coisa fica atrelada ao também da linguagem; ela é isso e também aquilo, etc. Solução, na qual, as propriedades subsistem fora uma das outras, sem se tocarem e sem se suprassumirem. “A coisa é, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade. A contradição não pode ser evitada pela atribuição dos dois aspectos a cada um dos *dois* fatores da percepção, de modo que se ligue a unidade à consciência do sujeito, e a multiplicidade ao objeto. Hegel mostra que isso só levaria a novas contradições.

³⁵F. E. p. 95.

³⁶COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 217.

³⁷MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. op. cit. p. 129.

³⁸Id. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 41.

De nada adiantaria também, admitir que *realmente* a coisa é uma unidade e que a multiplicidade seria produzida por sua relação a outras coisas. Por conseguinte, “não há como escapar da contradição, pois ele constitui o verdadeiro conteúdo da percepção”.³⁹ Sua verdade está contida no objeto doador de significações, ou seja, no conhecimento sensível.⁴⁰ Contudo, só através da articulação da linguagem que é possível passar do sentido sensível ao sentido propriamente dito. “A dialética do sensível e do sentido determina o estatuto próprio da linguagem humana na filosofia do Espírito”.⁴¹

Trata-se, portanto, na percepção de utilizar a linguagem como se fosse encontrar a verdade no simples nomear, na tentativa de encontrar sentido. No entanto, o nome aqui só vai indicar que este momento da percepção é síntese do empírico e da razão, pois, de fato, o nome precisa do recurso empírico para depois ganhar vida independente das coisas enquanto matéria. “No nome, seu ser empírico, o fato de que algo de concreto, de múltiplo em si, de vivo e existente, é suprassumido; ele é, de fato, algo de ideal, de absolutamente simples em si”.⁴²

Não obstante, mesmo apelando para a nomeação, a percepção não consegue vencer a exterioridade das relações das coisas na sua relação com ela mesma. O fracasso da percepção está na impossibilidade de pensá-las conjuntamente. Logo, dessa maneira, também não vai poder responder qual é a verdade do objeto.

Apreendemos assim que a linguagem hegeliana não significa simplesmente a nomeação, ela também é força do espírito, força atrelada a um jogo lingüístico que evolui junto à consciência se tornando neste processo de automovimento cada vez mais necessário e complexa. Portanto, a nomeação da percepção é de início apenas a primeira potência criadora que o espírito exerce.

O primeiro ato que Adão estabeleceu seu domínio sobre os animais, consistiu em dar-lhes um nome, quer dizer a aniquilá-los enquanto entes, e a fazer deles seres ideais para si. Enquanto signo, o signo era antes um nome, que era ainda, para si, alguma coisa de outro que um nome. Ele mesmo era uma coisa; e o que se designava tinha o seu signo fora de si, o que não posto como algo de suprassumido. Do mesmo modo, o signo tinha sua significação não nele mesmo, mas somente no sujeito; devia-se ainda especialmente saber o que era visado por

³⁹MARCUSE, Herbet. *Razão e Revolução*: Hegel e o advento da teoria social. op. cit. p. 102.

⁴⁰Como bem coloca Hyppolite em *Lógica e existência*, na página 35: “Sentido é, com efeito, uma palavra curiosa que se emprega em dois sentidos opostos. Por uma parte designa os órgãos que regulam a apreensão imediata, por outra parte chamamos sentido ao significado de uma coisa, a sua idéia, ao que tem de universal”.

⁴¹HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existência*. op. cit. p. 35.

⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op.cit. p.5

ele. Mas o nome é um si, permanente, sem a coisa e sem o sujeito. No nome a realidade que é para-si do signo está aniquilada.⁴³

Todas as palavras que indicam as coisas pertencem à percepção e é com elas que a consciência sensível é elevada ao pensamento. Destarte, na passagem da percepção para o entendimento, em sua busca de saber e de sentido, o novo passo experimentado pela consciência, depois de desistir de encontrar a verdade nos universais condicionados, calcados sobre as sensações, é determinar seu objeto pelas categorias próprias do entendimento.

A partir do movimento de retorno da percepção, como movimento reflexivo, o incondicionado surge como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado.

Este Universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência - a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou-se *em-si* conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido.⁴⁴

Portanto, o objeto é conceito, mas a consciência ainda não tem consciência de que esse objeto é ela mesma. Mas o resultado dessa dialética enquanto era negativo para a consciência, imersa na experiência, se apresenta *para nós* como resultado positivo.

O resultado foi o universal incondicionado; de início, no sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos unilaterais e os abstraia; e, a bem dizer os abandonava. Mas o resultado tem em si a significação positiva de que nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a unidade do *ser-para-si* e de *ser-para-outro*, ou a oposição absoluta. À primeira vista, parece que isso concerne só a *forma* dos momentos, um em relação ao outro; porém o *ser-para-si* e o *ser-para-outro* são também o próprio *conteúdo*, pois a oposição, em sua verdade, não pode ter nenhuma outra natureza a não ser a que se revela em seu resultado, a saber: que o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade.⁴⁵

Até então a consciência só consegue dar qualidade às coisas, mas não dá a realidade e, assim, não pode ter o conhecimento da sua essência. Para apreender a realidade das coisas não basta percebê-las, preciso também conceituá-las. A passagem da percepção ao entendimento aponta a dialética onde o sensível se converte em Logos, linguagem significante.

O entendimento penetra nas coisas até ao seu fundamento. [...]. Como fundamento da coisa e das suas qualidades encontra a força; as qualidades são exteriorizações da força o desdobramento de um fato interior, que o entendimento consegue ver através das exteriorizações e do jogo das forças. Ora, a força não é perceptível,

⁴³Id. Ibid. p. 5.

⁴⁴F. E. p. 108.

⁴⁵F. E. p. 109.

mas apenas pensável. Mas como o pensamento é próprio da consciência, a relação inverte-se: a verdade da força vem a ser, portanto, a do pensamento.⁴⁶

Na tentativa de apreender a essência das coisas, a consciência se depara com uma nova forma de linguagem que explica a coisa como algo dinâmico, ou seja, como força e jogo de forças em permanente relação e movimento. Assim descarta o imediato e o sensível para definir a coisa por um universal incondicionado.

Esta linguagem é a linguagem da ciência que vai analisar, classificar, relacionar estes movimentos para então, expressar com palavras sua leis. Isto mostra que a essência das leis é a inteligência, por conseguinte, podemos entender que são leis que regem os fenômenos. Desta forma, o fenômeno é o exterior e a lei é o interior.

[...] o fenômeno é o exterior e a lei é o interior. Logo: a força é somente o conceito, o pensamento do mundo sensível que se manifesta na consciência e se transfigura no interior desse mundo num sistema de leis Tais leis são aprendidas na experiência, no entanto, estão para além do fenômeno, e constituem a sua íntima sustentação.⁴⁷

O que nos remete ao entendimento como sendo um momento onde a significação já é conceito.

A análise precedente revelou que a essência das coisas é força e a essência da força, lei. Força sobre lei. [...] o entendimento nada encontra, senão a si mesmo quando procura a essência escondida sob a aparência das coisas, ‘É evidente que, por trás da chamada cortina que esconde o mundo interior, nada existe para ser visto, a não ser que nós mesmos aí entremos, tanto para podermos, com isto, ver, como para que haja, aí, algo que possa ser visto’.⁴⁸

Retomando a importância de linguagem na constituição do sujeito, é importante lembramos que, por estarmos no campo do fenômeno mesmo, a efetividade, está na sua manifestação. Sendo assim, é importante salientar que é na manifestação que o eu apreende uma linguagem efetiva. Por isso, Hegel coloca que a linguagem é o mais verdadeiro, porque ela já é aquilo que se apreende na manifestação de algo. De outra forma, a linguagem exprime a real relação entre o eu e a realidade, entre o pensamento e o objeto.

Vale salientar que o pensamento, em seu momento mais primitivo, é signo, imagem imediata do todo. No entanto, a força do espírito se impõe como busca de sentido, fracionando este signo, para depois uni-lo no conceito.

⁴⁶HARTMANN, Nicolay. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. op. cit. p. 393.

⁴⁷MORAES, Alfredo de Oliveira. A natureza metafísica. In: GURPO HEGEL. *A Rosa da Razão sobre a cruz do presente: bicentenário da fenomenologia do espírito - 1807-2007: 30 anos do grupo Hegel 1977-2007*. Recife: FASA, 2007. (Coleção Neal; 10). p. 44.

⁴⁸MARCUSE, Herbet. *Razão e Revolução*: Hegel e o advento da teoria social. op. cit. p.105.

O mundo humano só tem sentido se tiver significado, isto implica a presença da linguagem nas relações de força entre o sujeito e a cultura, entre o particular e o universal. Forças que se exteriorizam mostrando que, na verdade, não há separação entre exterior e interior. Assim podemos compreender que, no jogo de forças, o que chamamos pólo negativo e pólo positivo, a força de atração e repulsão, estão ali em equilíbrio. Estas duas forças não são senão uma que se manifesta de duas maneiras diferentes. Contudo, é uma e a mesma força. É o uno.

A consciência experimenta a contigência das leis da natureza: buscando sua necessidade regressa desde o mundo a si mesma. Primeiramente suas explicações das leis é tautológica, não vê nelas mais que uma necessidade analítica, porém quando a necessidade se mostra em seu objeto essa dita necessidade passa a ser sintética. Mundo sensível e mundo supra-sensível, fenômeno e lei se identificam no conceito verdadeiro, o pensamento do infinito [...]. O infinito ou o conceito absoluto é a relação que se fez viva, a vida universal do absoluto que permanece em seu outro, concilia a identidade analítica e a sintética, o uno e o múltiplo. Nesse momento a consciência do outro se converte em consciência-de-si no outro, no pensamento de uma diferença que já não é diferença. A consciência se alcança a si mesma em seu objeto, é certeza de si, consciência-de-si em sua verdade.⁴⁹

A verdade do entendimento, portanto, é a consciência-de-si. A consciência ao alcançar a consciência-de-si encontra a verdade da sua certeza, pois a consciência-de-si é um privilégio de se saber espírito, é o singular se descobrindo como universal concreto.

⁴⁹HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existência*. op. cit. p. 116.

III - O sujeito o Outro e o Si

Ao entrarmos na consciência-de-si, confirmamos a premissa de que somos responsáveis pela realidade que está aí, afinal, fomos nós que construímos o mundo. Em Hegel, a realidade não se reduz de forma alguma a um indivíduo, porque o pensar não é uma propriedade particular, antes é um universal.

Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perde-se na verdade.¹

Portanto, a verdade da certeza de si mesma implica fazer do encontro da certeza, que tem de si mesma, sua verdade. Para isso, o conceito do Outro, que significava não ser ela mesma, mas o seu negativo, é suprassumido no objeto efetivo, ou seja, esta representação essencialmente abstrata dá lugar à consciência-de-si como a verdade da consciência. Isto porque, a consciência-de-si aparecerá como oposição à consciência, a partir da descoberta de que o objeto da consciência é ela mesma. Ou seja, o objeto agora coincide com a consciência.

¹F. E. p. 135.

Chamemos de *conceito* o movimento do saber, e *objeto*, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou de outra maneira: chamemos *conceito* o que o objeto é *em-si*, o que é como *objeto* ou *para-um Outro*; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o *Em-si* é a consciência, mas ela é igualmente aquilo *para o qual* é um Outro (o *em-si*): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, é para ele apenas ele próprio.²

Dito isso, neste momento podemos ver que, ao descobrir que o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro, o Eu desse instante suprassume o anterior, mostrando que é essencialmente relação e conteúdo da relação.³ Destarte, a relação é o fio condutor da sua identidade e o conteúdo, aquilo que a constitui, ou seja, o que vai assegurar a identidade é o conteúdo e a relação. Logo, podemos entender, que na sua constituição, o eu hegeliano é identidade e diferença. O sujeito continua o mesmo sendo outro em toda relação, pois estas implicam, necessariamente, o Outro, a linguagem.

Para Hegel, o eu se constitui a partir do Outro. De fato, o eu só é na relação com o Outro, com o Si igual a ele mesmo, no entanto diferente. Podemos com isso inferir que, tomando a linguagem como universal, esta foi a forma de Hegel realizar uma superação dialética entre o eu e ou Outro, mantendo, assim, a diferença como algo interno à substância.

Neste momento de constituição do sujeito, a consciência avança de um relacionamento meramente cognitivo com as coisas para também esclarecer, com elas, uma relação existencial. É neste sentido que podemos afirmar que a linguagem origina o homem, pois é graças a ela que ele se diferencia dos animais. De fato, diferente do animal, o homem tem na linguagem aquilo que o permite suprassumir o sensível e alcançar o sentido, ou seja, “a natureza se revela como logos na linguagem do homem, e o espírito, que aparece de uma forma contingente no rosto e na forma humana, acha sua expressão perfeita somente na linguagem”.⁴ Por conseguinte, a dialética do sensível e do sentido é determinante para a constituição do homem em sua humanidade.

²F. E. p. 135.

³Ver: COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 315. Nesse texto ele afirma que: “[...] a reflexão em Hegel significa não só o conhecimento reflexivo que penetra no fundo das coisas, como também o conhecimento relacional, a concepção de algo não tanto em si mesmo, quanto na relação consigo mesmo ou com alguma outra coisa”.

⁴HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existência*. op. cit. p. 34.

Se considerarmos essa nova figura do saber - o saber de si mesmo - em relação com a precedente - o saber de um Outro - sem dúvida, que este último desvaneceu; mas seus momentos foram ao mesmo tempo conservadores; a perda consiste em que estes momentos aqui estão presentes como são em si. O ser visado da [certeza sensível], a singularidade e a universalidade - a ela oposta - da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si, quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes. Assim, o que parece perdido é apenas o momento principal, isto é, o subsistir simples e independente para a consciência.⁵

Esta perda do momento principal remete à completude, à unidade que a consciência experienciou, sustentada na ilusão do sensível.⁶ Mas, em sua constituição, a consciência [...] “precisa do outro da diferença e, mesmo, da extensão integral do mundo sensível para daí realizar o retorno sobre si e absorvê-los na sua identidade”.⁷ A consciência-de-si implica numa busca e numa conquista, ou melhor dizendo, é desejo de identidade mediada pela diferença.

Por isso o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre o seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo em geral.⁸

Este movimento de retorno da consciência sobre si-mesmo é o movimento que vai mobilizar a consciência para a necessidade de encontrar fora de si sua unidade dilacerada pelo entendimento, que mesmo sendo razão, atua na sua capacidade de separar e distinguir. Nesta busca de reencontro, ela manifesta o seu desejo de ser, a consciência é desejo. Parte do que ela comprehende como objeto vivo é manifestação da vida. Agora, o objeto de desejo é algo vivo, e o que ela vem a conhecer do objeto são significações que ele atribui a ele.

A verdade desse mundo já não está nele senão em mim; a verdade é o si mesmo da consciência-de-si. “A verdade do ser é o Eu, pois o ser só é para o Eu que se apodera dele e se põe assim para ele mesmo”.⁹ Este momento presentifica a importância da linguagem na

⁵F. E. p. 136.

⁶Com bem coloca Hyppolite em seu livro *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*, na página 143: “A consciência era saber de um outro, saber do mundo sensível em geral; a consciência-de-si, em troca, é saber de si, se expressa por meio da identidade do Eu=Eu. O Eu que é objeto, é objeto para ele mesmo, é sujeito e objeto ao mesmo tempo, se pondo para si mesmo”.

⁷MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 56.

⁸F. E. p. 120.

⁹HYPPOLITE, Jean. *Estrutura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 144.

constituição do sujeito, uma vez que trata-se do momento que se caracteriza como momento de apropriação do sujeito, da língua e de sua significação, na sua relação como o Outro e com o Si enquanto cultura e determinação que constituem o seu mundo.

No meio fluido Universal, que é um tranqüilo desdobrar-se-em-leque das figuras, isto é, a vida como processo. A fluidez universal simples é o Em-si; a diferença das figuras e o Outro. Porém devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o Outro; pois ela agora é para a diferença, que é em-si e para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranqüilo é consumido; isto é a vida como o vivo.¹⁰

Podemos então pensar a consciência como aparência ou desejo, o que quer dizer, que:

O que a consciência deseja é outra consciência-de-si, outro desejo; e só quando o encontra se satisfaz. Era isso que postulava quando constituía seu objeto como negativo; só quando esse objeto se negasse a si mesmo, estaria justificada sua certeza como verdade: na reflexão redobrada na duplicação da consciência-de-si. O ser que é apenas vivo, ao suprimir sua diferença, suprime-se como ser; ao contrário, o ser vivo consciente é constituído pela própria negatividade.¹¹

Logo, podemos entender que é enfrentando a si mesmo que o eu se encontra no mundo, pois, ao descobrir sua própria atividade como mediação no conhecimento do mesmo, “[...] a consciência, como saber dela mesma, se serve do mundo para chegar até si”.¹² Contudo, este saber não pode ser compreendido sem linguagem, pois o mundo é linguagem, é nesta que se encontra toda possibilidade de mediação.

Retomando a importância da linguagem na constituição do sujeito, lembramos que o eu se apropria do Outro que é ele mesmo através dos significados, ou seja, através da linguagem, pois esta representa o percebido e o percebente como unidade viva, espiritual. O que significa abandonar suas abstrações unilaterais acerca do objeto, compreendendo que se trata de uma mesma essência. A consciência é o Outro e o Outro é ela.

Temos agora uma consciência-de-si para uma consciência-de-si. Só desse modo ela se realiza efetivamente, como unidade do seu Si como seu ser-Outro. Com efeito o Eu da consciência não é propriamente objeto para ela: objeto é o Outro, mas que pelo fato de ser consciência é tanto Eu quanto objeto.¹³

¹⁰F. E. p. 139.

¹¹MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 58.

¹²ÁLVAREZ, Eduardo. *El saber del hombre: uma introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid.: Editorial Trotta S. A., 2001. p. 183.

¹³MENESES, op. cit. p. 58.

Deveras, ao invés de se apropriar do objeto, o eu se apropria da significação. “[...] A linguagem movimenta-se no universal porque todas as determinações, com as quais

pensamos, correspondem a um nome e, por isso, são universais”.¹⁴ Desta forma, para se apropriar do objeto, a consciência precisa da linguagem, pois, como já mencionamos, o eu se constitui e é constituído na linguagem. Neste processo, onde advém a linguagem simbólica, ocorre uma elevação da consciência a sua dimensão própria de humanidade, dimensão além da condição fisiológica e da pura animalidade. Portanto, o homem cria uma série de determinações as quais ele próprio, frente a essas determinações, vai perceber que tudo que antes era natureza, nele deixa de ser para ser cultura, para ser espírito.¹⁵

De maneira notável, podemos frisar que aqui apareceu o que Hegel afirmou no seu texto:

A linguagem enquanto linguagem sonora articulada, é a voz da consciência, em que cada som tem uma significação, o que quer dizer que nele um nome existe, que é a idealidade de uma coisa existente, e não-existência imediata dessa coisa.¹⁶

Sendo Hegel, “o idealismo filosófico precisava pensar o homem na sua história concreta e de encontrar assim, no homem, o espírito”.¹⁷ Neste sentido a consciência-de-si é o saber de si da consciência, ou seja, o objeto de saber que ela alcança é ela mesma como sujeito. Logo, ela é o sujeito que se conhece, objetivando desse modo sua própria subjetividade.¹⁸

De fato, este é o momento da constituição do sujeito, em que a consciência chega à certeza que o mundo não é senão ela própria, ou, dizendo de outra forma, o mundo é tudo

¹⁴LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. op. cito. p. 26.

¹⁵Como bem colocou Jean Hyppolite, em seu livro *Introdução à filosofia da história de Hegel* (conferir referência na nota 17), página 15: “Este objeto, este espelho onde o indivíduo se reencontra a si mesmo, porque é uma criação sua, é para Hegel, desde o início, não a natureza ou a arte, mas o espírito, entendido como realidade *supra individual*, como espírito de um povo, espírito de uma religião”.

¹⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système; la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p. 5.

¹⁷HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 16.

¹⁸Foi preciso, portanto, que a subjetividade instaurada (para se em si) se recoloque o como tal, objetivamente face a ela mesma e se remeta novamente a ela mesma; é assim que ele torna-se objetivamente para ela mesma o que até então só era subjetivamente.

aquilo que é manifesto para ela, e que, ao se manifestar, é transformado em conhecimento, em significado, que se expressa pela linguagem. É neste sentido que Hegel afirma que o

seu idealismo é absoluto, pois tudo com que o eu se relaciona, necessariamente, ele transforma em algo que tem significado, sentido para ele.

Importa observar a importância da linguagem para efetuar esta transformação. O significado tal como aparece na linguagem, e “o sentido, como o vir a ser do conceito no discurso, são anteriores ao movimento que parece engendrá-los. Não há sentido antes da linguagem, como tampouco há absoluto inefável”.¹⁹

A linguagem, assim como o percurso da consciência na constituição do sujeito, é também um campo de experiência riquíssimas nas relações do sujeito com o mundo, mais especificamente, é o que permite apreendê-lo e conhecê-lo, devido às suas propriedades inerentes para alcançar o sentido em seu valor edificante de apreender e efetivar o real.

A experiência, de acordo com o que temos visto, requer uma distância que faz do sujeito da mesma algo diverso de todo objeto ou coisa. E é por essa exceção original, precisamente, que o homem não é uma coisa. Ele não só tem a experiência do mundo como também de si mesmo. Portanto, não só não é uma coisa como também sabe que não é ao se apropriar do outro que é ele mesmo, através dos significados. Com isso, mostra que o Espírito é, antes de tudo, a capacidade espontânea de inserir-se na realidade, de estruturá-la, expressando-se como linguagem em suas determinações.

A presença da linguagem, para o humano permite considerar a consciência-de-si um momento central, pois em seu exercício de racionalidade, possibilita a substância aparecer pela primeira vez, como sujeito.²⁰ O mundo, em sua totalidade, não só se expressa pela noção de vida, mas, essencialmente, do vivo.

¹⁹HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existência*. op. cit. p. 35.

²⁰Ver CORBISIER, Roland. *Filosofia política e liberdade*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 180. (Coleção Pensamento Crítico; v. 27). Nesse texto Corbisier afirma que: “Se o homem é racional e se é a racionalidade que o caracteriza e distingue dos outros animais, a história do homem, ou da humanidade, será necessariamente uma e significativa, na medida mesma em que é, também, a história da razão. Mas, porque se trata de história, trata-se de contradição, uma vez que a contradição é a mola do movimento em geral e da história em particular. [...] Assim como a liberdade consiste em libertar-se, assim também a razão consiste em racionalizar, quer dizer em articular, racionar, unificar, tudo aquilo que, por hipótese, se acha desarticulado e separado”. A história se torna o próprio absoluto que, imanente ao processo do vir-a-ser, passa a ser entendido, na concepção hegeliana, não como substância apenas, mas como sujeito, processo e resultado.

Como afirmamos acima, a linguagem origina o homem ao tirá-lo de uma esfera puramente biológica para a vida espiritual. Isto aponta para o sujeito da consciência-de-si

em seu movimento interno, que busca permanentemente, conhecer a si mesmo. Enquanto busca constante de conhecimento, é o desejo, em geral, que a mantém. Mas o saber é consciência e todas as coisas são momentos dela. Contudo, ela só chega à consciência-de-se quando tiver a figura de ser diferente do Outro, do Outro que é ela mesma.

Retomando, constatamos que, em sua descoberta, a consciência é certeza imediatal de si mesma ainda que esta certeza se mostre muito abstrata. Além disso, ela não chega plenamente à certeza de si como consciência-de-si, mas como dativa de significados. Destarte, ela apenas se descobriu mas ainda não fez retorno efetivo sobre si mesmo. Isto ela só vai conseguir quando deixar de ser uma consciência de desejo em geral, para uma consciência que é desejo do desejo.

Não obstante, o objeto não é uma coisa no sentido comum do termo, é um jogo de relações que compõe uma totalidade de relações em que o eu está imerso. A encarnação do espírito é uma realidade ao mesmo tempo individual e universal, tal como ela se apresenta na história do mundo. O Eu é nos. Com a linguagem, a consciência cria o mundo e nele se eleva. É através dela que o absoluto aparece como sentido e *Logos*.

Isto implica um processo no qual o eu passa a compreender que o seu desejo não é a mesma coisa que sua necessidade, pois, o desejo humano depende do desejo do Outro. A consciência-de-si é desejo, porém o que deseja, sem saber explicitamente, é ela mesma. É ela mesma seu próprio desejo e, justamente por isso, só pode alcançar-se a si mesma encontrando outro desejo, outra consciência-de-si.

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecio. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento.²¹

²¹F. E. P. 142-143.

O que antes era desejo de conhecimento torna-se desejo de reconhecimento. Agora realmente o objeto é de fato independente e não aquele objeto que apenas ficava diante da consciência.

Como é óbvio uma tal consciência não poderá jamais encontrar em nenhum objeto sensível a satisfação do seu desejo. Com efeito, se o que a consciência busca no

movimento do desejo não é o Outro senão a si mesma, só poderá satisfazê-la um objeto no qual não só possa reconhecer-se senão também possa ser reconhecida.²²

Trata-se, portanto, não mais de uma consciência, mas de uma comunidade de consciência.²³ A consciência-de-si reque o reconhecimento, ou seja, implica um eu - nós, um eu entre outros. Por conseguinte, “a consciência não existe como eu se não se vê refletida em outro eu, um alter ego que é, por sua vez, alter e ego, no qual a consciência pode reconhecer o outro como outro eu e, ao mesmo tempo, reconhecer-se a si mesma”²⁴.

Quando duas consciências de si se encontram, uma reconhece imediatamente a outra como outra de si mesmo e, ao fazer isso, ela volta-se sobre si mesma para se ter como objeto a partir dessa outra. Aí, ela já começa a ficar duplicada em si mesma como uma outra de si mesma. Cada força, cada consciência-de-si sabe agora que o exterior é interior a ela, e que o interior é exterior. “Já não é um entendimento estranho quem pensa essa verdade senão a própria consciência que por ela mesma se desdobra e se opõe a si mesma”²⁵.

A questão é que cada consciência como dativa de significados, ao se apropriar dos objetos, se coloca como centro do mundo para onde todas as coisas convergem em busca de significados. Então, é ela que dirige para cada coisa um significado e um destino.

No entanto:

A consciência-de-si não tem diante de si o objeto como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto

²²COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 223.

²³Ver: ROSENFIELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. op. cit. p. 194. Nesse livro Rosenfield afirma que: “Tomar consciência de alguma coisa como universal equivale a pôr esta universalidade como conteúdo próprio da atividade de uma vontade que se torna consciente de que é seu poder de mediação. Não se trata de aceitar os indivíduos e suas consciências como empiricamente dados; a tarefa da liberdade consiste em chegar à consciência do que eles são essencialmente, isto é o movimento sempre novo de se fazer membro de uma comunidade”.

²⁴COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 223.

²⁵HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 149. nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que a outra exige - portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.²⁶

Porém, ao se deparar com outra consciência, um outro igual a ela, ou seja, na sua independência e com a mesma capacidade, a consciência se sente ameaçada. Esta experiência desperta um movimento agressivo e de rivalidade que pode ser compreendido pelo fato de que, até então, a consciência era só desejo, sem se dar conta do Outro como Outro dela mesma. No entanto, como consciência-de-si, ela percebe o Outro como um igual nas mesmas condições que ela enquanto desejante. Sua angústia se manifesta em relação ao desejo do Outro por temer o seu significado, ou seja, a questão que se levanta é qual objeto ela é para esse desejo. Sua reação se faz negando a essa outra o mesmo status que ela; negando, portanto, sua independência e a sua alteridade.

As coisas que fazem parte do seu mundo fazem também parte do mundo da outra consciência. A dialética do reconhecimento deve ser entendida como uma operação de ambas as consciências, o que uma faz a outra faz também. Contudo, cada consciência cobra da outra o reconhecimento de si mesma, querendo aquilo que não quer dar. Cada uma quer ser reconhecida como doadora de significados, refutando o significado da outra. Logo, para ambas, a posição é a de recusar o significado imposto pela outra de lhe atribuir um destino e, ao contrário disso, querem ser reconhecidas como doadoras de significados.

Portanto, a dialética do reconhecimento se inicia com uma relação de confronto motivada pelo desejo de reconhecimento de ambas as consciências. No entanto, neste universo simbólico de significações que é a linguagem, “[...] a relação das duas consciências é determinada de tal modo que elas se *provam* a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte”.²⁷ Isto porque esta luta toma a conotação de uma briga de poder, por ser um processo “[...] que surge primeiro como uma desigualdade de duas consciências-de-si: uma que só reconhece; outra que só é reconhecida”.²⁸

Ao contrário do animal, que só luta pela sua autopreservação, o homem é capaz de arriscar sua vida pela sua liberdade. Diferente do animal, o homem tem consciência de que

²⁶F. E. p. 143-144.

²⁷F. E. p. 145.

²⁸MENESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit, p. 59. vai morrer, da sua finitude. Viver, para o homem, significa algo muito mais além da simples sobrevivência biológica. Por ser antes de tudo espírito, a consciência-de-si é liberdade. Sendo assim, determinar seu próprio destino é vital e condição *sine qua non* para alcançar a sua liberdade.

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e a prova que a essência da consciência-de-si, não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida, mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si. O indivíduo, que não arriscou a vida, pode ser bem reconhecido como pessoa, mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.²⁹

Ambas as consciências temem a morte, no entanto só uma cede. Segundo Hegel:

Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência que assim fica privada da significação pretendida do reconhecimento.³⁰

A ameaça de morte é real, mas a morte que aí acontece é simbólica. Ser o desejo do desejo da Outra é ceder e anular o seu próprio desejo. Qualquer uma que ceder a esta situação tem o seu próprio desejo anulado em prol do desejo do Outro, ficando, então, na posição de escravo, forçado a fazer o que não quer. Desse modo deixa de ser uma consciência-de-si para ser um instrumento. A consciência escrava reage com medo da morte que o senhor representa. Com isso, cede o seu si mesmo, renunciando a sua liberdade.

O senhor, ao contrário do escravo, enfrenta a morte em prol da sua liberdade. Neste primeiro momento, é digno de toda admiração por dizer não a toda e qualquer relação de dominação. O reconhecimento, portanto, é unilateral. O escravo reconhece o senhor, mas o senhor não reconhece o escravo.

A importância da linguagem na constituição do sujeito, neste momento da dependência e independência da consciência, se expressa nas posições que cada um dos oponentes se apresenta ao Outro de si mesmo. Ela é algo compartilhada. Contudo, cada uma das consciências, em suas formas de agir e interagir com a outra, comunicam coisas

²⁹F. E. p. 145-146.

³⁰F. E. p. 146.

diferentes. Uma aponta para uma alienação a consciência escrava, enquanto que a outra, para uma extrusão a consciência senhoril.

A luta de vida e morte para um ser dotado de linguagem é, antes de tudo, uma relação da consciência com a vida e suas formas possíveis, pois a existência orgânica pode adotar a forma de servidão, da dependência pura e simples em relação ao Outro, ou a forma

da existência orgânica do senhor, do ser independente e que pode gozar a vida, o seu desejo, pois não teme a morte. A morte é suprassumida em vida, o espírito do homem pode triunfar sobre a morte. Tomar consciência da morte é tomar consciência do verdadeiro senhor absoluto.

Com efeito, a dialética do senhor e do escravo oportuniza a demonstração na qual a linguagem se mostra claramente como ação transformadora do mundo, como uma passagem da natureza à cultura. Para Hegel, o mundo é uma totalidade dinâmica de significados, na qual o objeto é apenas um limite de padrão discernível.³¹ Por conseguinte, a linguagem é ação transformadora do mundo.

A constituição do sujeito aponta para a constituição e apropriação da linguagem, condição imprescindível de comunicação e comunhão das consciências-de-si. Esta dialética do senhor e do escravo é a regra do jogo de intercomunicação entre as consciências e a linguagem é o meio de reconhecimento.³²

Percebe-se claramente que, seja qual for a posição da consciência, o Outro é essencial na sua constituição do mundo. Por conseguinte, a dependência é multilateral. O senhor precisa do escravo e o escravo precisa do senhor.

Hegel acredita que o verdadeiro e único temor do homem é a morte. No embate, a consciência-de-si escrava não cede perante o senhor, ela cede perante a morte que o senhor representa. Então, na verdade, o senhor absoluto é a morte. A consciência da morte representa ali no Outro. É por uma vida interior que o escravo renuncia a sua liberdade. O ser escravo é a vida e, portanto, não é autônomo senão que sua independência está no exterior dele mesmo, na vida e não na consciência-de-si. “O senhor, em troca, manifesta sua elevação por cima deste ser, considera a vida como fenômeno, um dado negativo e,

³¹MORAES, Alfredo de Oliveira. Texto inédito. Gentilmente cedido pelo autor.

³²O reconhecimento em Hegel é uma categoria filosófica, Hegel o toma como uma necessidade ontológica do próprio desejo do homem.

justamente, é senhor do escravoda coseidade”³³ Logo, o senhor emerge como força, como “[...] consciência-de-si no desapego da vida corporal, demonstrando que não está preso a nenhum ser aí determinado”³⁴, e conquista sua liberdade.

No entanto, essa relação de dominação tem como termo médio o mundo não como uma coisa abstrata, mas como dimensão simbólica no concreto destas relações. Sendo

assim, o senhor, para afirmar sua superioridade sobre o Outro, o obriga a produzir para ele, mas, fazendo isso, ele não se dá conta que está interpondo o escravo entre ele e o mundo³³

O senhor se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquitar-se no gozo. O qual lhe consegue o que o desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a independência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo que a trabalha.³⁵

O escravo não quer trabalhar para o Outro, mas é obrigado. Antes, tudo que produzia, consumia, agora é obrigado a produzir para o Outro. É a suprema humilhação, pois ele não tem direito a consumir o que ele mesmo produz. Entretanto, *o início da sabedoria é obediência ao senhor*. A consciência-de-si escrava não sabe que está sendo sábia e obedece com medo da morte.

Embora o temor do senhor seja, sem dúvida, o início da sabedoria, a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. No momento que corresponde ao desejo na consciência do senhor, parecia caber à consciência escrava o lado da relação inessencial para com a coisa, porquanto ali a coisa mantém sua independência. O desejo se reservou o puro negar do objeto e por isso o sentimento-de-si-mesmo, sem mescla. Mas essa satisfação é pelo mesmo motivo, apenas um evanescente, já que lhe falta o lado objetivo e o subsistir. O trabalho, ao contrário é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Este meio termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro-ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim a intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma.³⁶

³³HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 157.

³⁴MENESES, Paulo. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 30.

³⁵F. E. p. 148.

³⁶F. E. p. 150.

Esta relação entre senhor e escravo denuncia a contradição presente no estado de dominação. Quanto mais o senhor se distancia do mundo, obrigando o escravo a transformar a natureza para o seu consumo, paradoxalmente, ele está transformando o escravo em senhor do mundo, porque é o escravo que age no mundo e não ele. Com esta atitude, o senhor lhe dá soberania, iniciando o seu próprio declínio. “O senhor consome a essência do mundo e, o escravo a elebora”.³⁷ O senhor passa a ficar completamente dependente do escravo. De fato, o escravo é que é o senhor frente à natureza, e não ele,

pois, o lado da mediação se realizou para a consciência escrava. Ao reconhecer a dependência que ele tem em relação ao escravo, o senhor percebe que se tornou escravo do escravo. Ou seja, escravo daquele que foi reduzido por ele a uma coisa, pura e simplesmente, ao vivo. Sem nenhum significado como consciência-de-si. Por isso mesmo, o senhor tem o sentimento terrível de angústia ao se dar conta que aquele reconhecimento que o escravo fez não teve nenhum valor, porque o escravo não era uma consciência-de-si, não passava de um instrumento de produção. Então, o senhor se dá conta que para ser reconhecido como consciência-de-si por outra consciência-de-si ele tem que libertar o escravo. Mas uma vez que ele depende do escravo para viver, ele não o liberta, posicionando-se como um alienado do mundo e de si mesmo.

Do lado do escravo, enquanto obrigado a produzir, ele se encontra convicto que quando renunciou a liberdade renunciou também ao direito de ser consciência-de-si, e, prisioneira da vida, imerso na existência animal, sua substância não é ser-para-si senão o ser da vida que sempre é para uma consciência-de-si um ser Outro.³⁸ Ele sabe que foi reduzido a coisidade e contempla o senhor fora dele como uma essência, como sua verdade. Porém, a consciência humana só pode forma-se por meio da angústia que leva o todo do seu ser. Então desaparecem as vinculações particulares, a dispersão da vida em formas mais ou menos estáveis e, nesse temor, o homem toma consciência da totalidade do seu ser.³⁹ Através do seu trabalho, a consciência escrava efetua um progressivo caminho em direção à sua liberdade se liberando do ser-aí natural, ascendendo com verdadeira dignidade ao status de consciência-de-si.

³⁷HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 158.

³⁸Id. Ibid. p. 158.

³⁹Id. Ibid. p. 159.

Por conseguinte, o escravo começa a ser reconhecido no produto do seu trabalho. Ali ele imprime a sua personalidade, a sua marca, imprime o seu sí. Este reconhecimento vai permitir que ele se descubra como consciência de si embora não chegue a esta concepção de imediato, porque, mesmo reconhecido, ele continua achando que tudo que fez foi somente por ordem do senhor, e, por isso, acha que o senhor é a sua verdade.

Para a consciência-de-si independente, sua essência somente a pura abstração do Eu. Mas quando essa abstração se cultiva e outorga diferenças, esse diferenciar não se lhe torna essência objetiva em si-essente. Essa consciência-de-si não se

torna, pois, um Eu que se diferencia verdadeiramente em sua simplicidade, ou que permanece igual a si mesmo nessa diferença absoluta. Ao contrário, no formar da consciência recalcada sobre si torna-se objeto para si mesmo como forma da coisa formada e ao mesmo tempo contempla no senhor o ser-para-si com consciência. Porém na consciência escrava, como tal, não coincidem esses dois momentos um com o outro: o de si mesma como objeto independente, e o desse objeto como uma consciência, e, portanto, como sua própria essência.⁴⁰

O trabalho é formação e efetivação da consciência-de-si. Neste, ela passa vivenciar sua liberdade, e ainda efetivamente, mas, através do pensamento.

Pois é isto o que pensar significa: ser objeto para si não como Eu abstrato, mas com Eu que tem ao mesmo tempo o sentido de ser-em-si; ou seja: relaciona-se com essência objetiva de modo que ela tenha a significação do ser-para-si da consciência para qual ela é.⁴¹

O pensamento agora se movimenta como conceito que é imediatamente o seu conceito. Veremos então que “a relação entre a linguagem, à qual cabe a elaboração de representações abstratas, e o pensamento, que produz conceitos, estabelecida de forma inequívoca”.⁴² Confirmando, assim, a importância da linguagem na constituição do sujeito, pois o pensar só encontra sua necessária expressão na linguagem humana, isto porque, “[...] as formas do pensamento são primeiramente expressas e sedimentadas na linguagem do homem”.⁴³

⁴⁰F. E. p. 151.

⁴¹F. E. p. 152.

⁴²LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. op. cit. p. 26.

⁴³Id. Ibid. p. 27.

É importante frisar que “este pensamento, no qual estão unidos o para-si da consciência e o em-si do objeto, aparecer como liberdade”.⁴⁴ Entretanto, para Hegel, essa liberdade é abstrata e vazia porque além de negar a relação com o Outro, não se pode conceber a liberdade naquilo que não se manifesta.

“No pensar, Eu sou *livre* porque não estou com o Outro, mas pura e simplesmente fico em mim mesmo e o objeto que para mim é a essência, é meu ser-para-mim em unidade indivisa; e meu movimento em conceitos é um movimento em mim mesmo”.⁴⁵ No entanto,

o pensar em-si deve tornar-se um pensar para-si, senão, como [...] “todo particular que se comporta ‘mudamente’ perde-se na aparência”.⁴⁶

Hegel chamou de falsas saídas todos os modos que renunciam ao mundo, a si mesmo e ao conhecer, como possibilidades de se sentirem livres.

O sentido - o que unifica determinações particulares, e é ser *universo* - deve ser efetivamente o universal *delas*. Por outra: não se pode ser universal que esteja no interior das determinações particulares, de tal forma que não se exteriorize *como tal* nelas (isto é como interior *exterior* à sua exteriorização); porque então não seria o interior *dessa* particularidades, e sim o contrário do que se pretende que seja: um exterior, por sua oposição unilateral ao exterior; um particular, por sua diferença abstrata - que se particulariza - com as particularidades. Tal sentido seria uma particularidade exterior do que se pretendia que fosse o universo interior.⁴⁷

A constituição do sujeito implica chegar à unidade do espírito. De fato, “o particular e o universo só têm sentido um pelo outro, na identidade de sua mediação recíproca”.⁴⁸ Poderíamos portanto afirmar que, para encontrar uma saída autêntica, a consciência-de-si tem que passar por uma mediação. Destaca-se mais uma vez que a universal significação da linguagem é estabelecida principalmente como mediação entre as consciências-de-si, ou seja, no sentido de interação tão necessário para sua unidade. O sujeito humano é momento do infinito e sua efetividade é mediada pelo universal que, aqui, especificamente, destacamos como a linguagem.

⁴⁴ COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 228.

⁴⁵ F. E. p. 152 - 153.

⁴⁶ LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. op. cit. p. 26.

⁴⁷ BOURGEOIS, Bernard. *A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* (1979). op. cit. p. 376.

⁴⁸ Id. Ibid. p. 379.

Deste modo a constituição do sujeito e sua manifestação enquanto singular, ou seja, enquanto universal concreto, aponta para universalidade que radica na linguagem. Lugar onde se mostra como verdade, onde se reconhece que ela exprime o Si.

Hegel critica o estoicismo por achar que o mesmo não é capaz de traduzir a liberdade em atos, ou seja, para Hegel, o pensar não pode ser uma atividade puramente subjetiva numa identidade do pensamento e da vontade. A transcedência, para ele, é na cultura, até mesmo porque a subjetividade é o exterior internalizado que necessita se

externalizar. A liberdade só pode se efetivar como processo de extrusão, processo que impulsiona o sujeito a saber-se espírito, portanto, ser parte implicada enquanto universal concreto e, não como um particular avesso à comunidade das consciências-de-si.

Como a realidade é fenômeno, uma liberdade que não se manifesta no exterior, igualmente como fenômeno, não é liberdade. Por conseguinte, não há consciência-de-si sem o Outro, sem a cultura. No entanto, o estoíco, incapaz de qualquer ação libertadora, nega tudo no pensamento, mas, ao negar no pensamento nega também à linguagem.

“O Cepticismo é a realização do que o estoicismo era somente o conceito; - e a experiência efetiva do que é a liberdade do pensamento: liberdade que em-si é o negativo, e que assim deve apresentar-se”.⁴⁹ O Cepticismo é mais radical que o estoicismo, pois ele nega tudo, destrói a realidade do mundo em seu pensamento sem poder anulá-la. Suas obras e sua palavras se contradizem sempre. A consciência céptica “tem em si mesma a dupla consciência contraditória de sua própria imutável constância e de sua total inconstância e contingência”.⁵⁰ Até mesmo, com sua própria enunciação, o Cepticismo diz algo totalmente diverso do que queria dizer. Por exemplo, quando o céptico diz que não pode fazer nada porque não se sabe coisa alguma, ele mostra que sabe. A posição céptica, para Hegel é inconsistente e se expressa na linguagem, considerando, principalmente, que na avaliação de Hegel, [...] “a verdade está sempre do lado do dito, e não do que se queria dizer”.⁵¹

⁴⁹HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la << Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 167.

⁵⁰COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 229.

⁵¹ZIEK, Slavoj. *O mais sublime dos Histéricos: Hegel com Lacan*. op. cit. p. 23.

Na junção entre o cepticismo e o estoicismo, “a duplicação que antes se repartia entre dois singulares - o senhor e o escravo - retorna à unidade; e, assim, está presente a duplicação da consciência-de-si em si mesma, que é essencial no conceito do espírito”.⁵²

Surge agora, a Figura da “[...] consciência infeliz como a verdade de toda essa dialética; é o sentimento de dor da pura subjetividade que já não tem nela mesma sua substância”.⁵³

Essa consciência infeliz, *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado a vitória e a quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera] da existência; porque nela mesma como *uma* consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é um intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo *para si*, ainda não é a essência mesma; ainda não é unidade das duas.⁵⁴

Queremos destacar, nesta figura, a riqueza do seu conteúdo existencial enquanto aquele que mostra assertivamente a complexidade e os vicissitudes da relação do sujeito com o Outro de Si para, finalmente, obter reconhecimento do Outro e reconciliação com o Si.

A consciência Infeliz, expressão de pura subjetividade do eu, devolve ao elevar, por meio do movimento da alienação de si, a consciência da substância; porém se trata de uma consciência que já não é a do princípio da Fenomenologia, porque o ser é agora o si mesmo alienado. A consciência-de-si passou a ser a razão.⁵⁵

Na consciência infeliz, a relação senhor e escravo se manifesta no embate dentro do próprio indivíduo. Esta duplicação se passa no coração da consciência-de-si, que, além de duplicada se vê dividida.

Por um lado se eleva acima das contingências da vida e capta a certeza de si mesmo imutável e autêntica; por outro lado se rebaixa até o ser determinado e si vê a si mesmo como uma consciência imersa no ser aí; uma consciência multável e sem essência, é para si mesma a consciência de sua própria contradição.⁵⁶

⁵²F. E. p. 159.

⁵³HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 142.

⁵⁴F. E. p. 159.

⁵⁵HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 142.

⁵⁶COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 175.

A contradição, portanto, surge na oposição de duas consciências, uma imutável que é a divina e a outra multável, que é a humana.⁵⁷ A infelicidade da consciência consiste, pois no fato de que a consciência não se reconhece com unidade, dessas duas consciências, como consciência imutável.⁵⁸ Ela se sente infeliz na medida em que tem que suportar a dor da cisão entre o absoluto e ela mesma, consciência finita, excluída do absoluto.

Nesta figura da consciência as categorias históricas do senhor e do escravo se transpõe, pois, em categorias religiosas. [...]. Hegel pretende superar a idéia de um Deus estranho a consciência. Para isso se serve como elemento mediador do tema

criatão da encarnação, de Deus. Do Deus que torna-se homem porém não para ficar nele, senão para superá-lo por sua vez na idéia de uma comunidade espiritual do homem com Deus.⁵⁹

Deveras a consciência infeliz “[...] não se dá conta da reconciliação que se opera dentro dela, pois já é espírito, embora não saiba”.⁶⁰ Por isso, vive a sua manifestação como se a forma e o conteúdo não fossem desde sempre inseparáveis. “O senhor e o escravo são agora Deus e o homem, de maneira que se o homem não é sem Deus, tampouco Deus é sem o homem. A consciência infeliz é o trânsito incessante de um pólo a outro dessa relação”.⁶¹

Hegel coloca, que só há uma alternativa reconhecer-se como consciência imutável, reconhecer-se como aquilo que é, espírito. Esta suprassunção só é possível quando a consciência constata que ela mesma é o meio, o campo da mediação e, por conseguinte, a unidade dos dois momentos opostos, mesmo porque os dois momentos recaem nela, e não

⁵⁷Para compreendermos esta figura, é preciso entender como bem colocar o Paulo Meneses em seu livro *Abordagens Hegelianas*. p., que a leitura de Hegel fez do cristianismo, ainda que forneça muitos elementos à reflexão teleológica, trata-se mesmo é de uma desmistificação dos dogmas religiosos. Estes dogmas foram combatidos por Hegel, no que ele chamava que os mesmos produziam um cisão entre o ser o pensar, entre a substância e o sujeito, empecilhos ao movimento em direção a unidade.

⁵⁸Segundo ZIZEK, em seu livro *O mais sublime dos Histéricos* Hegel com Lacan, na página 32: “Quando Hegel descreve a inversão decisiva do processo dialético, [...] a inversão reduz-se a *constatação* de que “já é assim” - aquilo que procuramos, já o temos, aquilo que se aspira já está realizado. A passagem da cisão à síntese dialética não é uma “sintetização” qualquer de opostos, um ato produtivo que reconcilie os opostos, apagando a cisão; ela reduz-se a constatação de que, no fundo, a cisão nunca existiu, de que era um efeito de nossa perspectiva. Isso não implica uma posição de identidade abstrata que anule todas as diferenças, aquele abismo em que “todos os gatos são pardos”; a ênfase de Hegel recai, antes, no fato de que é a própria cisão que une os pólos opostos: a “síntese” que se buscaaria mais além da cisão já é *realizada pela própria cisão*”. (Grifo do autor).

⁵⁹COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 230.

⁶⁰MENSESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 67.

⁶¹COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 231.

em um além, mal denominado de absoluto. Dito de outra maneira, o próprio fato de a consciência infeliz suportar a dor da cisão prova que ela mesma é a unidade dos dois momentos opostos, dela própria e do absoluto. É preciso que o si mesmo, o ser para si, se aliene e desse modo se converta na unidade dos dois si mesmos, e no si mesmo universal que se volte a encontrar-se consigo no ser. Este movimento é de fato a ascensão da consciência singular à consciência universal. Só aquela que se reconheceu como totalidade da realidade pode ser consciência pacificada ou feliz. Esta figura expressa bem o princípio

da filosofia hegeliana, segundo o qual, a consciência e a realidade são substância racional infinita.

Por fim, a consciência deixa de se buscar a si mesma em um mais além do mundo, e este mundo se converte para ela em sua própria verdade. A razão triunfa. A razão é a verdade da consciência-de-si.

IV - O Espírito alienado de si mesmo - As mediações da linguagem na supressão do sujeito em Espírito

Neste capítulo, como o próprio título afirma, iremos priorizar as mediações da linguagem na supressão do sujeito em Espírito. Para isso, partimos do momento em que a razão é espírito, para então ousar demonstrar a importância da linguagem na constituição do sujeito, tentando seguir a lógica hegeliana na qual o fim está no começo. No entanto, para chegar ao começo, precisamos avançar, carregando conosco o seu meio, ou seja, aquilo que nos permite alcançá-lo, o *conceito*.

A razão é espírito quando a certeza de ser toda a verdade se eleva à verdade, e [quando] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito mostrou o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência - a categoria pura - se elevou ao conceito da razão *observadora* a pura unidade do *Eu* e do *ser*, do *ser-para-si* e do *ser-em-si*, é determinada como o *Em-si* ou como *ser*, e a consciência da razão se *encontra* mas a verdade do observador é antes o suprassumir desse instinto que encosta imediatamente, desse ser-ai carente de consciência. [Na razão ativa], a categoria *intuída*, a coisa *encontrada*, entram na consciência como o *ser-para-si* do Eu, que agora se sabe como Si na essência objetiva. Contudo a determinação da categoria como ser-para-si - o oposto ao ser-em-si - é também unilateral, e é um momento que suprassume a si mesmo. Por isso [na individualidade para si real] a categoria é determinada, para a consciência, tal como é na sua verdade universal: como essência em-si e para si essente.¹

De fato, “a essência em-si-e-para-si essente que ao mesmo tempo é para si efetiva como consciência, e que se representa a si mesma para si, é o Espírito”.² Portanto,

¹F. E. p. 304.

²F. E. p. 304.

o espírito é a razão que deixa de ser só certeza subjetiva para passar a ser verdade e substância. [...], “e é justamente no mundo humano e na história dos povos onde se apresenta esta síntese última.”³ Logo, o que a consciência vai apreender em seu processo na construção do conceito é que: “O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irredutível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensando de toda consciência-de-si”.⁴

Mas, para isso, é preciso considerar que o Em-si pensado de toda a consciência-de-si é também o que é falado, portanto, é também linguagem. Lobo, é pela linguagem que a

verdade mostra-se como substância espiritual na experiência do que é o espírito: “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a sua unidade das mesmas: Eu que é Nós e um Nós que é Eu”.⁵

A linguagem humana é o que permite a substância se expressar desvelando este elo entre as consciências-de-si.

Esta substância é igualmente a obra universal que, mediante o agir de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o ser-para-si, o Si, o agir. Como substância o espírito é igualdade consigo mesmo, justa e imutável; mas com ser para-si, é a essência que se dissolveu, a essência bonsosa que se sacrifica. Nela cada uma executa sua própria obra, - despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o momento do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora justamente por isso - porque é o ser dissolvido no Si - não é a essência morta, mas a essência efetiva e viva.⁶

Entendemos que o sujeito hegeliano, como detentor de linguagem, é a vida se desdobrando nela mesma, lembrando que aqui por esse termo vida já não nos restringimos à vida biológica, “mais a vida do espírito, que é inseparável da história”.⁷ Portanto, “a vida é a mesma coisa que a consciência-de-si, porém ele é em-si, o que a consciência-de-si é para-si”.⁸ Dizendo de outro modo, “o espírito já está ali como fundamento de toda experiência, o indivíduo que pretende realizar-se no mundo como ser para-si deve ganhar ou reconquistar sua substância, o espírito”.⁹

³HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la << Fenomenología Del Espíritu >> de Hegel*. op. cit. p. 250.

⁴F. E. p. 305.

⁵F. E. p. 142.

⁶F. E. p. 305.

⁷HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. op. cit. p. 13.

⁸Id. *Lógica y existência*. op. cit. p. 116.

⁹Id. *Génesis y Estructura de la << Fenomenología Del Espíritu >> de Hegel*. op. cit. p. 251.

Deste modo, o que deve ser descoberto pela consciência singular ao longo de sua constituição enquanto sujeito é a verdade da sua razão subjetiva para, só assim, chegar ao saber absoluto. Com efeito, a razão ao surgir *imediatamente*, como razão surge apenas como a certeza de uma verdade sem, no entanto, chegar ao seu conceito, ou seja, chegar ao saber de que o “*Em-si* somente é, enquanto é para a consciência; e o que é para ela, é também *em si*”.¹⁰

Resumindo: este processo ocorre quando a consciência, que se tornou razão, passa pela razão observadora, revisitando a dialética da consciência ao retomar suas três etapas num nível mais alto; certeza sensível, percepção e entendimento. Isto significa “uma

passagem da verificação empírica para a lei universal, o exige a atividade da razão de formar em si o conceito (necessário e universal) da lei”.¹¹ Além disso, é importante considerar que a realidade está aí para que o Eu dê sentido a ela.

Hegel condena um pensamento sem palavras. É a atividade subjetiva que forma o objeto no pensamento. Pois nenhum gênero de representações poderia ser considerado a contemplação simplesmente passiva de um objeto já dado. A atividade dos sentidos deve se ligar sinteticamente à ação interna do espírito; a representação se destaca dessa ligação - ela se torna objeto oposta à força subjetiva, e, uma vez percebida, retorna novamente a esta última. *Para tanto, a língua é indispensável*. Pois é nela que o elã espiritual abre caminho pelos lábios e seu produto volta ao nosso próprio ouvido.¹²

Entretanto, “a razão observadora não consegue encontrar nas determinações da vida um sistema racional de figuras, já que o ser vivo não é um universal concreto como é o ser espiritual”.¹³ Sendo assim, volta seu interesse para a consciência humana, se manifestando, agora, com razão operante, atuando desta vez, na dialética da consciência-de-si.

De início, essa razão ativa só está consciente de si mesma como de um indivíduo, e enquanto tal deve exigir produzir sua efetividade em outro. Mas depois ao elevar sua consciência a universalidade, torna-se razão *universal*, e o indivíduo é consciente de si com razão, como algo já reconhecido em si e para si, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si. É a essência espiritual simples que, ao chegar à consciência é, ao mesmo tempo, *substância real*; para dentro dela retornam, como a seu fundamento todas as formas anteriores, que assim, em relação a ela, são momentos singulares simples do seu vir-a-ser. Os momentos se desprendem, sem dúvida, aparentam formas próprias; mas de fato só tem *ser-ai* e *efetividade* sustidos pelos fundamento; e só têm *verdade* na medida que nele estão e permanecem.¹⁴

¹⁰F. E. p. 174.

¹¹MENESES, Paulo Gaspar de. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 35.

¹²LEBRUN, Gerard. *A paciência do Conceito*: Ensaio sobre o discurso hegeliano. op. cit. p. 64. (Grifo do autor).

¹³MENESES, Paulo Gaspar de. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 36.

¹⁴F. E. p. 250.

Nos capítulos anteriores, vimos a importância da linguagem na constituição do sujeito em Hegel através dos desdobramentos dialéticos da experiência da consciência até a razão, estabelecidos em suas figuras e momentos, orquestrados pela linguagem, que, em sua evolução¹⁵ constitui o ser como sujeito. No entanto, não nos custa lembrar que estávamos perpassando a constituição da consciência individual indicando a sua verdade, ou seja, dando a conhecer a sua substância com um Si constitutivo, como espírito.

A consciência-de-si é então *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de suas consciência-de-si e na independência das duas consciência-de-si [daí resultantes]. Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade,

para a consciência-de-si: o que para ele vale como *sendo em si*, e em sua certeza *interior*, deve entrar em sua consciência e vir a ser para ela.¹⁶

Este espírito encarnado na linguagem que no percurso de constituição e alienação da consciência faz presente como essencial para sua experiência de se saber espírito. Não obstante, é preciso frisar que o espírito não pode ser reduzido a linguagem, apesar de que, “é nesta última que o espírito encontra o instrumento mais apropriado para a sua consumação”.¹⁷

No caminho até aqui acompanhamos o progressivo avanço da consciência e da linguagem em direção ao saber filosófico tido como primeira tarefa da *Fenomenologia do Espírito*. Não obstante, para compreendermos a constituição do sujeito em Hegel, torna-se necessário apontar como “a Fenomenologia obriga a consciência singular a sair do seu isolamento, de seu ser para si exclusivo, e elevá-la a categoria de espírito”.¹⁸ Pois é somente como espírito que a consciência chega a Coisa Mesma.

Nela, a certeza de si mesma é, para a consciência, uma essência objetiva; porque a ‘Coisa Mesma’ como compenetração objetiva da individualidade e da própria objetividade, faz a consciência atingir o verdadeiro conceito de si; ou seja, a consciência de sua substância.¹⁹

Por conseguinte, quando a consciência reflete sobre si mesma, unifica os momentos, compenetra universalidade e individualidade chegando a Coisa Mesma.

¹⁵Para ajudar a entender esta evolução, nada melhor do que ouvir à música *Bolero de Revel*, o exemplo de uma evolução que remete aquilo que já desde o começo, mas que é no desdobramento da sua potencialidade interna de se realizar e se atualizar numa progressão gradual que ela segue em direção a sua verdade concreta onde o fim remete ao começo e cada etapa subsequente é a verdade das etapas anteriores.

¹⁶F. E. p. 249.

¹⁷LEBRUN, Gerar. *A paciência do Conceito*: Ensaio sobre o discurso hegeliano. op. cit. p. 65.

¹⁸COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 253.

¹⁹MENESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 114.

O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém. São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e de demora nos momentos singulares. Este [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de *serem*, como tais: mas são apenas momentos evanescentes - como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos.²⁰

O eu-sujeito agora desdobra-se nas suas figuras que antes eram figuras de sua constituição, mas que agora são figuras nele constituídas.

Nessa nova etapa a consciência-de-si vai percorrer um novo ciclo de experiências; o que antes se fez sob o signo do indivíduo vai fazer-se agora sob o signo da espécie humana. [...]. Por isso agora vamos encontrar de novo com as figuras anteriores da consciência: consciência, consciência-de-si e razão, porém convertidas agora em figuras de um mundo, nas etapas da progressiva tomada de consciência realizada pela humanidade em seu caminhar pela história.²¹

Sendo assim, analisaremos agora a afinidade da linguagem com a substância ética em seus desdobramentos como espírito. “Trata-se nesse momento da presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao Outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas do seu mundo histórico”.²²

O desenvolvimento dialético desse mundo Hegel o indica em três tempos: 1) o mundo do espírito imediato; 2) o mundo do espírito alienado de si mesmo, e; 3) o mundo do espírito certo de si mesmo. Estes três mundos correspondem a três períodos da história universal, o primeiro ao mundo antigo (Grécia e Roma), o segundo ao mundo moderno (desde o feudalismo à revolução francesa) e o terceiro o mundo contemporâneo (o de Napoleão e da Alemanha na época de Hegel).

O primeiro tempo é o da cidade grega, o espírito verdadeiro, o *mundo ético* - “onde o espírito, em sua verdade simples, é consciência, e, como tal, põe seus momentos um fora do outro: é substância e consciência da substância, o que nesse mundo ético significa espírito de um povo e cidadão desse povo”.²³ O que se destaca neste mundo ético é sua unidade imediata entre o indivíduo e a comunidade não havendo portanto espaço para a

²⁰F. E. p. 305

²¹COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. op. cit. p. 254.

²²VAZ, Cláudio Henrique de Lima. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*. v. VIII, n. 21, p. 7-29, jan;abr, 1981.

²³MENESES, Paulo Gaspar de. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 44.

alienação. “O mundo ético é plenitude e equilíbrio, no entanto está fadado ao desaparecimento, porque, ao passar do seu conceito para a ação, suas contradições vêm à tona”.²⁴

No segundo tempo aparece o *estado de direito* - em lugar da comunidade ética, surge a absoluta multiplicidade dos indivíduos, em que todos valem o mesmo como pessoas frente a um Estado exterior e hostil. A unidade é dissolvida e, em seu lugar, se instaura a cisão entre o Si da pessoa e o mundo. O “senhor do mundo é o sucedâneo e o avesso do espírito. [...] sua suposta onipotência é pura devastação: esse despotismo está “fora de si”, é um dejeto da consciência-de-si. O que no mundo ético era uno vai tornar-se estranho a si mesmo, vai alienar-se”.²⁵

No terceiro tempo surge o *espírito alienado de si mesmo - a cultura* - que, em especial, iremos destacar neste nosso trabalho devido à ênfase que Hegel dá à linguagem e à alienação na constituição do sujeito que é cultura, que é mundo.

“Hegel pensa a vida espiritual como vida de um povo”.²⁶ Completamos esta concepção inferindo que a linguagem é a sua maior expressão. “A encarnação do espírito é uma realidade ao mesmo tempo individual e universal tal como ela se apresenta na história do mundo sob a forma de um povo.”²⁷ O que significa dizer que os processos que ocorrem na história individual tem o seu correspondente na história universal.

A língua só é como língua de um povo, igualmente o entendimento e a razão. É só como obra de um povo que a língua é a existência ideal do espírito, uma existência em que o espírito se exprime o que ele é, segundo sua essência e seu ser. A língua é uma realidade universal reconhecida em si, ressoando na cabeça do todo da mesma maneira. Nela cada uma das consciências que fala torna-se imediatamente uma outra consciência. Igualmente, segundo seu conteúdo, é somente em um povo que a língua se torna uma verdadeira língua, permitindo a cada uma exprimir o que ele visa.²⁸

A linguagem, segundo Hegel, não é só fala articulada, é muito mais; ela está na arte, na religião e principalmente nos costumes de um povo, uma vez que ela é expressão do pensamento onde de fato está a sua essência, a substância consciente de todas as suas determinações ou determinidades.

²⁴Id. Ibid. pl 46.

²⁵Id. Ibid. p. 46-47.

²⁶HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. op. cit. p. 19.

²⁷Id. Ibid. p. 19.

²⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op.cit.p.7.

No processo de alienação a língua é o *Outro* para o *Eu*. Portanto, para a consciência, ela é aquilo com o qual o *Si* aos poucos vai introjetar suas determinações, ao mesmo tempo, que a constitui num processo onde o *Si* é a essência e a essência é a alienação do *Si*.

Como citamos acima, na língua cada uma das consciências que fala torna-se imediatamente uma outra consciência, pois com efeito, uma das principais características da linguagem é a sua capacidade, pois com efeito, uma das principais características da linguagem é a sua capacidade de determinar lugares. Quiça a sua importância para a intersubjetividade e principalmente para a alteridade do sujeito humano, a qual, como sabemos só pode ser conquistada no *Outro* de *Si*, na diferença com o igual, na medida em que o sujeito se coloca como outro do *Outro*, identidade na diferença.

Portanto, para a consciência-de-si chegar ao conceito, todo o processo de sua constituição remete e exige a experiência de alienação e de extrusão.²⁹ Esta experiência ocorre na sua relação com o Outro de si mesma, no seio da cultura de um povo.

Neste contexto podemos entender que é preciso a mediação do espírito para constituir o mundo alienado de si mesmo, a cultura. “O que caracteriza o mundo da cultura é que o ser-aí da efetividade, a essência da substância vem da perda da essência, da alienação do si, que com isso forma o mundo espiritual”.³⁰

O ser aí desse mundo, como também a efetividade da consciência-de-si, descansa no movimento pelo qual a consciência-de-si se extrusa de sua personalidade e assim produz o seu mundo; frente a ele se comporta como se fosse um mundo estranho, do qual devesse agora apoderar-se. Mas a renúncia de seu ser-para-si é ela mesma a produção da efetividade, da qual assim se apodera imediatamente pela renúncia.³¹

O espírito encarnado na linguagem constitui o mundo alienado de si mesmo, ou seja, a cultura. De fato, o seu conteúdo espiritual é engendrado por ele mesmo, ele mesmo faz sua própria história, é desenvolvimento de si mesmo, todavia não é o saber do espírito pelo espírito. “[...] o processo vai sempre desde a substância até o sujeito, desde o espírito que somente é, até o saber de si do espírito”.³²

²⁹Paulo Meneses em seu livro *Abordagens Hegelianas*, na página 46, aponta que esta dicotomia é muito importante para entendermos o movimento dialético do Eu com o Si. Para tanto, é importante apreender que a alienação e a extrusão são opostos, “ou seja, toda alienação é um tipo de extrusão, que poderia ser chamada extrusão perversa” enquanto nem toda extrusão é alienação. Só que a ‘boa extrusão’ não recebe nome que a especifique, denomina-se extrusão sem mais.

³⁰MENESES, Paulo Gaspar de. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. op, cit. p. 47.

³¹F. E. p. 339.

³²HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la << Fenomenología Del Espíritu >> de Hegel*. op. cit. p.292.

No entanto, o individuo não se reconhece no mundo que produz, mas paradoxalmente, só é reconhecido como alguém “quando se aliena, porque então suprassume sua individualidade e sua naturalidade universal”.³³ Portanto, a concepção da cultura deve ser compreendida acompanhada da noção de formação, uma vez que esta última é compreendida por Hegel como todo o itinerário da consciência descrito na fenomenologia, enquanto a cultura (*Bildung*) constitui uma das figuras da consciência.

O espírito é consciência, livre porque nele coincidem princípio e fim [...] o desenvolvimento do espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e o seu cindir-se é simultaneamente o vir a si mesmo. Este ser consigo mesmo do espírito, este vir a si próprio, pode ser considerado como seu fim mais elevado e absoluto; só isso ele quer e nada mais. Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devenha por si mesmo, se recolha em si próprio.³⁴

Neste momento a linguagem surge como uma ‘extrusão’ que é ao mesmo tempo uma mediação operadora da alienação na qual vai se constituir a cultura, portanto, “a alienação supõe uma extrusão, que se torna alienação quando o indivíduo nela não se reconhece”.³⁵ Logo podemos entender a linguagem como o Si do espírito.

Como vimos, no primeiro momento dialético do desenvolvimento do espírito a consciência e a substância formavam uma unidade como essência imediata. Desse modo, a consciência a vivia incorporada a ela mesma assim como vivemos os hábitos e os costumes não havendo nenhuma cisão entre o universal e singular, nada era considerado distino de si mesmo.

O espírito absoluto de um povo é o elemento absolutamente universal, o éter que absorveu nele todas as consciências singulares - é a substância única, absoluta simples, Viva. Essa substância deve ser igualmente a substância ativa, opor-se enquanto consciência, e ser o meio termo aparecendo fenomenalmente das consciências opostas [...] o espírito do povo deve eternamente fazer-se obra; ou, por outra, ele só é como um eterno tornar-se espírito.³⁶

No entanto, o segundo momento dialético é o momento da cultura e da sua formação, momento que exigirá a passagem do singular para o efetivamente universal nos conduzindo, portanto, a um si mesmo cuja vontade é realmente universal. O caráter distinto desse momento do espírito é que o mundo tem então a determinação de ser uma

³³MENESES, Paulo Gaspar de. *Abordagem hegelianas*. op. cit. p. 64.

³⁴F. E. (Os pensadores) p. 397.

³⁵MENESES, Paulo. *Abordagem hegelianas*. op. cit. p. 52.

³⁶HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p.4.

exterioridade, o negativo da consciência-de-si. Não podemos duvidar que estamos no espírito e que o conteúdo que se lhe opõe é “o espírito que é por oposição ao espírito que sabe”.³⁷

É só em um povo que está presente ali já posto como suprassumido, presente ali como consciência ideal, universal, o que a memória, o processo pelo qual advém a linguagem, tornam primeiro ideal. Segundo sua essência a língua está ali por si mesma, é uma naturezaposta idealmente.³⁸

A verdade consiste no saber, mas da verdade só se sabe aquilo sobre o que se exerceu a reflexão, ou seja, por meio do trabalho do pensamento, o qual para Hegel significa o que existe de mais concreto. A sã razão humana somente visa o concreto e o concreto deve devir por si mesmo; come em-si ou possibilidade, é somente distino em si,

não ainda posto como distinto, mas ainda na unidade. “Portanto, o concreto é simples e ao mesmo tempo diverso”.³⁹

Destarte, podemos melhor apreender o singular como universal concreto, entendendo esta contradição interna como algo vital pois é ela que provoca o movimento que leva as diferenças à existência na substância, mostrando que as diferenças são internas a ela.

É portanto mediante a *cultura* que o indivíduo tem aqui vigência e efetividade. A verdadeira *natureza originária* do indivíduo, e [sua] substância, é o espírito da *alienação* do ser *natural*. Essa *extrusão* é, por isso, tanto o *fim*, como o *ser-aí* do indivíduo; é, ao mesmo tempo, o *meio* ou a *passagem*, seja da *substância pensada* para a *efetividade*, como inversamente da *individualidade determinada* para a *essencialidade*. Essa individualidade se forma para [ser] o que é *em-si*, e só desse modo é *em-si* e tem um ser aí efetivo; tanto tem de cultura, quanto tem de efetividade e poder. Embora o *Si* se saiba aqui efetivo como *este [Si]*, contudo sua efetividade consiste somente no suprassumir do *Si natural*: natureza *determinada* originária se reduz, portanto, à diferença *inessencial* de grandeza, a uma maior ou menor energia da vontade. Mas o *fim* e conteúdo da vontade pertencem unicamente à substância universal mesma e só podem ser um universal.⁴⁰

Hegel enfatiza aqui o quão é importante para a consciência-de-si consentir em tornar a sua vontade como vontade univerdal e não particular, pois esta última não tem como se efetivar, pois a efetividade no singular, ou seja como universal concreto. “Aquela suposta individualidade só é justamente o *ser-aí ‘visado’*, que não logra estabilidade nesse mundo, onde só alcança efetividade o que-se-extrusa-a-si mesmo, e, portanto, só o universal”.⁴¹

³⁷HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 344.

³⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p. 5.

³⁹F. E. (Os pensadores) p. 398.

⁴⁰F. E. p. 340.

⁴¹F. E. p. 340.

O desenvolvimento da cultura ocorre em diversas etapas que apontam diferentes níveis de vontade e, por conseguinte, de relação, entre o sujeito e o mundo. É pela linguagem que se processa a primeira integração entre o sujeito e o Outro constituindo a primeira comunidade, por ser esta compartilhada por todos os indivíduos. “A formação do mundo para a língua está ali presente, em si. Assim como o entendimento e a razão, a língua revela a educação, ela está ali presente para a consciência em devir”.⁴²

Inevitavelmente ao longo desse percurso de formação surgem diversas figuras de alienação, porém “em todos os casos a alienação não é uma realização do indivíduo mais um esvaziamento desse, embora produza realidades tão brilhantes como no mundo da cultura”.⁴³

Hegel apresenta o espírito concreto como espírito de um povo. Na linguagem, o homem se realiza enquanto espírito se objetivando ao se revelar em-si e para si. Logo, ao usar a linguagem como objetividade, manifesta sua subjetividade. A cultura aliena, mas esta alienação é positiva e necessária, é através dela que o povo constrói sua identidade. De fato, o espírito produz cultura na constituição do sujeito e, nesta produção, que tem como base a razão, a linguagem surge no seu importante papel de mediação e manifestação do espírito, pois é na linguagem que está encarnada a experiência histórica de um povo.

Manifestando a natureza antropológica do homem a linguagem falada é a linguagem originária, causa e também consequência da vida social e coletiva onde funciona como elemento mediador das consciências. Cada povo tem o seu futuro e a sua língua particular ou nacional no qual encarna e conserva a totalidade da sua experiência histórica passada. Mas cada povo está destinado a efetuar uma só etapa e a realizar um só momento do processo de auto-constituição do espírito absoluto, razão pela qual, tendo às várias línguas particulares cada uma de acordo com o momento do todo que o ser povo foi chamado a realizar.⁴⁴

Com esta concepção podemos desenvolver a capacidade da língua de moldar a estrutura lógica do pensar, ponto essencial para compreendermos as manifestações da consciência em seus desdobramentos, pois veremos que é no pensamento que está toda dimensão humana, no sentido mesmo de obter a compreensão de que o pensar como o Outro é ao mesmo tempo se apropriar da estrutura interna dessa língua, ou seja, é se apropriar da cultura.

⁴²HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p.5.

⁴³MENESES, Paulo. *Abordagem hegeliana*. op. cit. p. 51-52.

⁴⁴POMBO, Olga. *Hegel e a linguagem*: Estudo em forma de prefácio ou introdução. In: Dinâmica do Pensar: Homenagem a Owaldo Market. Lisboa: UNIVERSITAS OLISLPONENSIS, 1991. p. 189/209.

A língua atual contém as categorias e as formas do passado deste passado que é história - a verdadeira história que é espírito dialético torna presente fazendo-o pensamento, espírito no qual as categorias se apresentam não mais como formas determinadas da consciência, mas como conceitos determinados. Os momentos em que o espírito parece ter atrás de si, eles os têm igualmente na profundezas presente. Como ele percorre seus momentos na história, ele tem que os percorrer no presente no conceito dele mesmo. Ora é na língua que se realiza o conceito de si-mesmo porque as formas do pensamento são antes de tudo exteriorizadas e realizadas na linguagem do homem.⁴⁵

Portanto, “em todas as etapas que o espírito percorre em seu desenvolvimento em direção a si mesmo, então seu valor e sua própria verdade, todas e cada uma formam a experiência total, todas estão conservadas na lembrança”⁴⁶.

O que nos remete à importância da negatividade articulada com a linguagem no pensamento de Hegel. Esse é bastante claro ao contrapor a reemergência do espírito à luz da consciência, através das potências da memória e da linguagem, ao que antes fora ocultação e despedaçamento do espírito na natureza. Para o filósofo, sensação e imaginação fazem parte do pensar abstrato que situariam o espírito nas trevas da noite. Só a partir da linguagem, potência negativa, é que o espírito separa-se do que intui trazendo para o campo da linguagem o signo que faz circular as coisas entre si. No entanto, o signo é coisa natural, carecendo de sua negatividade para poder entrar na esfera do significado, da consciência e do conceito.

Logo, o princípio da negatividade em Hegel articula-se com a memória, já que é segundo esta última que o sujeito penetra no seu interior. Assim, a consciência adquire o status de ser-outro fora de si em relação com o exterior. Agora o signo negativizado não é coisa natural, mas nome pertencente à existência da linguagem. A fomosa frase de Hegel resume sua perspectiva: *o despertar do espírito é o reino dos nomes*. O nome enquanto negação abole o que o signo era natureza, transforma o reino das imagens em reino dos nomes.

“A língua, se desenvolve, se enriquece, se aprofunda com o desenvolvimento do espírito ele mesmo, [...] nós não temos razão de dizer como e porque os dois processos são na realidade um só e o mesmo”.⁴⁷

Então, partindo da concepção de que o homem é espírito, podemos afirmar que o homem é a sua própria história. Hegel pensa a história como movimento único e movido pela supressão. Logo:

⁴⁵KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. op. cit. p. 223.

⁴⁶Id. Ibid. p. 213.

⁴⁷Id. Ibid. p. 206.

O que se manifesta em relação ao indivíduo singular como sua cultura é o momento essencial da *substância* mesma, isto é, o passar imediato de sua universalidade pensada à efetividade; ou é a alma simples da substância, por onde o *Em-si é algo reconhecido e ser-á*. O movimento da individualidade que se cultiva é, pois, imediatamente, o vir-a-ser dessa individualidade como essência objetiva universal, quer dizer como o vir-a-ser do mundo efetivo. Esse embora tenha vindo-a-ser por meio da individualidade, é para a consciência-de-si algo imediatamente alienado e tem para ela a forma de uma efetividade inabalável. Mas, ao mesmo tempo, certa de que esse mundo é sua substância, procede a apoderar-se dele: é pela cultura que obtém tal poder sobre o mundo. Vista desse ângulo, a cultura aparece como fazendo a consciência-de-si ajustar-se à efetividade, e quanto lhe permite a energia do caráter e dos talentos originários. O que se manifesta aqui como a força do indivíduo - que tem a substância. Com efeito, a força do indivíduo consiste em ajustar-se à substância, quer dizer em extrair-se de seu si, e pôr-se assim como substância essente objetiva. A cultura é a efetividade própria do indivíduo é portanto a efetivação da substância mesma.⁴⁸

Conforme esta explanação podemos entender que o Espírito não descansa e as forças vivas e ativas do passado suprassumidas, seguem inscritas no pensamento, na linguagem, na cultura de um povo, através do seu discurso ao longo do tempo.

“O momento da negação, da diferenciação, do desenvolvimento, da formação de si, é precisamente a *cultura*: diferenciação de si (o idêntico se diferenciado e se negando)”.⁴⁹ A estrutura do mundo da cultura apresenta-se essencialmente dividida, ou seja, a sua própria essência se pretende como uma coisa estranha, como seu próprio Outro. Isto porque:

A substância é a essência na medida em que se reflete no mundo da aparência, na objetividade fenomenal, onde ela é o movimento que consiste em mediatar-anular-estabelecer esta objetividade, e o sujeito é a substância na medida em que esta, ela mesma, é dividida, em que apreende a si mesma como uma Entidade estranha positivamente dada. Paradoxalmente, poderíamos dizer que o sujeito é precisamente a substância que se apreende como substância (isto é, como uma dada entidade estranha, exterior e positiva, existente em si): o “sujeito” é apenas o nome dado à distância interna entre a “substância” e ela mesma, o nome dado ao lugar vazio de onde a substância pode se perceber como “estranya” a si própria. Sem essa autodivisão da essência não há nenhum lugar que possamos distinguir da própria essência, aos olhos do qual a essência possa parecer também distinta dela mesma, isto é, precisamente como “pura aparência”: a essência só pode aparecer na medida em que já é exterior a ela mesma.⁵⁰

O que quer dizer que chegamos no momento em que a consciência-de-si, na sua relação com o Si da cultura que a constituiu e ao mesmo tempo foi constituída por ela, vive as experiências cujas significações deve compreender para afirmar sua alteridade enquanto

⁴⁸F. E. p.341.

⁴⁹BOURGEOIS, Bernard. *A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* (1979). op. cit. p. 391.

⁵⁰ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: O sublime objeto da ideologia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992. p. 142.

sujeito em seu tempo histórico, e, com isso, obter um saber que contém em si a justificação da sua existência.

Deste modo, no mesmo tempo que o si mesmo se faz substância ou universal, a substância se realiza concretamente. “A alienação do si mesmo é sua alienação na substância; a organização política e social é, portanto, o produto dessa alienação do si mesmo”.⁵¹ Sendo assim, o que parece estranho ao indivíduo é a sua obra, é o seu si mesmo, portanto, esta estranheza é o núcleo mesmo da sua alienação.

Com o seu conceito de alienação Hegel explicitamente desdobra sua concepção de comunidade. A vontade gera-se dada primeiro no indivíduo como o que lhe é estranho o que é o Outro, no entanto, “estes pensamentos, alienados de si, são momentos objetivos para a

consciência efetiva”.⁵² Esta oposição do universal e do si mesmo é característica do desenvolvimento do espírito. Uma vez que o homem é o falante e o mortal, o homem é, nas palavras de Hegel, o ser negativo que é o que não é, e não é o que é.

A importância da linguagem na constituição do sujeito acompanha claramente todos os desdobramentos do Espírito que se fez cultura, uma vez que a cultura é, para Hegel, o grande palco do Espírito no fluxo das suas encenações e transformações ao longo de seu infinito desenvolvimento.

Dito isso, veremos que Hegel justifica que a verdadeira alienação ou extrusão só acontece com a força da linguagem na sua capacidade de elaborar aquilo que deve ser elaborado no descobramento do espírito alienado à cultura:

Contudo, essa alienação ocorre somente na *linguagem* que se apresenta aqui em sua significação característica. No mundo da eticidade, [com] *lei e mandamento*; no mundo da efetividade, como conselho apenas - a linguagem tem por conteúdo a *essência*, e a forma desse conteúdo. Aqui porém recebe por conteúdo a forma mesma que a linguagem, e tem valor como *linguagem*: é a força do falar como um [falar] tal que desempenha o que é para desempenhar. Com efeito, a linguagem é os *ser-aí* do puro Si, omo Si; pela linguagem entra na existência a *singularidade para si essente* da consciência-de-si com tal, de forma que ela é *para os 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 mesmo a partir de sua ação, como também de sua expressão fisiognômica, deixando jazer inanimado um tal *ser-aí* imperfeito no qual está sempre tanto demais, como demais pouco.⁵³

⁵¹HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. op. cit. p. 352.

⁵²MENESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 135.

⁵³F. E. p. 350-351.

Observamos, portanto, que com este dizer, Hegel expõe, de forma bastante clara, a importância da linguagem entendida principalmente como mediação e manifestação. A verdade não tem a ver apenas com proposições de juízos, isto é, ela não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade da alienação ou da formação. “No decorrer da história, o homem fala do real e o revela pelo sentido de seus discursos. Logo, o real concreto é um real-revelado-pelo-discursivo”⁵⁴

Destarte, o agir da consciência-de-si é discurso, é linguagem, é universal concreto na relação que comporta suas formas de alienação e extrusão, como formas para alcançar sua universalidade efetiva e “poder pensar-se a si mesma e de justificar-se ante o tribunal

da Razão”.⁵⁵ Na linguagem o homem se realiza, enquanto espírito, se objetiva e se revela em-se e para-si.

A linguagem contém o Eu em sua pureza; só expressa o Eu, o Eu mesmo. Esse *ser-aí* do Eu é, como ser-aí, uma objetividade que contém a verdadeira natureza dele. O Eu é *este* Eu, mas é igualmente o Eu *universal*. Seu aparecer também é imediatamente a extrusão 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.⁵⁶

A linguagem é o mais verdadeiro porque realiza o que significa. Dentro dessa concepção, podemos afirmar que Hegel, de fato, acreditou que mesmo o discurso mais contraditório revela o real na sua própria contradição. Remetendo-nos sempre a momentos evanescentes de passagens onde o espírito, com a força da linguagem, elabora os extremos e suprassume as contradições que se lhes aparecem.

Um bom exemplo é o discurso no que se refere ao Estado e à Riqueza representantes de uma condição de alienação extrema junto com o seu discurso na linguagem da lisonja. Esta linguagem confirma o grande valor que tem a linguagem como manifestação da posição do sujeito na sua relação com o mundo, mostrando que a força da fala e da palavra realiza o que há por realizar.

Hegel encerra a cultura enfatizando o discurso do dilaceramento. Este ao contrário dos outros é completo.

⁵⁴KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. op. cit. p. 455.

⁵⁵VAZ, Cláudio Henrique de Lima. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. op. cit. p. 14.

⁵⁶F. E. p. 350.

A linguagem do dilaceramento é a linguagem perfeita, e o verdadeiro espírito existente de todo esse mundo da cultura. Essa consciência-de-si a qual pertence a revolta que rejeita sua rejeição, é imediatamente a absoluta igualdade consigo mesmo no dilaceramento absoluto - a mediação pura da pura consciência-de-si consigo mesma. Ela é a igualdade do juízo idêntico em que uma só e a mesma personalidade é tanto sujeito como predicado! Mas esse juízo idêntico é, ao mesmo tempo, o juízo infinito; pois essa personalidade está absolutamente cindida, e o sujeito e o predicado são pura e simplesmente *Essentes indiferentes*, que nada têm a ver um com o outro, sem unidade necessária, a ponte de cada um ser a potência de uma personalidade própria. O *ser-para-si* tem um *ser-para-si* por objeto, como algo simplesmente *Outro*; e ao mesmo tempo, de modo igualmente imediato, como *si mesmo*; [tem por objeto a] si como um Outro, não que esse tenha um outro conteúdo, mas o conteúdo é o mesmo! Si na forma de absoluta oposição, e de um *ser-aí* indiferente completamente próprio. Assim está aqui presente o espírito desse

mundo real da cultura: espírito *consciente de si* em sua verdade e [*consciente*] de seu *conceito*.⁵⁷

O espírito é a verdade da razão. A verdade da razão elevada ao nível da subjetividade, o espírito é quem dá a realidade última, modificando a língua:

A língua é pos reconstruída de tal modo, em um povo, que enquanto ato de aniquilar idealmente a realidade exterior, que deve ser aniquilada, suprassumida, para tornar-se uma língua que tenha uma significação - para tomar-se o que é em si, segundo seu conceito. Por conseguinte, no povo, a língua é como algo de morto, de outro que ela mesma, - E toma-se uma totalidade quando é suprassumida enquanto realidade exterior e alcança o seu conceito.⁵⁸

Podemos então falar que a *Fenomenologia do Espírito* é a expressão do ser na linguagem, o que nos remete à questão de que a linguagem é o mais verdadeiro, com ela se apreende o conceito. “É por isso fundamental que o espírito adquira o verdadeiro ser consciente de si na língua, que não é mais o lugar da consciência estrangeira [...] é a língua do pensamento que se conhece”.⁵⁹ Portanto, não é de se espantar que toda e qualquer evolução cultural será inevitavelmente uma evolução na linguagem.

⁵⁷F. E. p. 358;359.

⁵⁸HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Le premier système: la philosophie de l'esprit* (1803-1804). op. cit. p.6.

⁵⁹KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. op. cit. p. 207.

Conclusão

Queremos, para concluir nossa dissertação, esclarecer que de maneira nenhuma tivemos a pretensão de abranger tudo aquilo que o tem teria para ser explorado, mesmo porque, apesar do nosso desejo, esforço e, principalmente, fascínio pelo mesmo, tivemos que nos deter diante da complexidade do texto e da impossibilidade do tempo exigido para conseguir essa meta.

Portanto, reduzida às pretensões de uma análise mais abrangente, nos limitamos a cumprir com nosso objetivo, encarando-o como uma etapa de um estudo e pesquisa que, com certeza, merece ter continuidade. De acordo com o próprio Hegel, nada se faz sem paixão, nenhuma atuação humana é adequada na vida infinita, sempre há nela um finitude que é o que a marca. Logo, esperamos que o nosso trabalho contribua para marcar um interesse maior nas reflexões sobre este filósofo e seu fascinante sistema de pensamento.

Vimos que o tema central da Fenomenologia e o que constitui o seu núcleo é a aparição e a manifestação do espírito ou a experiência da consciência até chegar ao saber. Seguindo o nosso tema A linguagem e o Outro na Fenomenologia do Espírito: A importância da linguagem na constituição do sujeito em Hegel, o que nós constatamos, ao longo do nosso trabalho foi que o desenvolvimento do espírito e a experiência da consciência na constituição do sujeito, isto é, de um saber que é sujeito, ocorre na e pela linguagem, ou seja, a partir da sua manifestação.

A constituição do sujeito em Hegel é também a constituição do Eu na experiência da consciência de se tornar consciência-de-si, ou seja, ultrapassar o entendimento e alcançar a razão como único modo de chegar ao saber absoluto. Neste caminho da consciência, que foi também nosso caminho ao longo da dissertação, fomos levados a compreender que além da impossibilidade de um saber fora da experiência, também não podemos conceber quaisquer experiência sem a intervenção da linguagem. A consciência não é o sujeito, a consciência é o modo do sujeito apreender o mundo e não há como apreender o mundo senão pela linguagem. Assim, da mesma forma que não existe sujeito sem consciência, não existe consciência sem linguagem.

Não obstante, é preciso explicar que a linguagem não se reduz à fala, a linguagem é a língua mais a fala. Esta definição, embora emprestada da lingüística, cabe perfeitamente na concepção hegeliana da linguagem implícita na Fenomenologia do Espírito. Sem dúvida, a importância da linguagem na constituição do sujeito se encontra do começo ao fim nesta obra, levando-se a constatar que toda experiência humana é medida pela linguagem atrelada às vicissitudes da razão. Ou seja, a linguagem é manifestação do

espírito e, por conseguinte, da razão, o que implica que todo desdobramento da linguagem não só acompanha, mas também é coerente com os movimentos e os avanços da razão.

Sendo assim, de acordo com Hegel, a linguagem pode ser compreendida como algo inerente ao espírito. A linguagem não só faz parte do processo para elevar a tomada de consciência do espírito por ele mesmo como é também processo na sua função de mediação. Considera-se que a verdadeira essência de todo conhecer é o conhecimento de si, e que, nessa mediação, a linguagem sai de si e volta para si através dos movimentos de extrusão, alienação e, no momento de reconciliação, uma nova extrusão. O que é fundamental é que esses movimentos, essencialmente dialéticos, se impõe como condição mesma da consciência em seu percurso de se saber espírito.

De fato, captar relação entre a linguagem e o Outro, expressão utilizada do início do título de nossa dissertação, foi essencial para chegarmos à noção na qual a linguagem é o Outro que é o mesmo, é o Eu que é igual, mesmo sendo diferente. E o Outro alienante, mas também é o outro do outro enquanto força de extrusão do Espírito. A partir desta noção do Outro, como espírito se expressando enquanto linguagem, entendemos que é através dela que o espírito dar-se a conhecer enquanto substância e enquanto Eu.

Com efeito, se o Eu se constitui através da mediação alienadora da linguagem, a linguagem é para o sujeito a primeira manifestação do espírito que, aparecendo como uma extrusão, opera uma alienação necessária para constituir a cultura. De fato, o espírito para Hegel não existe sem a cultura, pois é nesta que o mesmo é passível de realizar-se como universal concreto.

No entanto, é importante salientar a diversidade de culturas existentes, pois se trata de vários povos e línguas que se encontram nas diversas comunidades das consciências-de-si. Para Hegel tudo é espírito como produtos da cultura. A cultura, por sua vez, está intrinsecamente ligada à língua, portanto, em cada língua há uma cultura. Segundo Hegel, é de acordo com a evolução da língua que se determina a evolução cultural de um povo.

Essa questão tem sentido se entendermos e pensarmos a língua como aquilo que molda a estrutura lógica do pensar e, como tal, ocupa a sua função de constituição do sujeito. É pela língua que o sujeito e a comunidade se determinam mutuamente. Logo, é a

linguagem que vai permitir que a consciência se apreenda enquanto espírito e enquanto substância que é sujeito.

Entendendo este processo como uma extrusão da consciência-de-si que constitui o seu mundo dando-lhe significado e sentido, podemos explicar que mesmo sendo responsável pelo mundo que se lhe apresenta, neste processo de alienação, a consciência não reconhece esse mundo como sendo ela mesma.

Como vimos a cultura é alienação, porém não significa que possamos reduzi-la a isto, pois, como aprendemos na nossa leitura, é na cultura que se desdobra o espírito. Como bem disse Hegel, na Fenomenologia do Espírito §10, a força do espírito só é tão grande quanto a sua exteriorização; sua profundidade só é profunda na medida em que ousa expandir-se e perder-se no seu desdobramento. No entanto, o eu não se reconhece na alienação por esta se tratar de um momento atrelado a uma cisão, a uma negação, a um desconhecimento dele como substância e conteúdo espiritual. No entanto, ao pensar como o Outro, o Eu, inevitavelmente, além de se apropriar da estrutura interna dessa língua, inicia o processo de um fazer-se ser.

Retomando a questão da alienação, nota-se que esta pode ser compreendida como resultado desta extrusão da substância na sua função alienadora, que não é outra coisa senão o exterior internalizado, momento em que o sujeito é tomado e determinado pela linguagem e, na apreensão da língua, torna-se pensamento em si carregado de uma bagagem histórica e cultural.

Lembramos que a essência do espírito é, de acordo com Hegel, manifestar-se: ser é para o espírito exteriorizar-se, tornar-se fenômeno. Sendo assim, podemos complementar defendendo que, em Hegel, o espírito dar-se realidade não só através da potência da linguagem, mas também enquanto potência da memória. Ou seja, a relação entre a linguagem e o Outro é manifestação da história e da cultura.

O modelo hegeliano de filosofia tem seu ápice na dialética da razão, devido a sua capacidade de unificação e de apreensão do real. Por conseguinte, é pela circulação dialética que o sujeito e a linguagem participam do movimento guiado pela razão onde, incessantemente, o exterior se interioriza e permite que o interior se exteriorize.

Na Fenomenologia do Espírito, apreendemos a linguagem como exteriorização e interiorização do conteúdo espiritual, indicando movimentos do em-si-para-si em Si mesmo. Hegel, ali, afirma que o elemento perfeito em que tanto a interioridade é exterior, como a exterioridade é interior, é a linguagem.

Dentro desta perspectiva, nos pareceu que a linguagem é o mais verdadeiro, na medida em que ela mesma se manifesta em permanente movimento de intrusão e de extrusão, através de uma relação de determinação mútua em função da unidade do pensar e do ser. De acordo com essa concepção, o Espírito tem o pensamento como aquilo de mais concreto, e a linguagem, a expressão da sua essência. Assim, a linguagem é também trabalho, trabalho histórico do espírito.

Uma frase comum que ouvimos quando se fala de movimento em massa é: o povo unido jamais será vencido. Não obstante, é importante esclarecer que o povo unido, segundo Hegel, não é um aglomerado de pessoas, sua efetividade está no bem universal e não na soma de interesses particulares. Desta forma, a língua é o povo que fala a mesma língua, não só no sentido universal de se fazer compreender, pois esta é a língua comum, mas no sentido do universal da língua a serviço do bem comum, a serviço do todo. Por conseguinte, a verdadeira liberdade para Hegel começa quando começa a do [O] outro.

Hegel defende, portanto, que os homens possuem direitos iguais. O homem tem valor por sua própria humanidade. Não nos esqueçamos que o conceito de humanidade em Hegel está atrelado a conquista da linguagem enquanto manifestação do espírito e enquanto possibilidade de reconhecimento.

Sabemos que o “espírito” se fez carne no homem, porém a sua essência está no pensamento, no verbo e na ação. O homem é finito enquanto carne, mais infinito enquanto espírito. A aparição é o nascer e o perecer que ele próprio não nasce nem perece. Diante disso, ousamos dizer em conformidade com esta concepção hegeliana, que o homem nasce duas vezes e morre uma. Morre na carne, vive no espírito. Infeliz é aquele que nasce uma só vez, pois paradoxalmente vai sofrer duas mortes.

É graças a linguagem que o sujeito não é simplesmente um ser para a morte, antes é substância pensante, ou seja, como falante tem consciência de sua morte e também da sua existência inseparável da sua essência.

No absoluto, a identidade lógica absorve sujeito e linguagem preservando as diferenças. Não se trata de transferir para a linguagem a alteridade do sujeito, mas de entender que é na linguagem que ela se dá. A reconciliação não pode vim de fora, a consciência precisa se saber como espírito para reconhecer ela mesma e se compreender como parte desse todo para, então, alcançar a unidade simples do conceito.

Aqui o que constatamos foi a epifania do espírito mobilizada não mais por uma alienação, mas pela força da extrusão. Isto nos alenta e nos confirma que o conceito para Hegel não pode ser compreendido no sentido de uma definição, sua riqueza é exatamente

contrária a uma concepção de uma verdade definitiva. O conceito implica algo em permanente movimento e tem um conteúdo que é sujeito.

Hegel atribui clara prioridade ao conceito em relação ao desenvolvimento do sujeito como espírito. O homem é convocado a realizar, na história, o espírito. Por isso é deveras importante para ele se compreender enquanto espírito, o que significa compreender-se como verdadeiramente é. Hegel expressa este princípio no conceito de razão, pois, segundo ele, só a razão é capaz de apreender a verdadeira forma e conteúdo da realidade. A razão procura a Razão num movimento de retorno, no qual implica linguagem e reflexão que vão permitir a constituição do sujeito na constituição do conceito.

Hegel aspirou um correto ordenamento da linguagem para expressar o conceito. De fato, ele refutou a linguagem comum considerando-a demasiadamente pobre por esta se encontrar ligada ao pensamento na sua tendência dogmática e paralisante para com a verdade.

Além do mais, esta linguagem reduz o pensamento à palavra, como se esta representasse o todo e, assim, toma a realidade não na sua efetividade, mas como uma abstração. Neste sentido o que emerge é o pensamento abstrato, aquele que toma a parte não como uma parte do todo, mas como se fosse o todo mesmo. Hegel no seu texto, Quem pensa abstratamente, explica os riscos e a pobreza espiritual dessa forma de pensamento.

A vida que interessa a Hegel não comporta um pensamento pensado. A vida para este filósofo é antes de tudo espírito; não é teoria, é prática; não é dogma é contradição entre a vida substancial e a subjetividade, ao mesmo tempo, que é a subjetividade se

objetivando. Isto significa que o homem é espírito na construção do seu mundo e, enquanto tal, converte-se no Outro de si mesmo objetivando-se em seu incessante movimento.

Hegel, de uma certa forma, produz uma nova linguagem a partir da sua compreensão a respeito da lógica: esta, como ocorre geralmente com as formulações dos lógicos, não pode ser pensada como pura forma de pensamento subestimado o conteúdo, pois na língua está a estrutura do pensar. O predicado, portanto, não pode ser colado ao sujeito, pois, o sentido, de fato, não está no predicado, antes, no movimento. O ser e não ser é sempre movimento.

Concluímos esta dissertação defendendo que Ir a Coisa mesma é apreender a sua revelação transmitida pela linguagem. Conforme Hegel, a linguagem pode ser tida como a voz da consciência que, no centro do universo simbólico da modernidade, significa um

percurso que segue uma manifestação lógicaposta pelo espírito. Esta manifestação lógica, sendo razão, é reconhecida pela consciência nas formas do saber absoluto. Ou seja, é só após suprassumir a oposição da consciência entre sujeito e objeto que é possível o pensar como pensamento pensante, ao invés do pensamento pensado.

Sendo assim, ao terminar todo este percurso, podemos eleger a *Fenomenologia do Espírito* como uma belíssima exposição da formação da consciência atrelada à cultura numa transcrição do trabalhoso caminho do espírito. Melhor dizendo, do caminho da razão até a manifestação do absoluto, mostrando que a rosa da razão, na cruz do presente, não é enigma, antes, é sentido e reconciliação com a realidade efetiva.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Trad. António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho. 5^a. ed. Lisboa: Editorial Presença. 2000. vol. 8.

AGAMBEM, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ÁLVAREZ, Eduardo. *El saber del hombre*: uma introducción al pensamiento de Hegel. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2001.

BOURGEOIS, Bernard. A Encyclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel (1979) In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830*. São Paulo: Loyoloa, 1995. v.1. p. 373-443.

CORBISIER, Roland. *Filosofia política e liberdade*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção Pensamento Crítico; v.27).

COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder, 1986. t. II.

D'HONDT, Jacques. *Hegel*. Trad. Emilia Piedade. Lisboa: Edições 70, 1999.

ESCALANTE, Evodio. La crítica del lenguaje en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. In: *XI Congresso Nacional de Filosofia*. Disponível em: <http://216.239.51.104/search?q=cache:vaCmoCs_XAwJ:132.248.184.82/Volumes/XICONGRESO/coloquios/eeimagine/EscalanteE.pdf%221a+critica+del+lenguaje+en+la+fenomenolog%C3%ADa+del+esp%C3%ADritu+de+hegel%22&hl=pt=BR&ct=clnk&cd=1&gl=br> Acesso em: 07/07/2006.

FERREIRA, Manuel J. Carmo. Apresentação. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Prefácios*. Trad. Manuel J. Carmo Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990. p. 29-35.

HARTMANN, Nicolay. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1960.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de La Philosophie Du Droit ou Droit Naturel Et Science de L'ETAT EM ABRÉGÉ*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

_____. *A Razão na História*: Introdução à Filosofia da História Universal. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Cláudio Henrique de Lima Vaz. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 291-373.

_____. _____. Trad. Paulo Meneses. 7. ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Le premier système: la philosophie de l'esprit (1803-1804)*. Trad. Myriam Bienenstock. Presses Universitaire de France, Paris. 1^a édition: octobre. Trad. Paulo Meneses. Texto inédito. Gentilmente cedido pelo tradutor.

_____. *Filosofia Real*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, D/d.

HYPPOLITE, Jean. *Génesis y Estructura de la <<Fenomenología Del Espíritu>> de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

_____. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Lógica y existência*. Barcelona: Editorial Herder, 1996

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard. A tradução é de nossa responsabilidade.

LABARRIÈRE, J. P. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.

LAUENER, Henri. *A Linguagem na Filosofia de Hegel*: com consideração especial da Estética. Trad. Paulo Rudi Schnneider. Ijuí: Unijuí, 2004.

LEBRUN, Gerard. *A paciência do Conceito*: Ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora de UNESP, 2006.

MARCUSE, Herbet. *Razão e Revolução*: Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marilia Barroso. São Paulo: Paz e terra, 2004.

MENESES, Paulo Gaspar de. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Hegel & a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. , 2003. p. 22. (Coleção passo-a-passo; 15).

_____. Hegel e sua fama de obscuro (Prefácio da Fenomenologia do Espírito). In: GRUPO HEGEL. *A Rosa da Razão sobre a cruz do presente*: bicentenário da fenomenologia do espírito - 1807-2007: 30 anos do grupo Hegel 1977-2007. Recife: FASA, 2007 (Coleção Neal; 10). p. 7-23.

MORAES, Alfredo de Oliveira. A natureza metafísica. In: GRUPO HEGEL. *A Rosa da Razão sobre a cruz do presente*: bicentenário da fenomenologia do espírito - 1807-2007: 30 anos do grupo Hegel 1977-2007. Recife: FASA, 2007. (Coleção Neal; 10). p. 41-53.

_____. Texto inédito. Gentilmente cedido pelo autor.

PARISSE, Maria Cecília Isatto. Hegel: o homem e seu mundo. In: MORAES, Alfredo de Oliveira. (Org.). *Razão nos trópicos*: festschrift em homenagem a Paulo Meneses no 80. aniversário. Recife: FASA, 2004. p. 97-130.

POMBO, Olga. Hegel e a Linguagem: estudo em forma de prefácio ou introdução. In: *Dinâmica do Pensar*: Homenagem a Oswaldo Market. Lisboa: UNIVERSITAS OLISLPONESIS, 1991. p. 189-209.

ROSENFIELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

VAZ, Cláudio Henrique de Lima. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese Nova Fase*. v. VIII, n.21, p. 7-29, jan/abr. 1981.

_____. *Escritos de Filosofia III*: Filosofia e Cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. A Significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menseses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos Histéricos*: Hegel com Lacan. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eeditor, 1991.

_____. *Eles não sabem o que fazem*: O sublime objeto da ideologia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.