

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Nina Auras Vieira de Almeida

Linguagem como *Sprachlichkeit* na filosofia de Hegel

São Paulo
2023

Nina Auras Vieira de Almeida

Linguagem como *Sprachlichkeit* na filosofia de Hegel

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Aurélio Werle.

São Paulo
2023

(ficha catalográfica no verso da folha de rosto)

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Nina Auras Vieira de Almeida****Data da defesa: 29/09/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Marco Aurélio Werle**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22/11/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A9271 Auras, Nina
Linguagem como Sprachlichkeit na filosofia de
Hegel / Nina Auras; orientador Marco Aurélio Werle -
São Paulo, 2023.
223 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Hegel. 2. linguagem. 3. dialética. 4.
linguisticidade. I. Werle, Marco Aurélio, orient. II.
Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

AURAS, N. Linguagem como *Sprachlichkeit* na filosofia de Hegel. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Prof. Zaida Verónica Olvera Granados Instituição: UAEM

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Vânia Lisa Fischer Cossetin Instituição: UNIJUI

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Michela Bordignon Instituição: UFABC

Julgamento:

Assinatura:

Αο πατέρα

Agradeço ao André Coggiola, meu consultor de lógica e grego, pai dos meus *pets*, outro no qual me encontrei.

Agradeço à minha família, especialmente minha mãe, por ter-me transmitido o amor pela universidade pública e pelo conhecimento, e por me incentivar a continuar mesmo quando eu queria desistir.

Devo o fato de ter permanecido, mesmo nos momentos mais difíceis, também às minas da filô, tenham elas fundado o coletivo de mesmo nome comigo em 2015 ou surgido posteriormente, por outros meios, para nos apoiarmos mutuamente em um departamento masculino e cruel em muitos sentidos. Agradeço especialmente a todos os meus amigos, cuja menção nominal ocuparia mais espaço do que possuo, por absolutamente tudo.

Ao Grupo de Estudos Marx, Ciência e Tecnologia (GEMCT), por todo o aprendizado. Ao mais recente Grupo de Gramática, Retórica e Metafísica (GRaMa) pelos *insights* importantíssimos acerca da história da dialética em discussões muito proveitosas. Ao grupo do Kolloquium da prof. Dina Emundts pela leitura rigorosa do texto que resultou, graças às suas sugestões, no terceiro capítulo desta dissertação. Ao Grupo de Estética, especialmente Rodrigo, Ícaro, Raquel, Vaner e Renato. Ich danke Anne Lemke für die Beantwortung all meiner Zweifel bezüglich Deutsch.

Agradeço profundamente à banca examinadora (Vânia, Zaida, Michela), cujos trabalhos foram também extremamente relevantes para a realização da pesquisa.

Agradeço à CAPES pelo financiamento.

Acima de tudo, agradeço ao meu pai, que faleceu em 2020. Devo a ele meu amor pela filosofia, pela Grécia, pela linguagem e pela tradução. A alguns dias do prazo de entrega desta dissertação, fui assistir a um filme na Maria Antônia e pensei que, muitos anos atrás, quando ele tinha a minha idade, cruzava aqueles mesmos corredores. Lembrei que ele frequentemente não terminava o que começava (é generoso não dizer “nunca”), e que o próprio Hegel atrasou tanto a entrega do manuscrito da *Fenomenologia* que teve que prometer que, se não cumprisse um novo prazo, pagaria por todas as impressões. Considerei seguir tais exemplos e simplesmente não entregar a minha dissertação no prazo... mas bem, vamos lá.

Die Sprache überhaupt ist dies luftige
Element, dies Sinnlich-Unsinnlich;

dieser flüchtigen, verschwindenden, in
einem widerstandslosen Element
erfolgenden, ganz ideellen Realisation;

ein so innerliches Äußerliches ist allein
der artikulierte Ton, das Wort.

W10, pp. 82, 239, 289.

RESUMO

AURAS, N. Linguagem como *Sprachlichkeit* na filosofia de Hegel. 2023. 223 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta pesquisa propõe uma consideração do problema da linguagem na filosofia de Hegel a partir daquele da expressividade. A ideia da expressividade como um ponto focal na superação hegeliana de um absoluto kantiano pode ser justificada, dentre outros textos, pelo conteúdo da seção da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* dedicada ao conceito de espírito, onde sua determinidade concreta é indicada como sendo autorrevelação. A descoberta da unidade subjetivo-objetiva, por meio da qual o espírito se encontra em unidade diferenciada consigo mesmo e produz-se como um mundo exteriormente presente e racionalmente configurado, é assim a mais alta determinidade espiritual. “Expressividade” seria, então, um termo geral para o que é mais determinadamente “autorrevelação”. Mais especificamente, a efetivação dessa determinidade é a identidade entre forma e conteúdo na exposição, o que equivale àquela entre sujeito e objeto, tanto sintática quanto semanticamente. As categorias rígidas da linguística formal colocam, portanto, um obstáculo à organicidade fluida do conceito, que deve, no entanto, por sua própria definição, expor-se ou extrusar-se. Em uma série de momentos, Hegel aponta o signo linguístico ou a linguagem em geral como elemento responsável por elevar essa identidade à idealidade do pensamento. De fato, uma mudança de compreensão na significação linguística é equiparada à diferença entre representar e pensar, e mudar representações em pensamentos como tais se demonstra como sendo a tarefa da filosofia em geral. A expressividade pode, assim, ser ligada ao conceito de linguisticidade [*Sprachlichkeit*]. Com este objetivo, a dissertação considera a interação hegeliana com as críticas linguísticas em voga à metafísica representativa e a peculiar consistência do tratamento da linguagem ao longo da sua obra, particularmente no terceiro volume da *Enciclopédia* mas também, mais brevemente, no Texto 58, na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*.

Palavras-chave: Hegel, linguagem, dialética, linguisticidade.

ABSTRACT

AURAS, N. Language as *Sprachlichkeit* in Hegel's philosophy. 2023. 223 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This research aims to consider the problem of language in Hegel's philosophy from an expressiveness-centered perspective. The idea of expressiveness as a focal point in Hegel's overcoming of a Kantian-like absolute can be justified, among other texts, by the contents of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*' section dedicated to the concept of spirit, where its concrete determination is indicated to be self-revelation. The discovery of the subjective-objective unity, through which the spirit finds itself in a differentiated unity and produces or reveals itself as an externally present and rationally configured world, is thus the spirit's highest determinity. "Expressiveness" would then be a general term for what, determinedly, is "self-revelation". More accurately, the effecting of that determinity is the identity between form and content in exposition, which corresponds to the identity between subject and object, both syntactical and semantically. The rigid categories of formal linguistics pose, therefore, an obstacle to the fluid organicity of the concept, which must, however, by its very definition, expose or extrude itself. In a series of moments, Hegel points to the linguistic sign or language in general as the element responsible for raising this identity to the ideality of thought. Indeed, a change of understanding in linguistic meaning is equated with the difference between representing and thinking, and changing representations into thoughts as such is shown to be the task of philosophy in general. Expressiveness can thus be linked to the concept of linguisticity [*Sprachlichkeit*]. With this objective, the dissertation considers Hegel's interaction with the linguistic criticisms in vogue of representative metaphysics and the peculiar consistency of the treatment of language throughout his work, particularly in the third volume of the *Encyclopedia* but also, more briefly, in the *Text 58*, the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*.

Key Words: Hegel, language, dialectics, linguisticity

NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS

As citações de Hegel seguem as edições Meiner (GW), Suhrkamp (W) e o *Theologische Jugendschriften* (Nohl).

As cartas seguem a edição alemã compilada por Hoffmeister (Br).

As demais obras serão referidas no corpo do texto por NOME DO AUTOR, ano. Cada primeira aparição é acompanhada pela referência completa em nota de rodapé.

SUMÁRIO

Introdução	13
1. A solução do problema da razão na figura da linguagem: a hipótese da linguisticidade como superação do paradigma representativo	20
1.1 Linguagem como “ponto fulcral do desentendimento da razão consigo mesma”: Kant, Hamann e Herder	23
1.2 A produção da unidade subjetivo-objetiva no pensamento por via da linguagem: Fichte, Schlegel e Humboldt	40
1.3 Definição preliminar do problema da linguagem em Hegel	50
2. Antes da <i>Enciclopédia</i> filosófica: a linguagem entre a representação e o conceito ..	55
2.1 <i>Bildung</i> e <i>Logos</i> na dialética do jovem Hegel: exprimibilidade do universal como particularização	57
2.1.1 <i>Bildung</i> como forma da dialética e <i>Bildung</i> pela linguagem	61
2.1.2 Do <i>logos</i> grego ao <i>logos</i> de João: <i>die bleibende Idee</i> como o caráter dialógico e dialético da razão	66
2.1.3 O <i>logos</i> do texto 58 e a linguagem adequada à expressão espiritual	74
2.2 Linguagem como mediação na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	85
2.2.1 A especificidade da proposição filosófica	87
2.2.2 As figuras da consciência postas à prova pela linguagem	94
2.2.3 Mediação linguística como efetivação do espírito enquanto <i>Bildung</i>	100
2.3 <i>Ciência da Lógica</i> e pressuposição linguística	108
2.3.1 Lógica e gramática	110
2.3.2 O segundo prefácio berlinense	113
2.3.3 Da lógica aristotélica à lógica hegeliana: o problema da predicação	117
3. “ <i>Est ist in Namen, dass wir denken</i> ”: identidade entre ser e pensamento como efetivação do conceito espiritual e o papel da linguagem na sua produção	122
3.1 O conceito de espírito	124
3.2 Antropologia	132

3.3 Psicologia	139
3.3.1 Intuição	143
3.3.2 Representação	145
3.3.3 Pensamento	154
3.4 A <i>Propedêutica</i> nuremberguense	156
Conclusão	162
Bibliografia	164
ANEXO (Traduções)	
HEGEL, G.W.F. Sobre o episódio dos Mahabharata conhecido como Bhagavad-Gita, de Wilhelm von Humboldt.	170
HEGEL, G.W.F. Texto 58.	220

INTRODUÇÃO

Hoje em dia, soa menos obscuro do que era, há alguns anos, afirmar que há uma centralidade do tema da linguagem na filosofia de Hegel. A identificação entre o problema da necessidade de superação da metafísica representativa e a inclusão da linguagem como elemento do pensamento (“é em nomes que pensamos”), isto é, a ideia de que a resposta hegeliana ao problema do incondicionado se daria pela adoção de uma razão linguística, demorou a receber maior atenção por parte da Hegel-Forschung. No entanto, pode-se dizer que, principalmente desde a metade do século passado, este foi um tema extensamente desenvolvido. Encontramos estudos de autores como Lauener (1962), Adorno (1963), Simon (1966, 1981), Lebrun (1972), Gadamer (1981), Justo (1986), Hoffmann (1996, 2004), Cossetin (2012), Forster (2013) e Olvera (2014, 2019), para citar apenas alguns. Para cada comentador que ignorou o problema da linguagem, há um que vê nela, ao contrário, a essência da razão hegeliana¹, ao que, em contrapartida, novos comentadores respondem, muitas vezes com sarcasmo². Esta pesquisa, como o título deve indicar, descobriu-se alinhada à interpretação que vê, na linguagem, um elemento indispensável para a estruturação da razão hegeliana. Desde o início, minha simpatia para com a linguagem deveu-se ao fato de que, a despeito do caráter tardio de uma análise mais ampla do seu lugar no sistema, algo que nunca faltou ao público em geral foi interesse pela linguagem *de* Hegel. A ideia de que o modo de

¹ Cf. por exemplo LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: UNESP, 2000. Referido a partir daqui como LEBRUN, 2000. Para o autor, o ponto central da filosofia de Hegel é precisamente a formulação de uma nova relação entre signo e significante, bem como significado, que supera a dicotomia típica da representação e alia-se, antes, à ideia de revelação atrelada à representação cristã como forma elevada de pensar a essência da razão. Lebrun acentuará essa dissolução das categorias dicotômicas em prol de uma unidade nome/coisa, de tal modo que o sentido do nome depende inteiramente do seu uso, o que será ligado à noção wittgensteiniana de “jogos de linguagem”. Outras interpretações consideram a expressividade como fator decisivo da formulação hegeliana de razão, garantindo à linguagem um lugar central, sem, no entanto, ligar esse movimento essencialmente à linguística. Cf. por exemplo FORSTER, M.N. *German Philosophy of Language from Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 148. Referido a partir daqui como FORSTER, 2013. Forster admite uma identidade entre a significação e o pensamento por meio da expressão, que tem como momento mais elevado a linguagem. Concordantemente, o autor localiza a filosofia de Hegel na tradição da filosofia da linguagem alemã. Não restringe, entretanto, a demanda de expressibilidade à linguagem e não vê unidade de tratamento desta ao longo da obra.

² Por exemplo, Becker, para quem uma interpretação que une a ‘essência’ da linguagem à dialética hegeliana do conceito do absoluto não seria capaz de dizer quem fala, i.e., se são as pessoas ou se é o próprio absoluto, mediado pelas pessoas, que fala. Cf. BECKER, W. *Dialektik und Sprache bei Hegel*. In: *Philosophische Rundschau*, 1970, Vol. 17, No. 3/4 (1970). Também Arantes, em resenha da obra de Lebrun, entende que tal interpretação apresenta o hegelianismo como uma espécie de “máquina de linguagem” dialética, “especializada em pulverizar as categorias petrificadas” e “as fixações arcaicas do pensamento dito representativo”. Isso implicaria na inexistência de um objeto do discurso filosófico: a dialética fica “livre da obrigação (metafísica) de falar sobre alguma coisa”. Cf. ARANTES, P. Hegel, Frente e Verso: Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia. *Discurso* (22), 1993.

discurso do autor teria uma relação direta com a filosofia que ele procurava desenvolver tem estado continuamente em voga desde a primeira recepção da *Fenomenologia do Espírito* (1806), e já traz embutida nela, como um cavalo de Troia, a ideia de uma preocupação explícita com a linguagem.

Antes mesmo da publicação dessa primeira obra, em maio de 1805, Hegel escreve a Voss acerca do projeto que ele finalmente apresentará, no outono, como um sistema filosófico. Ele se coloca contra o absurdo do formalismo atual, auxiliado “particularmente por uma terminologia” por trás da qual este se esconde e se gaba aos ignorantes. Lutero fez a bíblia falar alemão, Voss traduziu Homero, e Hegel se esforça “para fazer a filosofia falar alemão” (Br 1, p. 99). Assim, no prefácio à *Fenomenologia*, surge de maneira central a discussão sobre a proposição filosófica e a linguagem apropriada para exprimi-la, problema que ocupará o autor no período que vai até a *Ciência da Lógica* (1812). Exemplos disso são o curto e satírico *Wer denkt abstrakt* (1807)³ e a sua *Propedêutica filosófica*⁴, sobre a qual, inclusive, Hegel diz constituir “a

³ Cf. W2, pp. 575-581. O ensaio curto e de estilo satírico, pois de tipo jornalesco, parte de um pressuposto do senso comum: o de que o pensamento e a filosofia seriam abstratos, e que portanto a formação do ser humano consistiria no desenvolvimento da faculdade de abstrair. Hegel pretende demonstrar, ao contrário, que o caminho da formação vai do mais abstrato ao mais concreto (que é o pensamento filosófico). Pensar abstratamente seria a incapacidade de relacionar informações, por exemplo, ver num criminoso nada além disso, ignorar que trata-se de um homem com pano de fundo social deficitário etc. As palavras filosóficas que botam tanto medo nas pessoas seriam, portanto, antes *menos* abstratas do que o raciocínio e as palavras do senso comum. Adicionalmente, notemos que Hegel interroga os *termos* “pensamento” e “abstrato”, sugerindo, depois, que uma sociedade na qual todos os cidadãos conhecem o *significado* dessas palavras constituiria uma *boa* sociedade. Ele reflete sobre a exposição de sua própria reflexão ali, sobre o fato de já ter empregado no título os termos em questão ao invés de indicá-los ao longo do texto, como um segredo a ser desvelado no último momento ou como o manto de um ministro que desabotoa ao fim do curso dos acontecimentos. Só que a revelação em questão desvela apenas o significado de algumas palavras, com o quê “a sociedade ganharia no fim somente alguns nomes, ao passo que a estrela do ministro representa[ria] algo real: uma bolsa com dinheiro”. Estabelece, portanto, uma correlação entre a formação e a concretude do pensamento, bem como a relação deste para com as palavras e os nomes, de modo que uma linguagem do senso comum seria mais abstrata do que a linguagem filosófica, e a filosofia seria o oposto do trabalho de abstração. Cf. mais sobre isso em 2.2.1.

⁴ Cf. GW 10,1; 10,2. Uma consistência entre os textos enciclopédicos e a propedêutica organizada para o ensino de filosofia no Reino da Baviera tem sido observada pelos comentadores desde Rosenkranz. No que concerne ao tema da linguagem, encontramos igualmente uma impressionante semelhança que atesta o lugar fundamental da linguagem para a razão. Na atividade ginasial como um todo, destaca-se o papel fundamental do ensino de línguas. No discurso escolar de 29 de setembro de 1809, Hegel afirma que a meta formativa do Egípcio está cimentada por sobre os gregos e os romanos: foi desse solo clássico, de acordo com ele, que toda arte e ciência teria brotado, motivo pelo qual “todo novo impulso e consolidação da ciência e da cultura deu-se mediante o retorno à antiguidade”. Na tradição frente à qual deve-se pensar a organização escolar, o aprendizado do latim tinha por séculos sido um fim em si próprio, o único meio de formação superior, perspectiva que entrara recentemente em desagrado. “Fez-se valer o sentimento de que não se pode considerar formado um povo que não pode expressar em sua própria língua todos os tesouros da ciência e mover-se livremente nela com qualquer conteúdo”, algo que o próprio Hegel expressa, quase dez anos antes, na já mencionada carta a Voss. O diretor mantém, assim, o aprendizado das línguas antigas, na medida em que este é indistinguível da produção cultural da antiguidade que faz parte, por sua vez, da progressão e do devir do espírito moderno, mas implementa, ao lado deste, o estudo da língua e da literatura alemãs, uma novidade imprescindível. Cf. mais sobre isso em 3.4.

última pedra de toque da clareza” (Ibid, pp. 249-250) do discurso filosófico. A transmissão da propedêutica filosófica suporá, para Hegel, um esforço considerável em prol da expressão clara e fluida. Tal clareza possui, no entanto, um sentido bastante específico, implicando em uma alteração importante tanto do conceito quanto do uso da linguagem. O autor rejeitará, desde cedo, a noção leibniz-wolffiana de distinção: ao contrário, ele teria sido influenciado por Hölderlin quanto à responsabilidade do poeta de criar uma nova linguagem, apropriada a uma nova era, adotando a demanda de que seus leitores participassem efetivamente ao assumir uma postura interpretativa não passiva, mas antes construtiva do sentido do texto (cf. PINKARD, 2001, p. 82)⁵. A nova formulação da relação entre sujeito e objeto, pela qual o sistema hegeliano é famoso, passa por uma nova forma de estruturar sujeitos e objetos textuais, bem como sujeito e objeto da cognição na própria leitura da obra filosófica.

Tal recusa em permitir que o leitor permaneça na sua linguagem familiar seria, então, característica deste novo discurso. Para que sua filosofia fosse “o tipo de *Wissenschaft* moderna e rigorosa que ele pretendia, seria preciso criar um novo vocabulário que forçasse o leitor a pensar por si mesmo, que evitasse convenção” (Ibid, p. 138). Como decorrência, torna-se impossível falar *da* filosofia de Hegel sem *falá-la*: seu modo de exposição não pode ser separado do conteúdo (cf. LONGUENESSE, 2007, p. 12)⁶, algo requerido pela autorreferencialidade da ciência. É o próprio autor quem deixa claro, no prefácio à *Fenomenologia*, que “as queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas se devem sobretudo” ao fato de que “só conseguirá plasticidade a exposição filosófica que excluir rigorosamente a maneira como são habitualmente relacionadas as partes de uma proposição” (W3, p. 60).

Considero, assim, que haja uma importância estrutural da linguagem para a concepção hegeliana de filosofia, de tal modo que ela seria a principal forma de mediação nessa figura do espírito, isso sem contar com o papel que ocupa na arte (atravessando-a e formando a passagem à reflexão) e na religião (especialmente considerando-se o *logos* evangélico). Conseqüentemente, a linguagem surge dessa interpretação como um relevante veículo da dialética, nas linhas da analogia hegeliana entre a apreensão do movimento do conceito pela lógica e o aprendizado gramatical (cf. GW 21, p. 41). A essa importância estrutural ou subjacente, chamo linguisticidade

⁵ PINKARD, T. *Hegel: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Referido a partir daqui como PINKARD, 2001.

⁶ LONGUENESSE, B. *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Referido a partir daqui como LONGUENESSE, 2007.

[*Sprachlichkeit*]: expressividade inerente ao conceito. Sem ignorar a disparidade interpretativa em relação à importância exata da linguagem em Hegel⁷, parece de algum modo estabelecido que a razão demanda exprimibilidade, algo pressuposto pelo produzir-se exteriorizante do espírito. O que pretendo, nesta pesquisa, é basicamente ligar a preocupação hegeliana com o problema da linguagem filosófica à necessária exprimibilidade do conteúdo por meio de uma forma dele indissociável. Afinal, “o movimento dialético tem igualmente proposições como partes ou elementos seus”; só a proposição “é o especulativo efetivo, e só o seu enunciar é exposição especulativa” (W 3, p. 61). Assim, em minha concepção, a insistência hegeliana em uma linguagem autorreferente, capaz de expressar o movimento por meio do qual os termos se constituem em relação, não está de modo algum dissociada do movimento espiritual de simultânea autoprodução e autoconhecimento do conceito. Pensamentos só valem quando são passíveis de expressão.

Em outras palavras, o ser humano fala, e a filosofia, produto do espírito humano por excelência, “impôs-se a tarefa de expressar o ser em conceitos, o que ela só alcança quando *fala*” (LAUENER, 1962, p. 10)⁸. Ao colocarmos no centro da tarefa filosófica a sua exprimibilidade conceitual, não derivamos disso somente que a filosofia é um trabalho que se realiza linguisticamente, pela escrita e pela fala, senão que, independentemente das funções que compõem o pensamento, a reflexão filosófica lida diretamente com o pensamento linguístico. Filosofar significa colocar em conceito, traduzir para o conceito, possibilitar a expressão: o movimento do conceito e o pensamento conceitual dependem, portanto, de conceitos produzidos de maneira inteira (no caso da filosofia) ou fundamentalmente (no caso do pensamento) linguística. Neste sentido, explorar o tema da linguagem em Hegel seria explorar a linguagem “de fundo” do sistema. Se Hegel não destina à dialética um lugar particular é porque ela “não é uma parte especial, mas o movimento interior e necessário do todo”; com a linguagem seria a

⁷ Cf. COSSETIN, V.L.F. *A dissonância no absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: UNIJUI, 2012, pp. 18-19: Sobre a linguagem em Hegel, há “dois grupos de interpretações divergentes. Um deles alega que a linguagem foi, por Hegel, restringida ao universo representacional, por isso assumida como instrumento para o desenvolvimento do Espírito e do sistema; é o caso de Adorno, Löwith e Derrida, por exemplo. O outro grupo concebe a linguagem como elemento fundamental ao sistema, mas não esclarece como ela surge e se relaciona verdadeiramente com ele, não realizando um exame pormenorizado da linguagem no trânsito da Filosofia do Espírito à *Ciência da Lógica* e, especialmente, do seu comportamento na própria *Lógica*. São exemplos Lauener, Lindorfer e Hyppolite”. Referido a partir daqui como COSSETIN, 2012.

⁸ LAUENER, H. *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik*. Berna: Paul Haupt Bern, 1962. Referido a partir daqui como LAUENER, 1962.

mesma coisa, de modo que a dialética seria “a vida imanente da linguagem” e encontraria nela “seu elemento” (Ibid, p. 7).

Mas, apesar da bela formulação de Lauener, considera-se, em geral, que haja um lugar específico para a linguagem. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é a obra que encerra o tratamento mais longo do tema por parte de Hegel. De fato, de acordo com Justo (1986) e Simon (1982), ela representa o primeiro momento em que a linguagem aparece organicamente relacionada em um sistema da razão na filosofia alemã.⁹ Na medida em que o §459 da representação é o mais longo em que Hegel discute exclusivamente a linguagem e a filosofia da linguagem (passando por Humboldt e Leibniz), ele é considerado também a fonte mais relevante no que concerne ao tema. Tal concepção passa a impressão de que a linguagem se localiza exclusivamente ali; mas é importante lembrar que Hegel demonstra preocupação em efetivamente articulá-la na estrutura espiritual e possui consciência do caráter inaugural de tal inserção, dizendo que, “habitualmente, o signo e a linguagem são introduzidos em qualquer parte, como apêndice na Psicologia ou também na Lógica, sem se ter pensado em sua necessidade e conexão no sistema da atividade da inteligência” (W10, §458). O lugar da linguagem, ele reitera, é a inteligência, que somente por meio da linguagem torna-se capaz de dar “a suas representações autônomas um ser-aí determinado” (Ibid).

A inteligência é o avançar da intuição ao pensamento, por meio do qual abandona-se o ponto de vista meramente subjetivo e entende-se simultaneamente objetivo. A linguagem atua decisivamente nesse processo ao transformar a intuição em algo seu por meio do signo linguístico. Por esse motivo, o momento da representação seria, para os opositores da tese de Lauener (de que a linguagem permeia o sistema), a “jaula” na qual a linguagem fica contida. Exceto que ela avança pela inteligência, como nome, através da memória e até o pensamento, chegando à identidade entre nome e coisa pela dissolução da diferença entre signo e significante. O espírito supera, assim, o paradigma

⁹ Cf. JUSTO, J.M. (org. e introdução) *Ergon ou Energeia – Filosofia da Linguagem na Alemanha (Sécs. XVIII e XIX)*. Lisboa: Edicomp, 1986, p. 15: “...se é por sobre o pano de fundo do pensamento kantiano e, de certo modo, contra ele que se edifica esta filosofia da linguagem, como se explica que não seja nos filósofos que procederam à desmontagem e remontagem do pensamento crítico [...] que ela nasça, como se explica que seja necessário esperar por Hegel (i.e., esperar pelo progressivo desenvolvimento da problemática no pensamento de Hegel) para assistir a uma determinação do lugar da linguagem no sistema?”. Referido a partir daqui como JUSTO, 1986. Cf. também SIMON, J. Prologo a la edicion española, in: *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus, 1982, p. 8: “Depois das poucas sistemáticas alusões de Hamann à relação do problema da razão com o da coerção pela linguagem, i.e., com a linguagem não como base positiva mas como *problema*, Hegel é o primeiro filósofo que tenta, dentro dessa consciência do problema, apesar de tudo, filosofar de uma maneira sistemática e levar o pensamento para além do ponto contraditório em que a reflexão sobre seu próprio condicionamento permanece aprisionada”. Referido a partir daqui como SIMON, 1982.

representativo e chega à identidade entre pensamento e ser. Se, de fato, Hegel afirmou que seu lugar apropriado era na inteligência, não especificou que era na representação, somente no que a avança ao seu *ser-aí*. Assim, tenho a impressão de que o papel da linguagem no trajeto da inteligência demonstra antes a amplitude da sua atuação, dado que o pensamento, do qual ela é a matéria, não se limita de modo algum àquele ponto.

Outro problema comumente relatado em relação à centralidade da linguagem é que boa parte do que sugere tal importância se encontra nos adendos ao texto. Mas parece-me que, apesar da plausível inautenticidade dos trabalhos hegelianos publicados postumamente e compilados com base em cadernos ou anotações de cursos, é possível observar uma significativa correspondência conceitual entre tais adendos e obras publicadas em vida. Pretendo explorar isso ao comparar a *Enciclopédia* a outros textos importantes de diferentes períodos. Dentre estes, destaco a *Fenomenologia do Espírito*, na qual a linguagem aparece, principalmente, na distinção introdutória entre linguagem filosófica e linguagem do senso comum, no aqui e agora indexicável da certeza sensível e no capítulo dedicado à *Bildung*; na *Ciência da Lógica*, onde surge numa analogia gramatical, sob a forma do pensamento conceituante e do próprio *logos*, de modo que, de acordo com o prefácio berlinense, toda forma do pensamento se dá, primeiro, na linguagem humana; redação forte e datada do mesmo período em que é publicado um texto de 1827 dirigido a Wilhelm von Humboldt sobre a tradução de Schlegel do Bhagavad-Gita em que o autor dialoga com a proposta humboldtiana do relativismo linguístico.

Em suma, ao longo da minha pesquisa, foi possível observar que a linguagem perpassa a filosofia de Hegel. E, especialmente se situamos o lugar da linguagem na discussão metafísica frente à qual Hegel produz sua filosofia, uma tal dispersão do tema parece indicar antes um lugar de fundamento, uma linguisticidade da razão que pode ser apreendida tão somente pelo conjunto, motivo pelo qual a compilação enciclopédica seria seu ponto de culminância, na medida em que aglutina ordenadamente os âmbitos particulares do sistema. Meu interesse é desenvolver essa hipótese e compreender em que medida a linguagem performa, em momentos suficientes do sistema para o considerarmos uma generalidade, a mesma ação empreendida na inteligência.

Exponho, agora, a estrutura pela qual pretendo fazê-lo. De maneira geral, a dissertação se divide em três capítulos: (1) uma análise do problema da linguagem na filosofia alemã à época de Hegel e do papel inaugural do terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* na inclusão da linguagem na epistemologia

sistemática, por meio do que seria possível vislumbrar a relevância de uma razão linguística para a resolução do problema do incondicionado; (2) uma exposição geral do modo como o tema da linguagem aparece em Hegel antes da *Enciclopédia*, destacando a notável coesão de seu tratamento e o seu caráter de fundamentação sistemática expresso pelas constantes analogias gramaticais e pela preocupação em construir uma linguagem verdadeiramente filosófica; (3) uma análise do texto da *Enciclopédia*, por meio da qual espero ser capaz de demonstrar que a linguagem, longe de restrita à representação, exerce um papel mediador semelhante ao descrito na *Fenomenologia* e que funciona como pressuposto para a própria possibilidade de desenvolvimento espiritual, conforme o observado na *Ciência da Lógica*, já que ela introduz a razão.

Ao longo desses capítulos, eu também gostaria de desenvolver três questões: (1) a relação entre linguagem e *Bildung*, considerando-se que a *Bildung* foi pensada contra a imobilidade característica do que Hegel entende como o paradigma representacional; (2) a relação entre linguagem e *logos*, considerando-se tanto seu caráter “envolvente” [*umgebend*] quanto a correlação neoplatônica deste com o divino; (3) a distinção entre uma linguagem do senso comum e uma linguagem filosófica como correspondentes à distinção entre linguagem da representação e linguagem do conceito, considerando-se que a passagem de uma a outra seria a meta [*Ziehl*] da *Bildung* e necessária devido à identificação hegeliana da razão com o *logos*.

Muita coisa certamente faltou e ficou por descobrir ou elaborar, mas os capítulos a seguir são uma tentativa de compreender, a partir dos três eixos de análise comparada (um mais propriamente histórico, outro concernindo ao desenvolvimento conceitual, e um focado no Espírito Subjetivo), as duas primeiras questões como aspectos complementares que se efetivam na terceira. Esse movimento é, até onde fui capaz de entender, a linguagem como linguisticidade na filosofia de Hegel.

1. A SOLUÇÃO DO PROBLEMA DA RAZÃO NA FIGURA DA LINGUAGEM: A HIPÓTESE DA LINGUISTICIDADE COMO SUPERAÇÃO DO PARADIGMA REPRESENTATIVO

Em diversos momentos, Hegel afirma que sua filosofia tem, por ponto fundamental, a superação de uma certa concepção de procedimento filosófico ou científico que, ao investigar a relação entre sujeito e objeto da cognição, pensa-a como separada em polos antinômicos externos um em relação ao outro. Eles são entendidos, portanto, como âmbitos separados já de antemão, a serem reunidos forçosamente pelo trabalho do entendimento, cuja tarefa residiria precisamente em fixar cada parte numa relação de espelhamento. Essa reunião forçosa não pode, no entanto, ser completa: permanece sempre uma distância entre eles, uma diferença irreconciliável de conteúdo, de modo que nem consciência e objeto da consciência são capazes de transcender sua finitude, nem o entendimento é capaz de chegar a um conhecimento verdadeiro. A solução concebida por Hegel está em tornar a relação entre esses polos algo interiormente autorreferente: não é mais tarefa do entendimento construir uma ponte entre sujeito e objeto, mas ele é movido pela necessidade de superar a aparência de contradição entre um e outro. A distância entre eles é apenas um momento de uma homogeneidade heterogênea e processual que é o próprio entendimento, e sua tarefa não é se ligar com algo externo mas perceber-se como tal. Neste sentido, em se tratando de momentos móveis e complementares de um mesmo movimento racional, a interioridade deste não pode ser entendida como sendo meramente subjetiva, mas pertence a ela, necessariamente, a objetivação. O sujeito participa no objeto e este no sujeito; um se realiza no outro. Falar de um movimento “interno” em Hegel é falar em uma interioridade que se desdobra como exterioridade, ao passo que esta vem a se entender como interioridade. A determinação de cada um desses âmbitos contraditórios está no seu vir a ser o outro, na “grande sacada” hegeliana de que um só é para o outro.

Uma tal interioridade que vem a ser exterior, e só por isso pode ser verdadeiramente interior, é precisamente o que Hegel chamará *Geist*: o “nosso si mesmo interior, nem o que é para nós e para si mesmo exterior, nem o interior que é pura e simplesmente si mesmo” (GW 1, p. 207). Essa palavra, apropriada do uso comum do alemão, veio a público em sua acepção hegeliana¹⁰ pela primeira vez na *Fenomenologia do Espírito*,

¹⁰ Por “veio a público”, considero somente os textos publicados em vida com ampla circulação.

em conexão estreita com o motivo fundamental de uma dissolução dialética da separação entre aparência (fenômeno) e razão (coisa-em-si), a qual pressupõe a mesma dissolução entre interior e exterior minada pelo conceito. Desconsiderando-se os textos pré-fenomenológicos publicados postumamente e a enciclopédia filosófica da *Propedêutica*, não seria até 1817, quando surge a primeira edição heidelberguense da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que o *Geist* apareceria detalhado em seu próprio âmbito. Na medida em que é um esboço e uma ordenação da estrutura sistemática, cujas particularidades se desenvolvem como *Teiltheoremen* organicamente relacionados, a *Enciclopédia* contém as outras duas obras com que pretendo trabalhar aqui: introdução ao seu sistema e dedução do conceito geral de ciência, a Fenomenologia do Espírito é incorporada como segundo momento da formação do espírito subjetivo, entre a Antropologia e a Psicologia, enquanto a *Ciência da Lógica*, o começo do pensamento, ocupa, concordantemente, o primeiro volume do compêndio.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é, portanto, uma obra profundamente dialógica, tanto com relação aos âmbitos constituintes da filosofia de Hegel quanto em relação à filosofia alemã moderna. O motivo de superação da filosofia crítica, que surge na *Fenomenologia* e é elaborado na *Lógica* através de estreitas comparações com a lógica transcendental, permeia igualmente esta obra de maturidade, bem como as críticas às filosofias de Fichte e Schelling e à matematização leibniz-wolffiana, no que está explicitamente assinalada a influência de autores como Humboldt. Assim, a pretensão de construir uma filosofia apropriada aos novos tempos implica necessariamente em uma historização do movimento do conceito. Em um momento de fundamentação da disciplina histórica¹¹, e particularmente da história da filosofia, Hegel pensa sua filosofia necessariamente em diálogo com as anteriores, sem recair, no entanto, em um perspectivismo “opinionante” típico do senso comum: todas essas compreensões filosóficas participam do movimento autoconstituente do conceito e se inserem nele como etapas a serem percorridas e suprassumidas.

¹¹ Não fazia tanto tempo que o projeto iluminista (pode-se citar a *História da Inglaterra*, de Hume, em 1754, *A filosofia da história* de Voltaire, em 1765, as *Letters on the Study and Use of History*, de Bolingbroke, em 1738, e os verbetes enciclopédicos “história” e “historiógrafo”) pretendia se colocar contra a generalizada *fable* histórica da tradição europeia, introduzindo-lhe princípios metodológicos verificáveis que permitissem uma reconstrução segura. No entanto, se “os ingleses e os franceses, geralmente, sabem como escrever a história, colocando-se em nível mais genérico e nacional”, na Alemanha “cada um inventa uma particularidade e, em vez de escrever história, esforçamo-nos sempre em descobrir como a história deveria ser escrita” (W12, p. 15). Hegel provê, assim, a fundamentação para uma maneira filosófica de escrever a história, que é universal e se desenvolve de acordo com o processo racional a que ela está intimamente ligada.

Neste sentido, a importância da linguagem na filosofia de Hegel está ligada à sua ruptura com a metafísica representacional. A representação depende daqueles dois polos relacionais estáveis já mencionados, que nela permanecem fixos, mas que, ao se tornarem intercambiáveis, adquirem um estatuto dialético. Na *Enciclopédia*, Hegel estabelece a linguagem falada [*Tonsprache*] como linguagem original [*ursprünglichen*] (cf. W10, p. 272) justamente pelo movimento duplo de exteriorização e interiorização que ela performa simultaneamente: a linguagem opera, portanto, um movimento dialético, tanto no que concerne ao ato de fala quanto à relação entre sintática e semântica no interior dela, já que as palavras significam de maneira diacrítica. De fato, se considerarmos a raiz etimológica da palavra dialética, encontramos que ela é composta precisamente por *logos*, palavra cujo significado transita entre linguagem e razão (como será desenvolvido no próximo capítulo, particularmente em 2.1.2).

Assim, a questão da linguagem frente à razão aparece profundamente ligada à “grande questão da época moderna: se é possível o conhecimento verdadeiro [*wahrhaftes Erkennen*], isto é, o conhecimento da verdade [*Erkenntnis der Wahrheit*]” (Ibid, p. 242). Uma análise do papel da linguagem na filosofia alemã deste período deve ser capaz de demonstrar que sua inclusão no sistema da razão marca uma importante diferença entre as filosofias do paradigma representativo e a filosofia do absoluto conforme concebida por Hegel. Adicionalmente, essa discussão é reconhecida pelo próprio autor em sua análise da metacrítica de Hamann, o que reforça a suposição de uma linguisticidade da razão como modo de superação daquela concepção de filosofia, ainda mais se consideramos a suposta influência da *Abhandlung* herderiana (tratado que consiste precisamente em uma recusa linguística do incondicionado da razão kantiana) em sua compreensão da passagem da natureza ao espírito. Quanto à concepção de linguagem que deve ser mobilizada para superar os problemas levantados pelas metacríticas, sem, no entanto, recair no subjetivismo ou “irracionalismo” que Hegel vê nelas, faz-se igualmente necessária uma análise do posicionamento de Humboldt, bem como de nosso autor frente a ele. Assim, neste capítulo, pretendo discutir de maneira bastante geral o impacto da filosofia da linguagem frente à epistemologia alemã nos séculos XVIII e XIX e de que forma isso se liga à crítica hegeliana e sua própria fundamentação. Disso, parece possível depreender uma definição inicial do problema da linguagem em Hegel, a partir da qual entraremos no espírito da filosofia de nosso autor.

1.1 Linguagem como “ponto fulcral do desentendimento da razão consigo mesma”: Kant, Hamann e Herder

Diz-se que uma organização verdadeiramente sistemática da linguagem teria ocorrido somente no período da filosofia alemã clássica, quando, conforme Herder, “a metafísica se tornou filosofia da linguagem humana”¹². Esse movimento da filosofia rumo à consideração “estruturante” da linguagem, que tomaria, por assim dizer, as rédeas da discussão nos períodos posteriores (a partir da virada linguística¹³), é principalmente lembrado por seu maior expoente, a obra de Wilhelm von Humboldt. Pai da linguística histórica, as muitas contribuições práticas de Humboldt à ciência da linguagem têm, e aí jaz sua importância, origem e tratamento igualmente filosóficos. Isso quer dizer que não só uma posterior estruturação científico-racional da linguagem deveria ser entendida como tendo bebido da fonte do idealismo, mas que o próprio tema da linguagem, e mais, da linguagem de uma perspectiva universal, teria um papel na fundamentação daquilo que chamamos idealismo alemão, e isso especialmente se consideramos o papel que desempenhou o avanço dos estudos das línguas a partir do século XVII até o XIX. Neste sentido, Cassirer entende uma visão universal da linguagem como sendo “um postulado da filosofia idealista” (CASSIRER, 2001, p. 5)¹⁴.

Desde pelo menos 1679, o interesse de Leibniz pela língua chinesa levou-o a tomá-la como modelo para uma linguagem artificial capaz de resolver os problemas e as ambiguidades da linguagem natural, uma *lingua universalis*, seguindo a tendência que se popularizara ao longo do século: a busca por uma língua originária [*ursprüngliche*] ou adâmica, a partir da qual desenvolveram-se todas as línguas particulares e que, na segunda acepção, reteria a estrutura mais perfeita do pensamento de Deus. Porém,

¹² Apud. JUSTO, J.M. (org. e introdução) *Ergon ou Energeia – Filosofia da Linguagem na Alemanha (Sécs. XVIII e XIX)*. Lisboa: Edicom, 1986, p. 15.

¹³ Cf. APEL, K.O. The transcendental conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy (Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy), in: *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1976, para quem a fundamentação de uma filosofia da linguagem enquanto disciplina no cerne do idealismo alemão se desenvolveria naturalmente rumo à filosofia analítica do século XX. Referido a partir daqui como APEL, 1976. Embora considere tal tese problemática, Justo vê, no mesmo período, a preparação para a virada linguística não tanto como passagem para a filosofia analítica quanto para uma consideração linguística da filosofia: a filosofia da linguagem ocuparia o lugar da metafísica representativa e viria a ser, nesse processo, “filosofia primeira” (Cf. JUSTO, 1986, p. 12 ss.). Também para o Lebrun, o novo tipo de discurso filosófico inaugurado por Hegel projetaria sua filosofia “rumo a uma problemática moderna da dissolução dos problemas filosóficos como meros sintomas de jogos de linguagem” (LONGUENESSE, 2007, p. 221).

¹⁴ CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas I: A linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Referido a partir daqui como CASSIRER, E.

porque o desenvolvimento das línguas implicou em alterações arbitrárias, não seria possível encontrar, em nenhuma das línguas naturais conhecidas, pistas suficientes para reconstruir uma tal estrutura originária. A solução (diga-se de passagem, profundamente criticada por Hegel) é a criação de uma linguagem analítica inspirada na estrutura não-pictórica dos caracteres chineses, característica relevante dada a febre hieroglífica que assolava a Europa naquele período. A ideia leibniziana, adequada ao racionalismo amparado por provas matemáticas que herdara de Descartes, é que línguas estruturadas simbolicamente seriam mais adequadas à expressão da razão divina. De uma tacada, o autor une seu interesse linguístico, por cujos estudos poderia ser considerado precursor da sinologia alemã, a temas essencialmente filosóficos: a compreensibilidade do divino e a intercomunicação.¹⁵ Assim, para Leibniz, a linguagem foi dada ao homem por Deus, mas a fórmula matemática se configuraria como melhor modo de alcançar aquela estrutura divina original. Também para Wolff, que o segue, a linguagem é um produto da razão humana, ela mesma um presente de Deus. Tanto para Leibniz quanto para Wolff, a linguagem era uma parte integral da experiência humana, intrincada à ordem divina do mundo. Foi o *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781) de Rousseau que, ao colocar-se contra o inatismo da linguagem humana, preparou o terreno para a consideração sistemática, no sentido propriamente idealista, da linguagem.

O ensaio expressa e solidifica uma mudança de concepção, a partir da qual a linguagem será entendida não como uma graça de Deus, mas antes como *invenção* humana. Essa nova posição desloca consideravelmente o seu lugar de influência epistemológica: enquanto sua estrutura ideal (depreendida a partir de uma língua natural específica, da análise comparada de um conjunto delas ou de reconstrução analítica) remontaria à estrutura do pensamento de Deus, a linguagem, definida como ideia universal que perpassa a diversidade das línguas, tinha de ser considerada não só como uma capacidade mobilizada pela razão (situada, como é o caso de Wolff, na representação de objetos e em sua inserção na memória), mas como uma espécie de modelo gramatical da mesma. No entanto, na medida em que pressupõe-se uma razão separada da linguagem que ela própria inventa, fica claro que a estrutura linguística não poderia expressar sua totalidade sem perdas importantes ou mesmo irreparáveis. Assim, quando Kant publica sua *Crítica da Razão Pura* (1781), não concede à linguagem mais

¹⁵ Para mais informações, cf. COSSETIN, 2012, pp. 204-210; BARRETO, C.M.B. Leibniz e o chinês como língua universal. *Modernos e Contemporâneos*, Campinas, v.1, n. 1, Jan./Jun. 2017, pp. 77-92; LACH, D.F. Leibniz and China. *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, n. 4, Out. 1945, pp. 436-455.

do que dez menções, quase todas acerca da linguagem da tradição filosófica (ou seja, da oposição entre terminologia clássica e popular, dogmática e crítica), algumas poucas sobre a relação entre uma palavra e a conservação do seu significado através do tempo.¹⁶

Se a filosofia crítica de Kant traçara, a princípio, uma relação simples de adequação entre o diverso sensível e um objeto transcendental que gera a representação fenomênica de um objeto empírico, fundamentaria, no entanto, tal relação em um elemento à parte de qualquer experiência. A razão, precisamente porque é incondicionada, é também incognoscível, ao passo que o conhecimento de fato, na medida em que depende da experiência, é o conhecimento da aparência sensível.¹⁷ Destituída do caráter universal que devia à ideia de “língua original” capaz de expressar a estrutura do pensamento divino, a linguagem humana é pensada como uma variedade de línguas de função meramente designativa ou comunicativa.

Então, se a filosofia transcendental fala da identidade do sujeito do pensar ao se referir às formas universais em que o sujeito pensa (cf. SIMON, 1990, p. 40)¹⁸, e se essas formas do pensamento constituem simultaneamente os seus objetos, a linguagem meramente expressaria tal processo na forma representativa do espelhamento signo/significante, em que o signo remete ao objeto transcendental que foi gerado. Tal processo, no qual a linguagem não interfere, está submetido às regras *a priori* da razão, de modo que, quando ressensibiliza (num certo sentido) o dado sensível tornado inteligível ao exprimir sua significação, a linguagem funciona secundariamente como um produto passivo e distante da razão. Ao mesmo tempo, até onde vai a possibilidade do conhecimento, é a síntese da representação que produz, finalmente, conceitos. Por isso, é claro que não era novidade questionar a relação entre uma razão universal e a experiência viva, societal e comunicativa da linguagem; mas pode-se dizer que, ao propor uma unificação no entendimento entre objeto e objeto da representação, a filosofia de Kant abriu um novo espaço para pensar o lugar da linguagem frente à razão

¹⁶ Para tal análise, utilizei a edição KANT, I. Crítica da Razão Pura. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

¹⁷ Cf. LONGUENESSE, 2007, p. 17: “O problema da coisa em si é considerado, por todos os pós-kantianos, como sendo a cruz do copernicanismo de Kant. Pois, contra a inspiração fundamental da revolução copernicana de Kant, que coloca a fonte da objetividade das cognições no sujeito da cognição, a coisa em si parece reintroduzir um polo irreduzível à subjetividade transcendental. Toda a história do pós-kantianismo pode ser lida como uma tentativa de resolver essa contradição. Hegel não é exceção.”

¹⁸ Cf. SIMON, J. *Filosofia da Linguagem*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990. Referido a partir daqui como SIMON, 1990.

de maneira mais ampla, inclusive em detrimento do postulado do incondicionado e como condição de possibilidade desta.

Em suma, a gramática transcendental kantiana, pressuposta em toda experiência como condição de possibilidade desta, distinguiria fundamentalmente as formas linguísticas das formas do pensamento, cujas formas universais estariam de tal modo apartadas de toda forma gramatical meramente comunicativa das línguas que deveria haver um elemento extralinguístico capaz de conferir sentido aos enunciados em si vacantes (cf. SIMON, 1990, pp. 38-39). Isso seria visto como um retorno dogmático, e o seu caráter necessariamente inefável (pois aquilo que é pré-linguístico não pode ser exprimido linguisticamente) resultaria, no período subsequente, em uma “interrogação crítica da epistemologia através da filosofia da linguagem” (APEL, 1976, p. 44) enquanto âmbito da experiência. A *Metacrítica sobre o purismo da razão* (1784) de Hamann é um excelente exemplo disso, colocando-se contra uma razão procurada sempre “do lado de lá da experiência”, sempre além da vida. Para Hamann, uma primeira “purificação” da filosofia consistiu na tentativa de tornar a razão independente de toda transmissão [*Überlieferung*], tradição e fé. Disso, procedeu-se a torná-la independente do que ainda restava de experiência, o que resulta, evidentemente, no terceiro purismo, “mais elevado e simultaneamente empírio”. Este é o purismo da razão em relação à linguagem, “desprovida de outras credenciais além da transmissão e do uso” (HAMANN, 1986, pp. 52)¹⁹.

Neste sentido, em última instância, a razão transcendental consistiria tão somente em condições subjetivas, afirmação que ressoa em Hegel. A sempre assinalada preferência hegeliana pelos *logoi* em detrimento dos *matema* (cf. 2.2.1) está bem representada, também, quando Hamann afirma que

a síntese do predicado com o sujeito, na qual, aliás, consiste o próprio objeto da razão pura, tem à frente e atrás de si, como conceito intermédio, apenas um velho e frio preconceito favorável à matemática cuja certeza apodítica é transportada para uma designação, por assim dizer, quiriológica da intuição sensível mais simples e, seguidamente, para a facilidade que é verificar e expor [*darstellen*] a síntese dessa intuição e a possibilidade dessa síntese com óbvias construções artificiais ou com fórmulas e equações simbólicas, por intermédio das quais a sensibilidade passa a ficar isenta de qualquer erro. (Ibid, p. 53)

¹⁹ HAMANN, J.G. *Metacrítica sobre o purismo da razão*. Trad. José Miranda Justo, in: JUSTO, J.M. (Org.) *Ergon ou Energeia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apáginastantas, 1986. Referido a partir daqui como HAMANN, 1986.

A metafísica kantiana, diz Hamann,

transvia as palavras (*Wortzeichen*) e as figuras do discurso (*Redefiguren*) do nosso conhecimento empírico, transformando-as em meros hieróglifos, em carimbos de relações ideais, converte, por intermédio de uma impertinência sapiente, a lealdade da linguagem num “Algo = X”, desprovido de sentido, cego, insustentável e indefinido. [...] E, afinal, continua por responder uma questão essencial: como é possível a nossa faculdade de pensar? A nossa faculdade de pensar à direita e à esquerda da experiência, antes dela e sem ela, com ela e para além dela. Nenhuma dedução é necessária para comprovar a prioridade genealógica da linguagem relativamente às sete sagradas funções das frases e conclusões lógicas e à heráldica em que estas se integram. Não só a faculdade de pensar depende da linguagem [...], como a linguagem constitui o ponto fulcral do desentendimento da razão consigo própria. (Ibid, pp. 53-54)

A ênfase na linguagem como ligação necessária entre a experiência e a razão implica numa crítica também daquilo que preocupa Kant acerca da linguagem, isto é, sua terminologia e a transmissão do significado por trás da palavra.²⁰ Em sua resenha da oitava reimpressão da obra de Hamann, Hegel não poupa sarcasmo ao descrever a figura mística do autor, tão louvado pelos seus seguidores (dentre os quais, Herder e Jacobi), e que teria escrito, concordantemente, “apenas fragmentária e sibilicamente” (W11, p. 277). Para Hegel, isso é problemático, afinal, embora o problema da plena vinculação entre forma e conteúdo na exposição não passe pela ideia de clareza objetiva ou imediata, tampouco está desvinculado de uma demanda de compreensibilidade. O modo de exposição propositalmente obscuro que Hamann emprega está em expressa oposição à filosofia do iluminismo, razão tão transcendental que se imiscui da contradição inerente à linguagem e expõe suas verdades, mecanicamente, à maneira matemática. Levando ao máximo o negativo do racionalismo iluminista, Hamann situa-se no ponto de vista oposto, da fé, e contra a própria possibilidade de esclarecimento. Hegel situa:

Se considerarmos primeiro a posição geral em que Hamann se mostra, então ele pertence ao tempo em que o espírito *pensante* na Alemanha, que encontrou, inicialmente, sua independência na filosofia erudita, começou a se espalhar pela efetividade e a reivindicar aquelas coisas que dentro dele eram consideradas sólidas e verdadeiras, por meio do que todo o seu âmbito começou a se reivindicar. [...] Na Alemanha, esse [...] impulso dividiu-se em dois caracteres distintos. Por um lado, o

²⁰ Cf. ZAMMITO, J.H. *The genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 40: Em contrapartida, “a primeira carta de Kant [a Hamann sobre as *Älteste Urkunde* de Herder, em abril de 1774] termina com um apelo bastante irônico: ‘Se você, caro amigo, puder encontrar um modo de melhorar meu entendimento da principal intenção do autor, peço que me dê sua opinião em umas poucas linhas, mas, se possível, na linguagem dos homens. Pois eu, pobre filho da terra que sou, encontro-me terrivelmente desconstituído para a linguagem divina da razão intuitiva. Por outro lado, com o que se me explica por meio de conceitos comuns e de acordo com as regras lógicas eu posso lidar perfeitamente bem’.”

negócio do iluminismo era perseguido com uma razão seca, com princípios de mera utilidade, com superficialidade de espírito e conhecimento, paixões mesquinhas ou comuns, e, onde era mais respeitável, com algum calor sóbrio de sentimento, opunha-se a tudo o que se mostra como gênio, talento, solidez de mente e coração, uma oposição hostil, traiçoeira e desdenhosa. Berlim foi o centro desse iluminismo, onde Nicolai, Mendelsohn, Teller, Spalding, Zöllner, etc. [...] eram ativos no mesmo sentido, embora com sentimentos diferentes. [...] Fora disso, na periferia ao seu redor, estava o que floresceu como gênio, intelecto e profundidade da razão, e foi por esse centro atacado e menosprezado da maneira mais odiosa. A nordeste vemos Kant, Hippel e Hamann em Königsberg, ao sul, em Weimar e Jena, Herder, Wieland, Goethe, mais tarde Schiller, Fichte, Schelling e outros; mais a oeste Jacobi com seus amigos; Lessing, que por muito tempo havia sido indiferente ao que ocorria em Berlim, vivia em profundidade de entendimento, bem como uma profundidade de espírito muito diferente daquela de que seus amigos, que pensavam conhecê-lo, suspeitavam. Dentre os grandes homens da literatura alemã citados, Hippel foi o único que não foi exposto aos insultos daquele centro. Embora ambos os lados concordassem no interesse da liberdade de espírito, aquele iluminismo, enquanto compreensão seca do finito, perseguia com ódio o sentimento ou a consciência do infinito que estava deste lado, sua profundidade tanto na poesia quanto na razão pensante. [...] Entre [os opositores dessa tendência], *Hamann* é provavelmente não apenas original, mas *um* original, na medida em que persistiu em uma concentração de sua particularidade profunda e que se mostrou incapaz de qualquer forma de universalidade, tanto da expansão da razão pensante quanto do gosto. (Ibid, pp. 277-280)

A crítica de Hamann ao iluminismo diz respeito a ambas as caracterizações da corrente, não só a berlinense mas também a que foi gestada em Königsberg: desafia tanto o “iluminismo filantrópico” voltado apenas às necessidades materiais, por meio de seu engajamento ao cristianismo ortodoxo, quanto a premissa universalizante que, no outro extremo do problema, coloca-se além de todo o âmbito “material” da vida. Mas realiza tal oposição de maneira também intrinsecamente falha, de modo que a crítica a Kant residiria antes no fato de que a necessidade de uma razão pensante permanecia-lhe estrangeira e incompreendida (cf. *Ibidem*). Na verdade, os únicos dois pontos em que Hamann teria efetivamente considerado a reflexão filosófica seriam suas análises das obras *Jerusalém*, de Mendelssohn, e da *Crítica da Razão Pura* (cf. *Ibid*, p. 324). A quantidade de (!?) presentes nas páginas dedicadas à análise da *Metacrítica* deveria indicar imediatamente uma discordância de Hegel para com o lugar central que Hamann destina à linguagem no desentendimento da razão consigo mesma; no entanto, como essa discordância nunca é explicitamente endereçada, o problema parece residir antes na argumentação do que na premissa. Curiosamente, aquilo que denota seu sarcasmo na análise da *Metacrítica* é precisamente o sublinhar de uma série de expressões linguísticas, especialmente conectivos empregados por Hamann, como o uso da conjunção *portanto* para introduzir algo que não pode ser imediatamente derivado, mas carece (intencionalmente) de elaboração. Assim, Hegel desprezaria o método e a

estrutura textual-conceitual (cuja importância exata será discutida em 2.2.1), mas não discordaria especificamente de que “a natureza das palavras é que elas pertencem, como visíveis e audíveis, à sensibilidade e à intuição, mas também, de acordo com o espírito de seu emprego e significado, ao entendimento e aos conceitos” (Ibid, p. 329).

Curiosamente, ao mesmo tempo em que Hamann tem como objetivo, através dessa linguagem, expressar uma singularidade desprovida de universal, pretende fazê-lo de maneira necessariamente unificada — não pelas fórmulas típicas da filosofia crítica (objeto transcendental = X etc.), mas pela união de todas as forças garantida pela natureza. Não há dicotomia entre sensibilidade e entendimento; é a linguagem que os mantém unidos, surgindo, ao mesmo tempo, dessa união. A experiência dos singulares comporta, assim, uma instância de totalidade: “não o todo supostamente objectal que a razão julga poder reconstituir e enunciar como lei, mas precisamente *o todo enquanto* (possibilidade da) *experiência*” (JUSTO, 2017, p. 135)²¹. Goethe dirá, então, que Hamann pretendia falar do mesmo modo que sentia, pensava e imaginava, ou seja, falar à maneira dessa totalidade, e que nisso reside seu problema; pois, “na medida em que fala, o homem tem de se singularizar por um momento; sem diferenciação não há comunicação, nem ensinamento” (GOETHE, 2017, p. 616)²².

Tal contradição, no entanto, parece perfeitamente aproveitável no contexto da dialética hegeliana, já que a diferenciação promovida pela linguagem é um momento necessário da unidade proposta por nosso autor, uma unidade composta pela passagem da universalidade abstrata, por meio da superação de sua aparência de oposição ao particular e ao singular, à universalidade concreta que compreende o próprio trânsito rumo à superação [*Aufhebung*]. Seguindo a lógica dessa base quantificacional, a linguagem não poderia ser imediatamente a união entre sensível e inteligível, como proposto na *Metacrítica*, mas deve, ao contrário, atuar como sua mediação, movimento que é interno à relação, sendo a linguagem também uma necessidade interna da coisa. Assim, se o problema da filosofia crítica é pressupor uma separação entre o processo de conhecimento e o conhecimento-mesmo, tomando o primeiro por um método cujo fim é o segundo e não como sua efetividade, da mesma maneira deve-se superar a separação entre conhecimento e sua exposição. Podemos, então, questionar em que medida Hegel realmente se coloca contra uma importância fundamental da linguagem no cerne da

²¹ JUSTO, J.M. Posfácio, in: HAMANN, J.G. *Memoráveis Socráticas*. Trad. e notas de José Justo Miranda. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

²² GOETHE, J.W.V. *De Minha Vida: Poesia e Verdade*. Trad. Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: UNESP, 2017.

razão e em que medida ele se coloca contra as concepções de linguagem, razão e contradição de Hamann. É verdade que nosso autor considera a metacrítica hamanniana não só incompleta como também injusta, acrescentando que sua obra, ao pular de uma conclusão para a outra sem colocar filosoficamente seus termos (o que, para fazer-lhe justiça, Hamann de fato pretendia, tomando a analogia como a operação lógica mais forte), deprecia a universalidade da linguagem e, em geral, à sociedade enquanto público suscetível à leitura de seus escritos. Mas não porque suposesse errado seu “ponto nevrálgico” — encontrar a solução para o problema da razão na forma da linguagem —, mas sim porque, como Kant, Hamann permanece “no insuficiente ponto de vista da subjetividade unilateral” (OLVERA, 2014, p. 1209)²³.

A questão é antes o modo como Hamann entende a natureza da contradição, baseado (como demonstra uma carta a Herder) no *principium coincidentiae* de Giordano Bruno. Seguindo de tal maneira o princípio da particularidade que não haveria espaço algum para o universal (cf. W11, p. 380), Hamann se desvincula de qualquer possibilidade não só de caracterização como de ordenação, de reflexão em geral. Assim, para que a metacrítica fosse de fato efetiva, seria necessário que o texto se estruturasse de outra maneira: cientificamente. Por sua oposição ferrenha não só *àquela* razão, mas à própria ideia de racionalidade, Hamann não teria se dado ao trabalho de desdobrar a realidade em um sistema da natureza, do estado, da história universal etc. É a ausência desse desdobramento que está no cerne da crítica hegeliana a Hamann, não sua compreensão linguística do problema da razão pura, e é essa ausência que o encerra aquém da universalidade consumada como particularidade, isto é, do tratamento científico próprio. Se o espírito humano não é uma mera inteligência abtrusa, uma coisa em si, como Hamann clama, então, de acordo com Hegel, ele deveria ser um sistema autodesdobrante do pensamento que fosse como o próprio desdobramento revelado (cf. *Ibid*, pp. 330-331), precisamente a sua concepção de sistema das ciências filosóficas.

Nas *Memoráveis Socráticas* (1759) de Hamann, a figura de Sócrates, associada à de Cristo²⁴ e ao próprio “mago do norte”, é introduzida como expressão da verdadeira filosofia e antítese do “saber separativo das luzes”, que o autor relaciona, por sua vez, à sofística. Esses “novos atenienses”, os kantianos e os enciclopedistas (“enciclistas”),

²³ OLVERA, Z. La crítica a la metafísica através de la constitución del signo lingüístico. Hegel, entre Kant y Hamann. In: *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2014. Referido a partir daqui como OLVERA, 2014.

²⁴ O paralelo entre as figuras de Cristo e Sócrates também é recorrente nos escritos do jovem Hegel. Cf. *GW 1*, pp. 149, 297.

seriam descendentes dos que acusaram e envenenaram Sócrates, assassinos mais cruéis do que esses seus pais (cf. HAMANN, 2017, p. 34)²⁵. Contra o separatismo antinômico racionalista, Hamann sugere que as aparentes contradições encerram uma potencialidade de sentido incomensurável com os princípios lógicos, criticando a linguagem abstrata da contemporaneidade filosófica e preferindo uma outra, poética, metafórica e irônica. Hegel entende que sua escrita intrincada e alusiva, enigmática e obscura, vai contra todo princípio clarificador de uma razão “deslumbrante” que pretende poder abarcar tudo; não é sem razão que ele considera que todos os textos do mago precisariam ser acompanhados de comentários tão extensivos que seriam, na verdade, mais volumosos do que os próprios escritos (cf. W11, p. 333). O problema é precisamente a recusa hamanniana em prover qualquer eludicação. A modernidade e a superação do paradigma iluminista demanda, de fato, a construção de uma nova linguagem e a valorização do que é paradoxal ou contraditório de acordo com a concepção clássica, mas isso não pode nunca ser feito em detrimento da possibilidade de conhecimento. O signo linguístico se eleva acima dos outros produtos da imaginação precisamente pela possibilidade de união entre forma e conteúdo, que é a meta do espiritual e constitui o ideal hegeliano de clareza.²⁶

Assim, encontramos em Hegel duas instâncias da linguagem: há uma crítica contundente a uma dada concepção linguística, associada à filosofia crítica e ao senso comum, cujo diferenciar fixo e categórico fica aquém do espírito vivo ao depreender o significado de uma proposição de maneira meramente formal, dividindo-a em funções sintáticas e estabelecendo regras exteriores para sua interrelação; mas fala-se também da apreensão correta da linguagem, ligada ao conceito, que percebe a diferenciação produzida por ela como um movimento rumo à unidade do sentido de uma proposição a partir do contexto semântico que atribui significado aos termos, portanto, de maneira diacrítica e não meramente analítica. Fica claro, ao longo da obra de Hegel, que esse é o tratamento verdadeiramente filosófico da linguagem e o modo de ultrapassagem da representação pelo conceito. Afinal, pela própria determinidade deste, a linguagem não poderia meramente designá-lo, a menos que se aceitasse o paradigma representativo, mas deve igualmente constituir-lo. Se aceitamos essa premissa, então o tratamento

²⁵ HAMANN, J.G. *Memoráveis Socráticas*. Trad. e notas de José Justo Miranda. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017. Referido a partir daqui como HAMANN, 2017.

²⁶ Um exemplo deste ideal é a distinção entre Formas de arte clássica (grega) e simbólica (oriental): “a arte simbólica procura aquela unidade consumada entre o significado interior e a forma exterior que a arte clássica encontra na exposição da individualidade substancial” (W14, p. 22). Essa individualidade substancial corresponde ao modo como a cultura grega considera a relação entre singular e universal.

posterior da linguagem por Hegel pertence, apesar da necessidade de considerar algumas diferenças fundamentais, à tradição de Hamann e, veremos a seguir, Herder.

Fica claro, nas *Memoráveis*, que Hamann mobiliza uma história da filosofia e uma filosofia da história marcadas por elementos singulares, infinitamente distante da processualidade racional da apreensão universal da história por Hegel. Tal compreensão tipológica da progressão histórica passa por uma correlação importante entre história e natureza e pensamento e corpo, por meio da qual a linguagem aparece também como *órgão*, além de critério, da razão (cf. W11, p. 327). A ligação entre história e natureza já está presente na obra de Kant; já aquela entre pensamento e corpo será mobilizada, contra Kant, pelo ex-discípulo Herder, quando este considera que a razão seja um desenvolvimento natural em relação de codependência com a aquisição linguística.

Herder, “um novo Alcibíades” para o Sócrates de Hamann²⁷, segue seu predecessor na intentada metacrítica contra a filosofia de Kant (embora, como Hegel observa, não haja nada em comum entre as duas críticas além do título e do espírito geral delas). Para ele, não se pode pensar a história em termos de uma estrutura transcendental da razão. Esta seria antes algo adquirido, correspondendo a uma proporção e direção naturalmente harmônicas das ideias e forças para aquilo que o homem deve progressivamente ser (cf. HERDER, 2002, p. x)²⁸. A linguagem opera de maneira fundamental em tal desenvolvimento, derivando de um processo reflexivo espontâneo que gera a razão. Ela é entendida, aqui, como uma espécie de produto natural, de modo que a pergunta acerca da origem da linguagem é, ao mesmo tempo, uma pergunta pela origem da razão humana. A esse respeito, Herder ganhou, em 1771, o prêmio da Academia de Berlim com sua *Abhandlung* (1772), a ser publicada no ano seguinte, respondendo à questão: “se abandonado às suas faculdades naturais, estaria o ser humano em posição de inventar a linguagem?”. Derivada da discussão rousseauiana, a proposta da Academia de Berlim é expressão do lugar que o problema da linguagem assumia nesse período e da importância que ganharia como consequência da expansão do debate.

Na *Abhandlung*, Herder coloca-se contra a perspectiva já mencionada de que a linguagem seria um presente divino, representada, ali, pela obra de Süßmilch. A linguagem tem uma origem inteiramente natural, mas não à maneira de uma transição

²⁷ Aparentemente, a tradição que atribui a Herder este papel surge já no século XIX. Cf. NADLER, J. *Johann Georg Hamann: Der Zeuge des Corpus mysticum*. Salzburg: Otto Müller, 1949, p. 150.

²⁸ HERDER. This too a Philosophy of History for the formation of humanity. In: *Philosophical Writings*. Org. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. A partir daqui, referido como HERDER, 2002, também para a tradução inglesa da *Abhandlung* compilada no mesmo volume.

direta da “máquina sensível sonora” à linguagem articulada, conforme argumentado por Condillac e até mesmo, em certo sentido, por Rousseau, e sim como um desenvolvimento evolutivo distinto. Não é que, produzindo sons arbitrários, as pequenas comunidades humanas concordaram progressivamente quanto aos seus significados e primeiramente atribuíram-lhes o caráter de signo; Herder deixa bem claro que não consegue compreender tal explicação. Não se trata, tampouco, de ligar a linguagem às paixões e vislumbrá-la como uma capacidade de extrusão espiritual sem configuração epistêmica. A linguagem não está submetida ao intelectual e aliada unilateralmente ao sensível, mas, na verdade, só pode-se entender a linguagem como tendo sido “inventada” na medida em que ela depende de uma capacidade de circunspecção [*Besonnenheit*] como autoprodução pensante da linguagem: o primeiro momento da consciência foi também o momento do nascimento interior da linguagem. O autor sugere, assim, que os animais em geral possuem sentidos voltados a determinadas habilidades, o que é justificado, por sua vez, por suas próprias necessidades naturais; também o ser humano, a quem falta outra habilidade de maneira mais contundente, possui a *Besonnenheit* como característica distintiva e chave para a aquisição de uma racionalidade linguística, ou seja, o sentido ou instinto da linguagem é aquele a ser desenvolvido. Herder não inventa a tese da correlação entre linguagem e pensamento²⁹, mas reinterpreta sua gênese de maneira relevante ao cenário da filosofia alemã, afirmando a condicionalidade da razão e submetendo-a ao médium linguístico.

Dessa toada, a própria razão surge como uma capacidade cujo desenvolvimento depende do desenvolvimento linguístico. E, enquanto é natural, ela também está submetida à lei da necessidade que determina a prioridade do sentido da linguagem em primeiro lugar, não sendo, portanto, nem *a priori* e, conseqüentemente, nem incondicionada. No entanto, devido à sua condicionalidade inerente ao desenvolvimento tanto natural quanto histórico, pode-se manter a convenção (que aguardaria até a segunda metade do século XX para ser definitivamente exposta como imprópria) de que a diversidade linguística implica em uma diversidade de pensamento passível de ordenação quanto ao grau de formação ou cultivo [*Bildung*]. Uma compreensibilidade entre expressões da linguagem natural, sons etc., depende das semelhanças constitutivas entre os animais que interagem, sejam estas biológicas, ambientais ou habituais. O

²⁹ Embora a relação de co-dependência entre linguagem e pensamento seja considerada em sua ontogênese primeiro na *Abhandlung* de Herder, ela já tinha sido desenvolvida por Leibniz no *Diálogo sobre a conexão entre coisas e palavras* (1677).

mesmo ocorre com a diversidade linguística humana: “a linguagem natural é, para cada espécie e entre os seus, a língua de um povo” (HERDER, 2002, p. 67).

Há, igualmente, línguas mais próximas e outras mais distantes da natureza. A linguagem metafísica, “filha da razão e da sociedade” (Ibid, p. 68), está tão afastada dela quanto é incapaz de compreendê-la. A ideia é que, quanto mais próxima “da origem”, mais inarticulada ou abstrata é a linguagem, coisa que se opõe, também, à ideia de uma linguagem divina originária que teria um grau de perfeição análogo ao da razão criadora. Assim, as línguas mais cultivadas [*gebildeten*] prostram-se, confusas, diante das interjeições típicas das línguas orientais e ameríndias, inclusive de povos do Brasil (especialmente empregada é a gramática que Jean Léry fornece dos tupinambás), que são aqui um exemplo de baixo grau de *Bildung*, cujo marco inicial é a natureza. Essa escala só pode ser aplicada, no entanto, às populações humanas, dado que o ser humano não se distingue dos animais em grau ou nível de desenvolvimento linguístico, mas precisamente em *tipo* (cf. Ibid, p. 81). Dentro da diversidade linguística humana, uma série de fatores gramaticais são mobilizados para demonstrar que tais diferenças correspondem ao curso progressivo da razão humana, embora esse desenvolvimento não seja valorado de maneira positiva; por exemplo, a presença de conjugações nas línguas indica sua capacidade de subordinar um conceito ao outro, o que corresponde a uma racionalidade mais cultivada, mas tal ausência pode ser observada não só nas línguas comumente associadas à irracionalidade, como também no grego etc.

Embora Hegel não tenha afirmado nada do tipo, até onde fui capaz de descobrir, uma quantidade considerável de comentários (Forster, Cook, Gadamer, Dilthey, Olvera etc.) sugere um débito da visão hegeliana da linguagem para com a filosofia de Herder, de tal modo que a primeira poderia ser entendida como tendo “apropriado, elaborado e revisado o proposto por Herder” (FORSTER, 2013, p. 146). É verdade que Hegel considera justificada a reação negativa do público à metacrítica de Herder (cf. W11, p. 326), mas, no que concerne à *Abhandlung*, limita-se a criticar, sem se remeter diretamente ao conteúdo, o caráter passional oposição de Hamann, para quem “todo o argumento [herderiano] sobre a origem humana da linguagem consiste em um círculo que gira eternamente” (Ibid, pp. 311-312) — metáfora cara ao próprio Hegel.

Um dos elementos que torna mais provável uma influência direta da *Abhandlung* em Hegel é a insistência de Herder na centralidade do sentido da audição no

desenvolvimento racional e social em geral em detrimento da visão³⁰, que era, por sua vez, majoritariamente privilegiada pela psicologia empírica daquele período (cf. COOK, 1993, p. 110)³¹. O som é, para Hegel, uma grande marca de idealidade, dado que o signo sensível desaparece e emerge, no lugar, uma representação simultaneamente concreta e arbitrária (o signo é contextual, tanto no que concerne à semântica quanto à sua manutenção na língua, que está, por sua vez, em constante evolução e alteração) que não corresponde imediatamente a mais nada, apenas ao que foi *retido* daquela aparência de externalidade que tem, em seu necessário desvanecer e ressoar, a sua verdade como a interioridade exteriorizante do espiritual. Tal retenção é o trabalho da memória. Esta, estágio intermediário entre a representação e o pensamento, é responsável por transformar o signo linguístico gerado pela imaginação em nome, retirando-o de uma relação significativa com a coisa aparentemente exterior, ou seja, retirando-o de uma relação meramente representativa e dando-lhe ser-aí próprio.

Dessa primeira determinidade sonora da razão linguística, emergem duas outras mutuamente constitutivas: primeiro, a caracterização do sentido de uma palavra como sendo diacrítico ou advindo do seu uso, depois, a ideia de que o sentido da palavra de uma língua pertence de maneira inerente ao espírito desta, ou seja, do povo que a fala. As línguas se desenvolveriam de maneiras distintas, de acordo com a necessidade, bem como a necessidade humana distinguiu o desenvolvimento de uma linguagem articulada em oposição às necessidades expressivas dos demais animais. Neste sentido, não existe, para Hegel, uma “língua original”, tampouco um povo originário “instruído diretamente por Deus” e “dotado de inteligência e sabedoria perfeitas, com conhecimento profundo de todas as leis naturais e de todas as verdades espirituais” (W12, p. 23). O que existe é um processo de aprimoramento ou preenchimento do racional que, como o movimento lógico, vai do mais abstrato ao mais concreto também no que concerne às línguas. Este

³⁰ Cf. por exemplo W10, pp. 104-105: “À visão, enquanto é o sentido da identidade sem interioridade, contrapõe-se a audição como o sentido da pura interioridade do corpóreo. Assim como a visão se refere ao espaço tornado físico, à luz, a audição se refere ao *tempo* tornado físico, ao *som*. Com efeito, o som é o ser-posto temporalmente da corporeidade, o movimento; a vibração do corpo em si mesmo, um estremecer, uma sacudidela mecânica em que o corpo, sem ter de mudar seu lugar relativo enquanto corpo, move apenas suas partes, põe temporalmente sua espacialidade interior; suprassume, assim, seu ser-fora-um-do-outro indiferente, e por essa suprassunção faz ressaltar sua interioridade pura; no entanto, se reestabelece imediatamente da alteração superficial que sofreu pela vibração mecânica”.

³¹ COOK, D.J. Language and consciousness in Hegel’s Jena writings. In: STERN, R. (Org.) *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1993. Referido a partir daqui como COOK, 1993. Cf. também p. 121: “O editor das primeiras elaborações que Hegel faz do espírito subjetivo (o que inclui a psicologia empírica) somente nota, acerca dessa hierarquia [dos sentidos, privilegiando a audição], que é um fato curioso, sem expor qualquer razão para isso.” Cf. HOFFMEISTER, J. *Hegels Erster Entwurf einer Philosophie des Subjektiven Geistes* (Berna, 1796), *Logos*, XX, 2 (1931), p. 150.

corresponde à *Bildung*; Hegel subscreve à tese de que as línguas dos povos mais cultivados [*gebildet*] são mais capazes de expressar o racional (cf. GW 11, p. 11). Mas, se não existe originariedade no sentido histórico-antropológico, deve existir, no entanto, uma passagem especulativa do natural ao racional, demandada pela processualidade da própria racionalidade. A linguagem atua na mediação do organismo ao espírito — ou, ao menos, ela é o primeiro momento em que o racional se apresenta no indivíduo, e é importante lembrarmos aqui que, em sua determinidade dialética, apresentar-se é o modo como o racional vem a ser.

Até aí, duas alternativas se nos apresentam: uma, que, ao preceder a razão, a linguagem a constitui; outra, que a linguagem é sua condição de possibilidade mas não a esgota. Tendo a supor que a segunda alternativa seja mais coerente com a filosofia hegeliana. Assim, a razão não é composta *inteiramente* de linguagem, mas sem ela não haveria razão, uma vez que não haveria produção de signos e a passagem ao conceito. A inteligência permaneceria na imagem, uma aparência de imediata concretude, e não transitaria para o som, cuja única essência é o devir, o desaparecer uma vez que proclamado mas permanecer na memória e conduzir a novos pensamentos que se articulam e vêm outra vez a serem enunciados só para em seguida voltarem a desaparecer, de novo e de novo. A volatilidade que caracteriza o som implica, então, em um movimento do ser (ouvido, falado) ao não-ser, em uma identidade entre eles que é sempre fugaz no seu elemento sensível e corresponde a uma circularidade especulativa. A essa mobilidade pertence também o estatuto das funções de que a linguagem é composta. Uma filosofia que atribui fixidez às categorias do pensamento depende de uma gramática igualmente rígida e necessariamente formalista; no caso de Kant, uma tal estrutura não pode sequer ser encontrada nas línguas naturais, moldadas pela e para a experiência, de modo que a linguagem como um todo não apresenta a estrutura apropriada ao pensamento, mas somente um reflexo finito dela. No caso de Hegel, a fluidez linguística parece funcionar como uma vantagem, dado que o sentido de cada termo seria dado diacriticamente pelo contexto em que surge na sentença. Assim também o sentido da sentença não poderia ser decomposto a partir dos seus termos e, separadamente, dos conectivos lógicos, mas corresponde à totalidade expressiva destes.

Tal unidade entre o efetivo e o racional é o que Hegel chama conceito. Por isso, é necessário distinguir a linguagem da experiência não refletida (uma linguagem mais abstrata e incapaz de nuances), que corresponderia em grande medida à concepção de linguagem propositalmente deixada de lado por Kant, e a linguagem própria à filosofia,

uma linguagem que, precisamente ao vivificar o inteligível, atua como sensível-não-sensível e ponte de um ao outro. Essa linguagem, pela necessidade de exprimir a processualidade que lhe é inerente, tem uma forma decididamente enigmática, mas jamais à maneira singularista de Hamann; afinal, como veremos na certeza sensível, a linguagem sempre diz respeito ao universal. Essa concepção de linguagem, a preocupação em ligar a possibilidade de conhecimento aos *logoi* em detrimento dos *mathema*, o próprio vocabulário e a estrutura propositiva empregada, tudo opõe-se à “linguagem da tradição filosófica” do âmbito kantiano.

A linguagem para Hegel se divide, portanto, entre a linguagem comunicativa em geral e a linguagem filosófica. Essa primeira concepção linguística pertence à diversidade da experiência e do entendimento; a linguagem da filosofia é a linguagem da razão, que trabalha com conceitos e categorias lógicas. Estas, embora puras, devem ser *vivificadas* pelo espírito: o espírito infinito, de cujo ponto de vista parte a *Lógica*, vem-a-ser no finito, de modo que a logicidade (da efetividade etc.) não está restrita ao âmbito da lógica.³² E, se “aplicadas” as “leis da dialética” ao problema da linguagem, poder-se-ia dizer que não há linguagem do conceito sem linguagem da representação, uma é o momento necessário que prepara a outra. É a relação entre o diverso da intuição e o entendimento que constrói os objetos do pensamento, mas tal objeto só atinge sua verdadeira identidade transcendental (entre ser e pensamento) por meio do (re)conhecimento de que esse processo não diz respeito a nada exterior, que a razão surge da experiência ao passo que a experiência expressa somente a ordem da razão. *Pode-se* conhecer o verdadeiro: e ele precisa, por definição, ser exprimível (cf. GADAMER, 1981, p. 47)³³. Ao contrário, na metafísica presa ao momento representativo, não haveria meio de acesso ao *a priori*. Em decorrência disso, a razão não produziria senão quimeras, procuraria em todo lugar o incondicionado e encontraria somente coisas etc. de uma maneira tal que “perde-se o conceito da verdade; a razão

³² Cf. FORSTER, M.N. *German Philosophy of Language from Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 146: “A Filosofia do Espírito continua expondo a realização da hierarquia conceitual autodesenvolvida pela Lógica, mas desta vez no nível superior dos fenômenos espirituais ou mentais (que começam com os seres humanos). Consequentemente, aqui também os fenômenos em questão são interpretados como uma hierarquia autodesenvolvida correspondente à hierarquia conceitual [...] — especificamente, como uma hierarquia que ascende das características mentais gerais dos seres humanos individuais às instituições sociais e políticas do estado e seu desenvolvimento histórico e, finalmente, à arte, religião e filosofia, que são interpretadas como uma sequência de expressões cada vez mais adequadas da verdade sobre o Espírito Absoluto e, portanto, como seu retorno a si mesmo e a conquista de um conhecimento essencial de sua própria natureza.”

³³ GADAMER, H. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. Manuel Garido. Madrid: Cátedra, 1981. Referido a partir daqui como GADAMER, 1981.

fica restrita a reconhecer somente a verdade subjetiva” (GW 11, p. 18). É preciso superar a “sombra abstrata apartada de todo conteúdo” que é o “espectro da coisa em si” e da filosofia crítica (Ibid, p. 19). Por isso, com Hegel, o problema da coisa em si desaparece naquele da verdade (cf. LONGUENESSE, 2007, p. 26).

É claro que, como estabelecido acima e de acordo com o próprio Hegel, Kant possibilita uma compreensão mais verdadeira dos conceitos de sujeito e objeto ao aproximar o conceito de representação daquele de objeto verdadeiro; mas, conservando a dicotomia entre entendimento e o diverso da intuição, fecha as portas para a união originária entre eles. A história da filosofia pós-kantiana, como já se disse, é a história de sucessivas, e repetidamente mal sucedidas, tentativas de reafirmar o papel cognitivo do sujeito e eliminar a miragem do absoluto.³⁴ Limitando, pela perspectiva hegeliana, a possibilidade de conhecimento à representação de um objeto empírico, Kant estaria tratando de dois elementos heterogêneos, a saber, do conceito e de uma imagem sensível, que, como tal, nunca poderiam chegar a uma unidade; é preciso que o objeto seja pensado, que haja homogeneidade entre *definiens* e *definiendum*, para que a operação da razão seja possível. Se a imposição de limites ao pensamento no processo do conhecer por meio da coisa em si teria, de acordo com Longuenesse, barrado a compleição da revolução copernicana almejada por Kant, essa seria restituída e prolongada por Hegel, perdendo, ao mesmo tempo, no entanto, sua razão de ser, pois o objeto pensado deixa de ser um objeto exterior ao pensamento e previamente abstraído por ele para tornar-se um objeto do próprio pensamento. Neste sentido, Hegel não nega que a intuição e o externo possam ser o começo do pensamento, mas isso não significa que sejam sua verdade. Como diz Longuenesse,

Hegel transforma a própria noção de absoluto: para ele, o absoluto não é a coisa em si, mas verdade, i.e., a concordância entre o ato de pensar e aquilo que pertence ao pensar; a concordância do conceito e seu objeto. O absoluto não é aquela substância impossível e literalmente impensável, supostamente independente das categorias (subjetivamente relativas) nas quais o sujeito pensante o pensa. Ele é a concordância completamente realizada e autoconsciente, refletida como tal, entre as categorias e o objeto que é pensado nelas. (LONGUENESSE, 2007, p. 27.)

A representação não deve ser, assim, uma relação que atribua verdade a um dos lados, mas o próprio processo que forma esses lados como igualmente verdadeiros, ou melhor, como manifestações da verdade que é o processo do pensamento. Só isso, de

³⁴ A citação é de Vuillemin em *L’Heritage kantien*, trabalho a que não recorri diretamente e cuja referência se encontra em LONGUENESSE, 2006, p. 22.

acordo com Hegel, poderia realizar a síntese indicada por Kant, para ele, o maior mérito e grande legado da filosofia crítica: “uma das intelecções mais profundas e corretas” da *Crítica da Razão Pura* é de que “a unidade que constitui a essência do conceito é conhecida como a unidade originária sintética da apercepção como unidade do *eu penso* ou da consciência de si” (GW 12, pp. 17-18). Neste sentido, a transformação do Eu kantiano é a chave para se compreender o conceito de Hegel. Esse Eu não é o sujeito particular e empiricamente determinado, mas “a unidade de um processo que coloca sua própria necessidade acima das circunstâncias particulares dos sujeitos empíricos” (LONGUENESSE, 2007, p. 28). É um Eu universal, é o universal, e, por isso, num certo sentido, é o próprio conceito. Isso porque, por outro lado, o Eu existe também na forma do indivíduo, e é essa mútua implicação do Eu, o conceito como unidade na duplicidade, que constitui a elevação da consciência comum, a cujo ponto de vista Hegel remete a filosofia kantiana, a espírito; é isso que permite uma razão autocontida ainda que relacional, independente de uma receptividade como signo da verdade de suas operações externas, de uma relação externa entre a razão e seus objetos.³⁵ Isso explica o estranho uso que Hegel faz do Eu em terceira pessoa — o mesmo Eu que é adquirido por meio da linguagem (cf. W10, p. 80)³⁶.

Considerando-se, assim, o paradigma metacrítico e a necessidade de posicionar a exterioridade como um momento constituinte da interioridade, de tal modo que o sensível só pode ser considerado exterior no sentido de uma exterioridade interna que é, ao mesmo tempo, racional (cf. W10, p. 267), pode-se então dizer que a crítica de Hegel a um tipo de metafísica, assim como a concepção de outra possível, encontram-se em estreita proximidade com sua filosofia da linguagem (cf. OLVERA, 2014, p. 1199). Neste sentido, toda questão pertinente à relação entre cognição e objeto da cognição, ou representação e diverso da intuição, diria respeito àquela entre significado e significante. Ao introduzir o signo linguístico, Hegel transforma intuição em autointuição e avança da representação para o pensamento. A grande mudança em operação é que o signo produzido pela imaginação passa a ser uma *exterioridade* que não se encontra *fora* da consciência, mas que é, antes, uma expressão do poder de

³⁵ Cf. LONGUENESSE, 2007, p. 30: “Hegel pode considerar a concepção kantiana como uma precursora da sua própria, [mas] uma precursora ainda imersa na ilusão fenomenológica de acordo com a qual a cognição é uma relação externa entre uma consciência e seu objeto. Ou, como Hegel coloca: Kant permanece no ponto de vista de uma reflexão *externa*. Ele não atinge o ponto de vista de uma reflexão imanente *do conteúdo* do próprio pensamento.”

³⁶ “Mas a linguagem torna o homem capaz de apreender as coisas como universais e de chegar à consciência de sua própria universalidade, à enunciação do Eu. Esse apreender de sua *Ichheit* é um ponto altamente importante no desenvolvimento espiritual da criança.”

desdobramento da própria consciência, uma *exterioridade interna*: “não há, para Hegel, duas esferas diferentes, mas uma diferença metodológica passageira no interior da unidade da consciência” (Ibid, p. 1215). A linguagem transcende uma oposição entre significante sensível e signo do entendimento para referir-se aos objetos linguísticos como objetos do próprio entendimento. Hoffmann dirá, então, que Hegel teria revolucionado Kant ainda outra vez, e que o teria feito no que concerne a linguagem. Este, se não o único, devia ser de fato um aspecto central do que se precisava apontar para além de Kant:

Kant ensinou a prioridade da mediação como uma forma sintética-atual do que é determinado passivamente, do que é apreensível, respectivamente, o correlato objetivo da mediação. A linguagem não é nem um nem o outro: nem somente um projetar apriorístico de genuína espontaneidade e nem uma resistência percebida contra ela ou um objeto da experiência positado. A linguagem é — ou deve ser — mediação determinada, e isso ao mesmo tempo como *essente [daseiend]*: não somente sua forma, nem somente seu conteúdo, não somente sua mediação, se não toda totalidade una e individual. Hamann e Herder tentaram lembrar disso contra Kant, e Hegel ao menos atesta os precedentes na medida em que se coloca “no meio do problema (kantiano) da razão” e dá “a solução do mesmo na figura da *linguagem*”. (HOFFMANN, 1996, p. 257)³⁷

1.2 A produção da unidade subjetivo-objetiva no pensamento por via da linguagem: Fichte, Schlegel e Humboldt

Uma identidade móvel (no sentido de que não é imediata, mas processual) entre linguagem e pensamento não é de modo algum uma novidade no período, tendo sido desenvolvida extensivamente, como veremos a seguir, por Wilhelm von Humboldt; mas é certamente uma solução inovadora para este problema, conforme ele surge a partir das metacríticas e da denúncia da ausência da linguagem no sistema da razão de Kant. Na chamada “querela do pós-kantismo”, duas perspectivas se destacam: (i) a primeira crê que a linguagem funciona como “tradução” de algum outro mecanismo do entendimento, possuindo, portanto, função designativa; (ii) a segunda, que a nossa expressão do mundo através da linguagem indica os meios pelos quais acessamos o mundo em primeiro lugar. Em suma, a filosofia moderna, ao perguntar pelos fundamentos da razão, concebeu a linguagem ou como sendo constitutiva do

³⁷ Cf. Hoffmann, T.S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), in: *Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky*. Org. Tilman Borsche. Munique: Beck, 1996. Referido a partir daqui como HOFFMANN, 1996.

entendimento ou como mera expressão dele, de modo que a linguagem ou construiria seus próprios objetos ou simplesmente os representaria. Como visto, o paradigma da representação impõe um grave problema a ser solucionado; mas tampouco poderia ser concedido à linguagem o papel de fundamentação de todo o conhecimento sem que permanecesse algo antes da experiência e passível de pura intuição.

Podemos, então, trabalhar com uma dicotomia meramente instrumental daquilo que chamaremos “tendências da linguagem na filosofia alemã moderna”³⁸. De um lado, a linguagem surgiria das capacidades e relações do homem sob a influência da faculdade de abstração e da razão em geral; de outro lado, ela aparece como constituinte do sujeito, como condição de possibilidade de existência da razão. Para colocar de modo simples, ou o homem pensa, e, porque pensa, tem linguagem; ou então, porque tem linguagem, o homem pensa. Essa primeira tendência está por exemplo expressa no subjetivismo iluminista que vê a linguagem como designativa. Isso aparece mais explicitamente na filosofia de Fichte, em particular em seu ensaio *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache* (1795). Neste texto, Fichte não reconhece à linguagem qualquer papel constitutivo em relação à razão, servindo antes para expressar o pensamento. Ele reconhece, no entanto, que uma reconstrução de determinações gramaticais poderia ser usada tanto para reforçar quanto para defender um projeto teórico de outra forma vulnerável ao ataque metacrítico.³⁹ Isso funciona porque a linguagem é entendida como uma criação humana, força expressiva de uma racionalidade que estabelece suas regras por outras vias que não as da própria linguagem: a razão é, em suma, autônoma em relação à linguagem.

A perspectiva contrária, por meio da qual a linguagem é constituinte da razão, vigora exuberantemente no romantismo de Jena. Destaca-se, pelo caráter menos fragmentário da sua *Doutrina da Arte* (1805), a definição fornecida por August Schlegel: a linguagem é “o instrumento da poesia” por meio da qual o espírito humano torna-se “senhor de suas próprias representações, associando-as e exprimindo-as

³⁸ Em outros termos, Lauener (1962), Müller (1938), Justo (1986) e Apel (1975) concebem um mesmo trajeto: diferenciam “três direções principais, das quais a primeira, a racionalista que, por sua vez, divide-se em uma positivista, que apresenta a linguagem como uma criação especial do pensamento, e uma idealista, por cuja convicção ela deve ser o vir-a-aparecer do Espírito. Em geral, pode-se dizer, desta primeira direção principal, que ela representa a prioridade do pensamento frente à linguagem, enquanto que a segunda forma a transição para a terceira, ou seja, a *existencial*, na qual a linguagem recebe a preferência como sendo uma força que se sustenta a si mesma, à qual pertence a força criativa. Hegel figura como apêndice da última.” (LAUENER, 1962, p. 24).

³⁹ Cf. VESSEY, D. Language as Encoding Thought vs. Language as Medium of Thought: On the Question of J.G. Fichte’s Influence on Wilhelm von Humboldt. *Idealistic Studies*, 36 (3), 2006, p. 123. Referido a partir daqui como VESSEY, 2006.

livremente” (SCHLEGEL, 1986, p. 139)⁴⁰. A linguagem é a *Urstoff* da poesia. É a sua “métrica (no sentido mais lato), a forma da sua realidade, a lei exterior, subordinada à qual a poesia entra no mundo dos fenômenos” (Ibid, p. 142). Ela permite que a poesia não fique presa aos objetos, mas crie seus próprios, de modo que o signo linguístico não está preso a um referente vivo mas possui ele mesmo vida interior própria. Podemos notar, de partida, que o caráter poético da consideração schlegiana da linguagem segue a formulação rousseuniana que atribui o seu começo, enquanto veículo da paixão, ao canto. É também por meio da poesia que a linguagem aproxima-se da natureza, entendida como um todo que nos envolve e configura, essência autodesdobrante de todas as coisas. Assim, na natureza, podemos encontrar o infinito em-si; no que concerne ao homem, é pela linguagem que o infinito se põe no finito. A linguagem não é algo que manejamos, um mecanismo passivo à serviço da subjetividade, mas antes uma marca do espírito humano cuja “necessidade como órgão do pensamento, como meio de acesso próprio à consciência, antecede forçosamente a necessidade da comunicação social”: “a capacidade da linguagem e a racionalidade são uma e a mesma coisa” (Ibid, p. 147), ou seja, ela não se restringe à faculdade representacional mas compreende antes a síntese desta (cf. Ibid, pp. 153-154).

No ensaio de Fichte, a única natureza em questão é aquela da razão, cuja separação da linguagem é pressuposta e definida da seguinte maneira:

Linguagem, no sentido mais amplo da palavra, é a expressão dos nossos pensamentos através de signos arbitrários.

Através de signos, digo eu, portanto não através de ações. Sem dúvida, nossos pensamentos também se revelam pelas suas consequências no mundo dos sentidos: eu penso e ajo conforme os resultados desse pensar. Um ser racional pode inferir dessas minhas ações o que pensei. Mas isso não se chama *linguagem*. Em tudo que se deve chamar *linguagem* não se tenciona a absolutamente nada além do que a designação dos pensamentos; e a linguagem não possui de modo algum outro fim afora essa designação. Numa ação, ao contrário, a expressão do pensamento é apenas contingente, nunca o fim. (FICHTE, 1996, p. 14)

Vinte anos depois da *Abhandlung* herderiana, Fichte encontra-se às voltas com a mesma questão (poderia o homem inventar a linguagem?) e fornece uma resposta diametralmente oposta, mais precisamente, uma história da linguagem *a priori*. Entre razão e linguagem, uma precede necessariamente a outra, afinal, por uma questão

⁴⁰ SCHLEGEL, A. Extratos de *A Estética*. Trad. Lídia Rodrigues. In: JUSTO, 1986. Referido a partir daqui como SCHLEGEL, 1986.

lógica, se o homem inventou a linguagem, fez isso por meio do pensamento. A linguagem foi uma *ideia* e deve ser tratada como tal, descartando-se toda conjectura empírica concernindo naturalidade. Por isso, no intuito já mencionado de chegar à “língua originária”, seria possível abstrair de todas as questões antropológicas e guiar-se por um ponto de vista puramente especulativo e transcendental: trata-se da dedução da necessidade da invenção da linguagem a partir da própria essência da razão. Neste sentido, Fichte aponta para uma necessidade expressiva da razão, dado que a ideia de apresentar os pensamentos por meio da linguagem pertence à sua natureza.

Dentre os poucos argumentos experienciais encontrados no texto, destaco o fato de que “a objeção segundo a qual a razão não é possível sem a linguagem se refuta por si mesma pelo exemplo dos homens surdo-mudos de nascença” (Ibid, p. 81). O interesse pelo desenvolvimento linguístico em indivíduos submetidos a condições extraordinárias corresponde, em geral, naquele período, a uma reconstrução das “condições originárias” em que se encontrava o ser humano natural, de que são exemplares as tentativas de cientificar o desenvolvimento das chamadas “crianças ferais” e cujo auge virá, quase trinta anos depois, com o fraudulento caso Kaspar Hauser, que foi acompanhado pelo discípulo de Hegel, Daumer. O exemplo de Fichte cai dentro deste âmbito, mas reproduz antes as condições “puras” de originariedade do instinto linguístico em uma razão tão intocada pela sensibilidade quanto independente dela, minando, em particular, a suposição de que a linguagem decorre do sentido da audição. Ambos os exemplos (de uma pessoa surdo-muda de nascença e de uma criança criada por ursos) foram empregados por Condillac e Wolff, ao passo que Herder dedica-se ao segundo. Os três autores têm intenção oposta à de Fichte. Para Wolff, no §461 da sua *Psicologia Racional*, uma pessoa surdo-muda só pode ser considerada dotada de razão na medida em que se comunica por sinais, o que é um uso de linguagem; isso porque o desenvolvimento da racionalidade infantil acompanha o seu desenvolvimento linguístico, embora o caráter da dependência entre linguagem e pensamento permaneça ambíguo nessas considerações.⁴¹ Também para Herder, em seu tratado *Sobre a*

⁴¹ Cf. FORSTER, M.N. After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 61-62: “No entanto, Wolff era bastante ambíguo sobre exatamente que força dar a essa doutrina. Isso se aplicava a todos o pensamento ou apenas a certos tipos de pensamento, por exemplo, o pensamento racional? A dependência da linguagem era verdadeiramente essencial e necessária, ou apenas de algum tipo mais fraco?” Assim, o autor apresenta afirmações favoráveis a ambas as perspectivas. No §284 da *Psicologia Empírica*, por exemplo, Wolff se contradiz acerca da indispensável necessidade da linguagem para a razão e argumenta que nossas abstrações se tornam mais claras e distintas pelo uso das palavras, mas que disso não é correto derivar que não se possa pensar sem o uso de palavras.

cognição e sensação da alma humana (1778), a criança raciocina na medida em que fala, de modo a negar a possibilidade de que uma pessoa, desprovida desses aspectos do contato sensorial com o mundo, possa adquirir uma racionalidade saudável.⁴²

Inteiramente outro é o ponto de vista de August Schlegel, muito mais envolvido nos primeiros passos da análise comparada das peculiaridades das línguas. Schlegel não considerou possível estruturar qualquer teoria de tradução, já que cada texto demandaria um procedimento diferente para ser traduzido, mas dedicou-se profundamente ao assunto, por exemplo, nas análises das traduções de Voss e Bürger de Homero ou de suas próprias, das quais a mais importante para nosso intuito é a do *Bhagavad-Gita*, comentada posteriormente por Humboldt e pelo próprio Hegel. Ao contrário de Fichte, o estudo linguístico não é de modo algum *a priori* para Schlegel, mas depende do espírito que mobiliza aquelas significações. Se é como poesia que a subjetividade coincide com a linguagem, poemas como o *Mahabharata* correspondem à mais elevada expressão do espírito de um povo; com isso, Hegel parece concordar (cf. GW 16, p. 56). Neste sentido, a língua expressa mais do que uma mera correlação designativa, e o significado de um termo (em particular, termos metafísicos no contexto da sua tradução do *Bhagavad-Gita*) não se dá como parte de um espelhamento estático, mas desenvolve-se de acordo com a *Bildung* espiritual (cf. SCHLEGEL, 1827, p. 249 ss.)⁴³. Por isso, os trabalhos de Schlegel incluem frequentemente uma espécie de história da tradução ou do desenvolvimento etimológico de termos em uma língua ou línguas irmanadas, o que resultaria, especialmente no que concerne aos estudos do sânscrito, em uma “omni-filologia” (PAULIN, 2016, p. 519)⁴⁴. Como visto nos dois volumes da *Indische Bibliothek* (1823-1830), o estudo de uma língua depende de um estudo aprofundado da constituição do povo que fala aquela língua.

A esse respeito, podemos considerar uma passagem propícia dos *Cursos de Estética* em que Hegel elogia o talento *crítico* dos irmãos Schlegel e os situa próximos do ponto de vista da Ideia, criticando, logo em seguida, o subjetivismo contra a experiência de Fichte, que constituiria as bases filosóficas da ironia.⁴⁵ Supõe-se, no entanto, que ambas

⁴² Cf. Ibid, p. 82; HERDER. *Philosophical Writings*. Org. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 219 ss.

⁴³ SCHLEGEL, A. *Indische Bibliothek*, vol. 2. Bonn: 1827, Eduard Weber. Trata-se de uma carta de Wilhelm von Humboldt acerca da tradução do *Bhagavad-Gita* que Schlegel reproduz na íntegra, acrescentando somente suas respostas.

⁴⁴ Cf. PAULIN, R. *The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry*. Cambridge: Open Book Publishers, 2016.

⁴⁵ A ironia é uma postura epistemológica à qual se engaja um certo tipo de arte. O termo foi cunhado por Friedrich Schlegel e deriva da filosofia de Fichte, que enfatiza a primazia do sujeito consciente na

as perspectivas, tanto da linguagem constitutiva quanto designativa, não pertenceriam ao ponto de vista da consideração filosófica. Hegel veria na coincidência entre linguagem e subjetividade um exemplo do imediatismo característico do Primeiro Romantismo, nas linhas da filosofia de Schelling; enquanto que a incondicionabilidade da razão à experiência, à linguagem ou à organicidade é outro ponto focal da crítica hegeliana ao subjetivismo vazio. Na *Enciclopédia*, vemos que a necessidade do espírito não pode ser derivada tão somente dele enquanto mera interioridade irrelacionada, como na *Sprachfähigkeit* de Fichte, mas que, enquanto ele é o negativo da natureza, possui nesta a sua pressuposição (cf. W10, p. 17 ss.); e que então, à maneira de Herder mas atribuindo outro valor à razão, é a linguagem que realiza a passagem da natureza ao espiritual, a primeira mediação ou a própria introdução da mediação como elemento reflexivo básico (cf. *Ibid*, p. 80). Não que tudo seja, para Hegel, mediado pela linguagem, ou, ao menos, não exclusivamente. No entanto, a linguagem não se limita a designações, pois não existe pensamento (por trás de ações etc.) sem linguagem. Pode ser que a linguagem não opere, em uma imensidão de circunstâncias, a nível da representação, onde entra efetivamente o ato de fala; mas ela parece ser pressuposta pelo conceito, que tem em si um elemento linguístico no sentido amplo que pretendemos desenvolver a seguir. A linguagem não é, portanto, somente expressão do pensamento, mas antes a matéria deste, do que não se deriva que a linguagem seja igual ao pensamento, apenas que não há um sem o outro.

Por isso, podemos dizer com alguma confiança que a aliança filosófica de Hegel, no que concerne ao tema, está com Wilhelm von Humboldt, cuja concepção de linguagem é, felizmente, uma espécie de síntese da nossa “dicotomia pragmática”. Em primeiro lugar, consideremos sua relação com Fichte, colega do período que passou em Jena. Se é verdade que o jovem Humboldt foi profundamente influenciado pela obra de Herder⁴⁶,

constituição do mundo através do processo reflexivo. Cf. W13, p. 93: “A ironia encontrou seu profundo fundamento [...] na filosofia de *Fichte*, na medida em que os princípios dessa filosofia foram aplicados à arte. [...] No que se refere à dependência mais próxima de enunciados fichteanos com esta direção precisa da ironia, devemos neste contexto somente ressaltar o seguinte ponto: Fichte estabelece o Eu e, na verdade, o Eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento. Em segundo lugar, esse Eu é por causa disso completamente simples em si mesmo; por um lado, nele são negados toda particularidade, determinação e conteúdo – pois todas as coisas sucumbem nesta liberdade e unidade abstrata –; por outro lado, todo conteúdo que deve valer para o Eu somente é estabelecido e reconhecido através do Eu. O que é, somente é através de mim, e o que é através de mim posso do mesmo modo aniquilar novamente.”

⁴⁶ Cf. VESSEY, 2006, pp. 220-221: “Wulf Oesterreicher nota [...] que devemos olhar para Johann Gottfried Herder como a fonte fundamental das ideias de Humboldt. Se Oesterreicher estiver certo, dados os ataques virulentos de Fichte a Herder, seria surpreendente se Fichte tivesse exercido uma grande influência [no autor]. No entanto, tanto Sweet quanto Aarsleff argumentam veementemente contra a

e se a datação está correta⁴⁷, então devemos considerar que o artigo *Über Denken und Sprechen* (1795) foi escrito contra o ensaio de Fichte, como indicado por Giel e Mattson na edição das *Werke*⁴⁸, e constitui o primeiro escrito em que o autor se ocupa diretamente com o tema da linguagem. Curto, o texto é dividido em dezesseis proposições acerca da relação entre pensamento e linguagem que surgem a produção, ao longo de um percurso da consciência, de uma simultaneidade entre os dois. O pensamento é, para Humboldt, a união subjetivo-objetiva entre o interno da linguagem e aquilo a que ela se refere. A linguagem teria um papel duplo: permitiria o conhecimento e teria também a propriedade de expô-lo. Em outras palavras, uma língua *representaria* subjetivamente toda a nossa atividade espiritual, *produzindo* simultaneamente os objetos na medida em que se apresentam ao nosso pensamento:

A essência do pensamento consiste no refletir, i.e., na distinção daquele que pensa em relação à coisa pensada. Para refletir, o espírito precisa parar por um momento a sua actividade progressiva, apreender em termos de unidade o já representado e, deste modo, contrapô-lo a si próprio, enquanto objeto. (HUMBOLDT, 1986, p. 103)⁴⁹.

Mais do que isso, a dualidade produzida pela linguagem é, ao mesmo tempo, sua essência: o pressuposto da linguagem é sua dialogicidade, o fato de que ela apresenta pensamentos e os remete a um outro. Toda produção linguística traz em si essa marca, um exteriorizar da interioridade que, mais do que permitir a interiorização do Eu pelo outro e vice-versa, é capaz de colocar verdadeiramente o pensamento para o próprio Eu que pensa. “Colocar verdadeiramente” quer dizer que pensamentos só valem quando são expressados, que eles *são* somente quando são expressados, não antes ou depois,

sugestão de que Herder foi uma grande influência para Humboldt. Eles apontam que o nome de Herder aparece pouco nas notas e cartas de Humboldt. Para aumentar a confusão, Eduard Spranger e Ernst Cassirer argumentam que a dívida intelectual primária de Humboldt é para com Kant e Karl-Heinz Weimann argumenta contra a leitura de Kant, enfatizando, em vez disso, a dívida intelectual de Humboldt para com Locke.”

⁴⁷ Cf. Ibid, p. 221: “Aqueles que argumentam que as principais influências de Humboldt foram alemãs (Herder, Kant, Fichte) defendem a datação fornecida; aqueles que argumentam que as principais influências filosóficas de Humboldt vieram da França argumentam que o texto está mal datado. Aarsleff afirma que foi escrito por volta de 1800; Sweet concorda, mas por motivos diferentes. [...] Contra aqueles que datam o ensaio depois de 1795, deve-se apontar que o fato de o projeto linguístico de Humboldt ter tomado forma somente depois de 1800 não implica que ele não pudesse ter anotado dezesseis frases sobre seus pensamentos sobre a linguagem em 1795, talvez como resultado direto da leitura do ensaio de Fichte sobre a linguagem.”

⁴⁸ Cf. HUMBOLDT, W. *Werke in fünf Bänden, vol. 5*. Org. Andreas Flitner e Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 442.

⁴⁹ HUMBOLDT, W. Sobre pensamento e linguagem. Trad. José M. Justo, in: JUSTO, 1986. Referido a partir daqui como HUMBOLDT, 1986.

também quando não são efetivamente falados, pois a dialogia é a regra da linguagem em geral. Tal concepção indica uma consumação da forma no conteúdo da linguagem, dado que a simultaneidade objetivo-subjetiva por ela gerada em suas próprias representações seria signatária da simultaneidade objetivo-subjetiva produzida entre interlocutores que ocupam, alternadamente, o papel de Eu e outro. Assim, em *Über den Dualis* (1828), citado como referência por Hegel no §495 da *Enciclopédia*, Humboldt diz:

Mas há um dualismo imutável na natureza originária da linguagem, e a própria possibilidade de falar é condicionada pelo endereçamento e pela resposta. Até mesmo o pensar é essencialmente acompanhado por uma tendência à existência social, e o homem anseia, independentemente de todas as relações físicas e emocionais, pelo seu mero pensar por um Você correspondente ao Eu; o conceito apenas brilha para ele em sua especificidade e certeza de alcançar o reflexo de uma mente estrangeira. Produz-se libertando-se da massa móvel da representação e transformando-a em objeto em relação ao sujeito. Mas a objetividade parece ainda mais perfeita quando essa cisão não se dá apenas no sujeito, mas quando aquele que apresenta o pensamento vê realmente o pensamento fora de si, o que só é possível em outro ser que se apresenta e pensa como ele. Mas entre o poder do pensamento e o poder do pensamento não há outro mediador senão a linguagem. A palavra em si não é um objeto, ao contrário, comparada aos objetos, é algo subjetivo, mas deve tornar-se um objeto na mente daquele que pensa, ser gerada por ele e reagir a ele. [...] A palavra deve, portanto, adquirir essência, e expansão da linguagem, em quem ouve e responde. (HUMBOLDT, 1828, pp. 23-24)⁵⁰

Sobre o segundo ponto da nossa “dicotomia pragmática” entre as concepções de linguagem do neokantismo e do romantismo, a extensa correspondência entre Humboldt (ele mesmo um membro proeminente do chamado Romantismo de Berlim) e Schlegel serve de exemplo de uma maior proximidade para com este ponto de vista. No entanto, a discussão entre os autores tende a concentrar-se no estudo do sânscrito, ao passo que, comparando-se as publicações de ambos, Humboldt apresenta um interesse mais propriamente filosófico no tema (cf. PAULIN, 2016, pp. 518-519). Neste sentido, o fundador da Universidade de Berlim desenvolveria a disposição crítica, compartilhada com o Schlegel, de modo a torná-la uma verdadeira epistemologia. Como união destes âmbitos, o hermenêutico-gramatical e o filosófico, deve-se considerar o problema do relativismo linguístico, cujas origens filosóficas remontam à obra de Humboldt. Tal tese, que consiste na relação entre língua falada e cultura ou modo de pensar de um povo, apresenta-se desde cedo na filosofia de Hegel, mas é desenvolvida de maneira

⁵⁰ HUMBOLDT, W. *Über den Dualis*. Berlim: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1828. Referido a partir daqui como HUMBOLDT, 1828.

mais extensa quando encontra o interlocutor apropriado, nos dois artigos de 1827 sobre o Bhagavad-Gita que saem na *Jarbücher für wissenschaftlichen Kritik* em resposta ao “altamente reverenciado Sr. v. H.”. Para maior comodidade, disponibilizo uma tradução em anexo (cf. ANEXO, p. 170).

Cada artigo considera um dos textos de Humboldt, o segundo do qual é uma recepção da tradução de August Schlegel. Como resultado, os artigos de Hegel tratam da possibilidade de compreensão plena da filosofia indiana por parte dos europeus, para o que a diversidade linguística concorre, lidando com problemas de tradução apontados por Humboldt e desenvolvidos no segundo volume da *Indische Bibliothek*. Hegel chega a afirmar que a tradução dos termos em sânscrito por outros, em outra língua, especialmente no caso do latim escolhido por Schlegel, “colocam-nos em primeiro lugar numa forma europeia de ver as coisas, privam o conteúdo da sua coloração, tentam-nos com demasiada facilidade a compreender mal o significado peculiar” (GW 16, p. 27).

É certamente contrário à natureza da questão, diz Hegel,

demandar que um termo de um povo particular, que possui um temperamento e cultura [*Bildung*] contrários aos nossos, seja traduzido por um termo de nossa língua que corresponda àquele em toda a sua determinidade, se um termo não se refere diretamente a objetos sensíveis como sol, oceano, terra, rosa, etc., mas antes algo de sentido espiritual. Uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de um tal objeto, e, portanto, não aquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também outras representações. (Ibid, p. 33)

No entanto, “como é o espírito que todos os povos têm em comum, a diferença só pode significar a relação de um sentido de *noção genérica* e suas modificações” (Ibidem). Parece suficientemente explícito, a partir dessa problemática, a questão que a diversidade das línguas e culturas impõe ao pensamento do universal, portanto, a sua problemática epistemológica. Afinal, a aparência da diversidade é a sensibilidade, caracterizada como um conjunto de particulares costumeiramente opostos, na tradição filosófica derivada de Platão, ao universal inteligível. Porém, para Hegel, a diversidade linguística não é somente a diversidade de representações de uma ideia, dado que pertence ao pensamento o seu estranhamento na direção do sensível. Ele só é espírito no seu descobrir-se a si mesmo em sua alienação, no permanecer-junto-de-si-no-seu-outro. Assim, tudo o que se impele para a objetividade real está submetido ao princípio da particularização, de modo que o universal inclui o particular e apareceria apenas como uma série de particularidades organicamente engendradas que, de acordo com os princípios da dialética, são também contraditórias. Daí a tese de que diferentes povos

estariam em diferentes estágios da progressão [*Fortbildung*] do espírito, independentemente da progressão marcada historicamente. A língua é a particularização da linguagem; a cultura é a particularização do pensamento (cf. 2.1.1, 3.2). O espírito é a totalidade móvel dessas diversas expressões.

Do mesmo modo, ao afirmar a relação entre o modo de pensar particular de um povo e a língua deste, Humboldt não afirma uma fragmentação daquilo que poderíamos entender como espírito mundial, nem dissolve o caráter universal da linguagem em uma miríade incomunicável de línguas particulares. Trata-se de unir relativismo e universalismo em um só movimento: “Tão prodigiosa é a individualização dentro da uniformidade geral da língua”, de acordo com o autor, “que podemos dizer com igual acerto que a humanidade inteira possui uma única língua e que cada pessoa tem uma língua particular” (HUMBOLDT, 2006, p. 115)⁵¹. O ser humano pensa, sente e vive somente através da linguagem (cf. HUMBOLDT, 1963, p. 64)⁵². Por isso, “não se deve ver a língua como um mero produto morto”, como uma normatividade imposta de fora e limitante do pensamento a ela relacionado, “mas como um ato produtivo” (HUMBOLDT, 2006, p. 95).

Desse ato ou força produtiva é que advém as mudanças que culminam na diversidade linguística e na variação das línguas ao longo da história, e é esse impulso que opera na necessidade de trânsito de uma linguagem representativa (abstrata) para uma linguagem do conceito (concreta). Olvera afirma que o conceito humboldtiano de *Sprachkraft* como capacidade individual de modificar a linguagem influenciou “a possibilidade de extensão ou plasticidade” que Hegel enxerga tanto no âmbito social quanto na linguagem (cf. OLVERA, 2019, p. 20). Isso porque também o espírito, que despende permanentemente o esforço de capacitar o som articulado para a expressão do pensamento, só existe *como* atividade e *em* atividade: seu impulso uno e essente [*lebendig*] nunca pode ser direta e totalmente apreendido, mas deve antes ser mediado pelo particular, a saber, não se trata nunca de uma linguagem universalmente abstrata, mas esse universal se concretiza na língua e no pensamento.

A fala poderia, por isso, ser entendida como a própria linguagem, algo já antecipado pela dialogicidade do *Über den Dualis*: “no caos de palavras e regras dispersas que

⁵¹ HUMBOLDT, W. Forma das Línguas, in: *Humboldt: linguagem, literatura, Bildung*. Werner Heidermann, Markus J. Weininger (Org.) Trad. Karin Volobuef (edição bilingue). Florianópolis: UFSC, 2006, p. 115. Referido a partir daqui como HUMBOLDT, 2006.

⁵² HUMBOLDT, W. Über den Nationalcharakter der Sprachen. in: *Werke in fünf Bänden, Band III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Andreas Flitner e Klaus Giel (org). Stuttgart: Cotta, 1963, p. 64. Referido a partir daqui como HUMBOLDT, 1963.

costumamos denominar linguagem, somente temos à disposição aquilo que foi articulado isoladamente por atos de fala” (HUMBOLDT, 2006, p. 101). Para Hegel, também, o falar parece se estruturar como ato, o que intensifica a ideia de que a linguagem atuaria como mediação entre os âmbitos teórico e prático, bem como subjetivo e objetivo etc. (cf. W12, pp. 13-14). A linguagem pertence ao povo e tem suas mudanças marcadas historicamente pelo ato falante dos indivíduos que se comunicam, mas nisso está implicado o lógico, o processo espiritual cujo movimento atravessa toda a efetividade (cf. OLVERA, 2019, pp. 13, 19)⁵³.

1.3 Definição preliminar do problema da linguagem em Hegel e seus principais eixos

É importante notar que dois dos principais trabalhos em que Hegel se ocupa do problema da linguagem, ambos do período berlinense e indicativos do crescente interesse pelo tema que culminaria no segundo prefácio à sua *Ciência da Lógica* (cf. 2.3.2), são precisamente suas resenhas da obra de Hamann e da apreciação de Humboldt acerca da tradução de Schlegel do *Bhagavad-Gita*, ou seja, são trabalhos dialógicos. A filosofia de Hegel, longamente acusada de um idealismo “apartado da realidade” (especialmente depois de certas achincalhadas marxistas), colocava-se antes inteiramente nela, tendo nas suas limitações o impulso estruturador do sistema. Neste sentido, seria mais correto dizer que a sua filosofia colocava-se inteiramente na efetividade, realidade configurada racionalmente, outra formulação voltada à resolução do problema de um absoluto incognoscível ou meramente intuível, posto que separado das formas do entendimento, estas decisivamente marcadas, por sua vez, pela relação com o sensível. É *dentro* da filosofia que se localiza o sistema, e dentro, especialmente, da filosofia alemã, coisa que sua concepção particularizada de universalidade parece reforçar. Os artigos em questão, *Hamanns Schriften* (1828) e *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, von Wilhelm von Humboldt* (1827), são extensos exemplos do posicionamento de Hegel diante do movimento linguístico que pode ser observado na filosofia alemã daquele período.

É neste cerne que surgem as duas concepções de linguagem, mencionadas ao longo desse capítulo, que integrarão o movimento progressivo de desenvolvimento do

⁵³ GRANADOS, Z.O. Hegel: Metacritics, Philosophical Language, and Memory. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, vol. 58, nº 3, Set. 2019. Referido a partir daqui como OLVERA, 2019.

conceito: a linguagem da representação, marcada pela relação de espelhamento aceita como fundamento do saber do entendimento pela metafísica anterior e pela insipiente linguística do período, e a linguagem do conceito, que sabe que os dois âmbitos de tal espelhamento só podem ser um no outro e que só a consciência da sua correspondência enquanto unidade diferenciada poderia torná-la apta a exprimir o espiritual. Assim, o mesmo movimento que o espírito empreende ao longo da sua “jornada sistemática”, empreende-o também a linguagem, e necessariamente, dado que tal jornada está expressa linguisticamente, em palavras, em sentenças, em livros, em pensamentos.

A passagem de uma concepção linguística à outra corresponderia a uma terceira noção de linguagem, que engloba esse movimento como uma necessidade do conceito. Contra a imobilidade da filosofia crítica, Hegel destaca o caráter processual do conhecimento da verdade, que não encontra-se nem no começo, determinando de antemão o procedimento, nem no final, como resultado deste; a verdade está somente no desenvolvimento da ciência, ou melhor, no seu autodesenvolvimento rumo ao saber de que não há nada fora dele, mas somente um sistema de contradições internamente organizadas. Essa organização dialética depende, em alguns sentidos, da linguagem. Porque o conceito é o mesmo que sua efetividade, a aparência do exterior deve ser superada para que surja em seu lugar um conceito que se exterioriza, gerando-a na mesma medida em que interioriza aquela aparência como própria dele mesmo: a determinidade espiritual a ser desenvolvida rumo à efetivação do seu conceito é precisamente a sua determinidade de ser autorrevelação [*Sichoffenbarens*] (cf. W10, p. 12). A efetivação é a plena consumação entre conteúdo e forma.

Em suma, é na relação de mútua constituição entre sensibilidade e inteligibilidade, entre aparentemente externo e aparentemente interno, que o espírito chega à verdade da sua identidade, portanto, também na necessária exteriorização de tudo aquilo que parece interno, como, por exemplo, o pensamento: “só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da objetividade, do ser-distinto da nossa interioridade; é, na verdade, uma exterioridade tal que traz, ao mesmo tempo, a marca suprema da interioridade” (Ibid, p. 280). Este procedimento espiritual básico, que é o conduzir de uma noção abstrata de identidade derivada da adequação entre dois polos a uma noção concreta e dialética de autoprodução do saber da identidade pela diferença, depende fundamentalmente daquele problema, traduzir representação (signos) em conceituação (conceitos).

Como exemplo disso, podemos considerar as *enunciações* da verdade pelas figuras da consciência fenomenológica e o modo como sua expressão demonstra a inadequação do próprio conceito, que não veio sequer a saber-se conceito ainda e que não possui, portanto, a linguagem correta para exprimir-se, a qual só será atingida simultaneamente ao seu saber-de-si. Essa necessidade da linguagem como forma de suprassunção tanto do aparentemente interno, que é o pensamento, quanto do aparentemente externo, o objeto a ser representado no pensamento, se entendida como necessidade de ascender ao conceito e vinculada ao caráter expressivo que Hegel parece mobilizar contra a unilateralidade incondicionada, é o que entendo como sendo a linguisticidade da razão.

Se, então, Hegel concorda com Hamann quanto ao lugar da linguagem na superação de uma razão que somente aponta para a dialética mas permanece a meio caminho dela, não pode entendê-la como atuando imediatamente na resolução do problema. Pelo contrário, a importância da linguagem parece residir justamente na sua capacidade formidável de mediar as duas determinidades conceituais, a negatividade e a idealidade, o fazer-se-para-fora e o trazer-se-para-dentro. Neste sentido, o motivo por trás da inclusão da linguagem no sistema pertence à tradição de Hamann e Herder, mas seu tratamento depende do legado de Wilhelm von Humboldt.

Além disso, a demarcação da linguagem como um elemento da vida, em oposição ao além da experiência típico do entendimento de que ela se estruturaria como reflexo de categorias *a priori*, é uma característica importante de seu posicionamento no sistema de Hegel. Desde os textos de juventude, a vida aparece como elemento da identidade entre finito e infinito, a partir do quê se desenvolve igualmente a identidade entre ser e pensamento, ao fazer imergir o conceito em uma autorreferencialidade que só se torna preenchida e verdadeira quando acolhe o caráter construtivo da negatividade e da contradição. Como meio-termo deste processo, emerge o ser-aí [*Dasein*], categoria lógica ligada, em uma série de momentos, à ação da linguagem. Na *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, Hegel a estabelece como sendo o ser-aí do espírito (cf. GW 9, p. 351), cujo elemento puro é o puro conceituar, a pura forma do conceito; e, na filosofia do espírito, afirma que, através do pensamento, as palavras se tornam um ser-aí vivificante que é, ao mesmo tempo, absolutamente necessário ao próprio pensamento (cf. W10, p. 280). Para Hegel, ao mesmo tempo que uma mediação, a linguagem é a pura existência do espírito (cf. W20, p. 106), talvez porque sua existência seja um constante mediar a imediatez de seu início: “a linguagem é a morte do mundo sensível

em seu ser-aí imediato, o elevar-se a si mesma a um ser-aí que é um chamado que ressoa em todo ser representativo” (GW 10,1, p. 437).

O ser-aí é, como tal, a existência do ser, um momento deficitário do conceito *em si*, cuja “ulterior determinação (a forma do dialético) é um *passar para outra coisa*” (W8, p. 40). Se, enquanto forma lógica, o ser-aí é uma primeira mediação e unidade simples a ser superada, é importante lembrar que, embora o lógico e o espiritual se remetam mutuamente, eles constituem diferentes extratos: as formas lógicas do ser-aí e do vir-a-ser são mais ricas no âmbito do espírito, que joga com o lógico e com o natural, de modo que, ali, o ser-aí não representa somente uma reunião imediata do ser e do nada, mas antes uma reunião imediata dos polos sistemáticos. Decorre disso que não se pode simplesmente dizer, o racional (ou espiritual) é o linguístico, e permitir que um colapse no outro como a noite das vacas pardas. Não o fim, o ser-aí é um ponto de mediação para o ser rumo a uma unidade que, cindida, mantenha o diverso, unidade essa que é o próprio dialético. Assim, podemos lembrar da questão levantada na introdução a esta pesquisa, de que o lugar da linguagem na inteligência estaria ligado à representação somente na medida em que a retira desse referência a um outro exterior e a transforma em *ser-aí*, mediação do pensamento consigo mesmo.

Decorre, do que foi trabalhado neste capítulo, que a linguagem é considerada, à maneira de Herder, uma decorrência natural do desenvolvimento da razão que a permite e também expressa. Esta não se limita àquela, mas depende dela para sua plena realização: a unidade subjetivo-objetiva não pode ser atingida sem que esse processo se dê na efetividade, i.e., objeto e sujeito da cognição somente se dão um no outro por meio da relação dialógica mais ampla da fala como ato comunicativo. Por isso, enquanto visa à resolução do problema do incondicionado, é necessário que a linguagem, “do lado de cá da vida”, participe fundamentalmente do processo do entendimento: este não pode ser inefável⁵⁴, além das nossas possibilidades de cognição ou expressão, mas só se dá por meio da experiência, e, na verdade, de uma formulação específica de experiência que não esteja mais submetida à separação subjetivo-objetiva. Essa experiência pertence, conforme será explorado no próximo capítulo, aos âmbitos do *logos* (pela necessidade dialética de uma razão linguística) e da *Bildung* (como

⁵⁴ Mesmo entre os comentários que reforçam a ideia de uma linguisticidade da razão, não há unidade quanto a esse postulado. Por exemplo, Forster argumenta, como já mencionado na introdução, que há um “vai e volta” da formulação do problema da linguagem na filosofia de Hegel, que enfatizaria, em certos momentos, uma inefabilidade da verdade. Do meu ponto de vista, isso não ocorre. Um dos exemplos disso, para Forster, residiria em textos de Frankfurt. Mais sobre isso a seguir, em 2.1.3.

decorrência da ideia de um desenvolvimento progressivo da razão). Se aceitamos que há uma instância da operação linguística em Hegel que “envolve o todo” à maneira do *logos*, então a construção de um sistema da razão depende da construção de uma linguagem filosófica efetiva, o quer dizer o seu desdobramento e o seu pé fincado na efetividade.

A ideia de uma “codependência” entre razão e linguagem pode ser entendida como a unidade diferenciada delas que é o produto necessário de ambas, até porque só para termos exteriores um em relação ao outro [*Aussereinander*] é que pode-se falar em dependência no sentido temporal [*Nacheinander*], conforme o problema da invenção da linguagem pela razão. Consequentemente, a produção dessa unidade funciona como meta da razão e demonstra uma expressividade que é demandada pela própria determinidade dialética da ideia lógica, o que garante, em primeiro lugar, a ordenação da processualidade. Essa ordenação é o trabalho da razão e não se dá fora da linguagem; e talvez seja por isso que a compreensão habitual de linguagem retenha a ideia de uma relação exterior entre termos autônomos, dado que esta é a compreensão habitual, não-viva, rígida e dissecada de ordenação contra a qual Hegel se coloca. É claro, neste sentido, que nem toda expressividade remete à linguagem representativa, mas toda expressividade parece passar pela linguisticidade enquanto elemento espiritual da linguagem, ou seja, a linguisticidade seria a forma mais espiritual da expressividade.⁵⁵

⁵⁵ Sugiro o seguinte exemplo: por trás de toda obra de qualquer forma de arte está a determinidade de ser aparência *sensível* da *ideia*, o que corresponde à determinidade do espírito de configurar-se em efetividade. No entanto, são diferentes os graus de espiritualidade com que cada forma de arte realiza a idealidade. Deve-se considerar que, nessa escala, “a arte poética é a arte universal do espírito tornado livre em si mesmo e que não está preso ao material exterior e sensível para a sua realização, que se anuncia apenas no espaço e no tempo interiores das representações e sentimentos”. Isso porque “o som, o último material exterior da poesia, não é nela mais a própria sensação [*Empfindung*] que ressoa, mas um *signo* [*Zeichen*] por si sem significação e, na verdade, um signo da representação tornada concreta em si mesma, e não apenas da sensação indefinida”. “Por meio disso, o *som* torna-se *palavra* enquanto fonema em si mesmo articulado, cujo sentido é designar representações e pensamentos, [...] como o indivíduo autoconsciente que a partir de si mesmo une o espaço infinito da representação ao tempo do som”. Então “o autêntico elemento da exposição poética é a própria *representação* poética e o processo de intuição [*Veranschaulichung*] espiritual; na medida em que este elemento é comum a todas as Formas de arte, a poesia também atravessa todas e se desenvolve autonomamente nelas” (W13, pp. 122-123). Em suma, a arte, figura do absoluto que mais enfatiza a necessária exteriorização que o compõe, performa essa determinidade de muitas maneiras, dentre as quais a linguagem surge, enquanto elemento da poesia, como a mais espiritual. Nisso, ela torna-se, ao mesmo tempo em que é algo representativamente independente, um elemento comum a todas as outras formas de exteriorização do espiritual, a atividade de poetizar, diferença entre *Dichtung* e *Poesie*. De maneira análoga, haveria uma linguagem representativa em geral e uma linguisticidade que atravessa as outras formas da necessária expressividade espiritual, ainda que a linguagem representativa não seja mobilizada.

2. ANTES DA *ENCICLOPÉDIA* FILOSÓFICA: A LINGUAGEM ENTRE A REPRESENTAÇÃO E O CONCEITO

No capítulo anterior, tentei introduzir, a partir do lugar da linguagem na filosofia alemã à época de Hegel, de que maneira essa questão poderia ter sido relevante para ele. Agora, pretendo mostrar como isso de fato se dá e é observável desde o período da juventude, tanto a partir do problema metacrítico de uma razão “além da vida e da experiência” quanto a partir do relativismo linguístico.

Dos textos de Hegel, especialmente considerando-se os textos publicados em vida, o terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é considerado aquele que apresenta de modo mais elaborado o tema da linguagem. Esta é uma obra de maturidade, pensada como um esboço sistemático a ser desenvolvido nos cursos. Pertence-lhe, portanto, capturar aquela própria noção de desenvolvimento que coloca em movimento a filosofia de Hegel, o que significa, num nível mais prático, a aglutinação e refinação (especialmente por meio da ordenação) de muito do que Hegel produzira até então. Isso fica especialmente evidente na reformulação da *Ciência da Lógica*, que, como primeiro volume do compêndio, mereceu o nome de Pequena Lógica. A relação entre os âmbitos particulares da obra de Hegel e o modo como eles surgem na *Enciclopédia* fornece, portanto, a bem vinda intuição de que ela deveria ser pensada à luz do desenvolvimento da filosofia de Hegel e não como uma obra isolada.

Neste capítulo, pretendo indicar uma gênese histórica do problema da linguagem ao longo da filosofia de Hegel, dado que me parece haver uma relevante continuidade no seu modo de exposição que pode ser percebida como tendo sido “sintetizada”, depois, no trajeto do Espírito Subjetivo. Como o tempo e as ferramentas disponíveis obrigam à redução de um objetivo tão francamente megalomaniaco, busco recortar o tratamento deste tema antes da *Enciclopédia* da seguinte maneira:

(1) Primeiro, quero apresentar de maneira geral o contexto pré-fenomenológico de fundamentação da dialética hegeliana, considerando a passagem à sistematização e à efetividade que marca o trânsito de Frankfurt a Jena. Tomo como referência, principalmente, o desenvolvimento do conceito de *Bildung* como algo que diz respeito simultaneamente à cultura, num sentido mais “objetivo”, e à forma específica do desenvolvimento dialético que será definida por Moog (1986) como “movimento

especulativo em geral”⁵⁶. Esse conceito aparece fortemente ligado, na primeira acepção, à diversidade linguística; à segunda, menos frequentemente, sempre pela via da representação cristã. Isso é particularmente observável no Texto 58 (GW 2), que compõe um trecho da reconstrução que Nohl faz do *Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800). Neste texto, a linguagem é associada ao *logos*. Hegel coloca a problemática da possibilidade de expressão do infinito, bem como a necessidade de superação da unilateralidade da forma judicativa. Para melhor compreensão da relação entre *logos*, *Vernunft* e linguagem, acrescento uma análise etimológica do termo, bem como uma reconstrução da interpretação hegeliana do *logos* em Heráclito e Platão.

(2) Em segundo lugar, quero mostrar que a linguagem é o terreno em disputa quando Hegel apresenta sua concepção de especulativo no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Partindo do problema do juízo introduzido no Texto 58, o modo de expressão próprio à ciência filosófica é posto em questão e culmina em uma concepção de linguagem, de modo que a expressão linguística influencia o tipo de prova à qual é submetida a verdade de cada uma das figuras da consciência subsequentes. Isso culmina na longa discussão sobre linguagem no capítulo dedicado ao espírito como *Bildung*. Pode-se perceber que a *Bildung* funciona, aqui, como um momento unilateral do espírito (menos elevado do que o primeiro, na medida em que objetivo, de acordo com a acepção objetiva introduzida no momento pré-fenomenológico), mas como o momento unilateral que media o reconhecimento da identidade na diferença. A linguagem, concordantemente, funciona como o pôr para-si e a construção da objetividade por meio da qual se obtém não mais a verificação da verdade, mas o reconhecimento verdadeiro da individualidade como universalidade concreta. *Bildung* e linguagem estão conectados na mesma dicotomia em que se encontravam na seção anterior, como momento e como movimento rumo à efetividade.

(3) Por último, quero analisar brevemente os pressupostos linguísticos da *Ciência da Lógica*, onde linguagem e *Bildung* são termos pouco utilizados (embora o segundo seja consideravelmente frequente na forma do *gebildet*). Por outro lado, na medida em que o conceito lógico é identidade absoluta entre forma e conteúdo, sua exposição deve conter o caráter linguístico da proposição especulativa introduzida no prefácio à *Fenomenologia*. Concordantemente, Hegel analisará a forma do juízo e a elevará, por

⁵⁶ Cf. MOOG, W. Der Bildungsbegriff Hegels, in: *Hegels Theorie der Bildung*, vol. 2. Org. Jürgen-Eckardt Pleines. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1986, pp. 71-72. Referido a partir daqui como MOOG, 1986.

meio do entendimento da cópula como um terceiro termo significante, ao silogismo a que corresponde todo o movimento do racional, antes associado a uma *Bildung* especulativa. O segundo prefácio berlinense parece confirmar a extensão linguística do autodesenvolvimento lógico, estabelecendo uma correlação entre entendimento e linguagem representativa de modo que a passagem à razão implicaria em uma linguagem conceitual e no fato de que essa passagem se dá no interior da linguagem, na qual primeiro se dão as formas do pensamento. Aqui, o autor se remete novamente ao conceito de *logos* como o que possibilita/é essa passagem. Concluo com um breve recurso à interpretação trendelenburgiana das categorias Aristotélicas como categorias gramaticais da língua grega para reforçar a relação entre linguagem e categorias do pensamento, mais além da relação entre linguagem e categorias gramaticais do entendimento.

Meu objetivo é demonstrar a impressão de que, como Hegel de fato anuncia em uma série de momentos (os quais serão explicitados ao longo deste capítulo e do próximo), a tarefa da filosofia é transformar representações em conceitos, e que essa tarefa é indissociável da linguagem na qual se dá. Filosofar é, portanto, ao mesmo tempo, passar da linguagem da representação à linguagem do conceito, o que quer dizer passar, de um tratamento exterior e meramente formal dos termos que compõem a linguagem, à verdadeira consideração da linguagem como uma unidade diferenciada em relação à razão. A concepção de *logos* parece ser o exemplo mais relevante disso.

2.1 *Bildung* e *Logos* na dialética do jovem Hegel: exprimibilidade do universal como particularização

Se quisermos traçar uma linha cronológica, a primeira tematização mais concreta do tema da linguagem é comumente associada às formulações sistemáticas de Jena que precedem a *Fenomenologia*. A primeira versão de uma filosofia do espírito, desenvolvida na *Jenenser Realphilosophie* (1805/1806) ao lado da filosofia da natureza, já contém a ideia (igualmente clara na passagem do segundo volume da *Enciclopédia* ao terceiro, cf. 3.2) de que a transformação de uma na outra, isto é, a transformação do organismo em espírito passa pela aquisição da linguagem. A significação, o fato de que o homem deu nome às coisas (*die Sprache als die namengebende Kraft*), surge como primeiro trabalho da consciência, primeiro modo de dominação da natureza e, conseqüentemente, como primeiro ser-aí espiritual (cf. COOK, 1993, pp. 108, 111). A

nomeação transforma as coisas num algo-outro-do-que-é-em-si, tirando-as da mera existência objetiva de modo a estabelecerem uma relação com o Eu que as significa. Essa relação constitui, como veremos na *Fenomenologia* — e é importante lembrar que a segunda parte da *Realphilosophie* foi escrita de maneira concomitante à *Fenomenologia* —, uma espécie de “nova natureza” não-natural da consciência: a relação necessária do Eu diante da aparência do imediatamente externo implica em uma mediação, que é, neste caso, a atividade de atribuir significação. Neste sentido, pertence à consciência enquanto tal o interiorizar daquilo que lhe parece exterior e o exteriorizar desse processo, seja como representação, seja como conceito. Ela só é em relação a algo outro que também é ela, e caminha rumo ao saber disso.

No segundo volume da *Realphilosophie*, assim como nos *Jenaer Systementwürfe* (1804/1805), encontramos, ao lado da “gênese da razão pelo nomear”, o que parece ser a ligação mais antiga entre linguagem e pensamento estabelecida por Hegel: a inequívoca relação entre o espírito de um povo e sua língua (cf. GW 5, pp. 72-73; GW 6, p. 221). Assumindo a postura, não incomum naquele período e sistematizada a partir de Humboldt, de que as peculiaridades de uma dada língua correspondem às peculiaridades do grupo humano que a mobiliza, Hegel adere à discussão filosófica acerca da mútua constituição entre língua e cultura. Isso surge tanto como um dado quanto de maneira sutil, pois não há, até onde observei, uma discussão efetiva acerca de tal relação, mas tão somente sua afirmação, e geralmente como parte de um argumento do qual ela não constitui o essencial.

A ideia de *Bildung*, por sua vez, tem muitas vezes sua gênese atribuída ao período de Jena e aos mesmos textos nos quais a linguagem figura. É à *Bildung* que a linguagem aparece, em geral, relacionada: esta corresponde à educação ou formação contínua de um povo, da qual a língua aparece como expressão. As alterações linguísticas historicamente observáveis estão em ligação (não como decorrência e evidentemente não como causa, ou seja, não como antes-ou-depois) ao desenvolvimento social de um povo ao longo da história. Portanto, se encontramos, por um lado, uma gênese “especulativa” da linguagem que se poderia ligar ao aspecto subjetivo do espírito, encontramos, também, na ideia de sociedade civil, uma gênese “objetiva” da sua relevância. Ocorre que, na medida em que *Bildung* não é algo objetivo, uma cultura em si, mas antes se remete ao processo pelo qual a relação entre indivíduo (singular) e cultura (universal) constitui, eternamente, nunca de maneira final, a cultura de um povo

(daí as alterações historicamente observáveis)⁵⁷, ela é um exemplo da dialeticidade sob a qual todo conceito hegeliano deve ser considerado, também aquele de “linguagem”.

Partindo desse princípio, a significação linguística é um processo reflexivo por meio do qual ocorre o estranhamento da coisa e a introdução da subjetividade naquele objeto. Não existiria, portanto, uma imensidão de signos justapostos em *referência* a coisas, mas a significação seria a criação da coisa como ela é para o pensamento, que é, em última instância, o ser efetivo dessa mesma coisa. Não se trata de um mero representar que tira a coisa de si e a coloca para nós, embora o representar seja, de fato, um momento dela, pois há um retorno necessário do representar à coisa; mas à coisa modificada. Ela é modificada pelo saber de que não era, antes, algo pronto aguardando apreensão, mas que foi construída naquele processo em que veio-a-ser em si e para si, e é, nessa modificação, conceito. Esse movimento de permanência em si no seu ser outro, que a linguagem realiza, será o mesmo para todo o processo de consumação do conceito, até nos pontos em que a linguagem representativa não opera.

⁵⁷ Cf. MENDELSSOHN, M. Über die Frage: was heisst aufklären?, in: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Org. Ehrhard Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam, 2004; HEIDERMANN, W. Apresentação, in: *Humboldt: linguagem, literatura, Bildung*. Org. Werner Heidermann, Markus J. Weininger. Florianópolis: EdUFSC, 2006; SCHLEGEL, F. Philosophische Lehrjahre II. Fragmente zur Philosophie, in: *Kritische Ausgabe seiner Werke, vol. 18*. Paderborn: Schöningh, 1975. Da palavra do alto alemão *bildinge*, *Bildung* possui uma acepção próxima do latim *imago* (em alemão, também, *Bild*; imagem), referindo-se especialmente às formas e formações naturais ou a figuras físicas. No entanto, conforme o termo se desenvolve, *Bildung* passa a se referir a uma ideia *figurativa*, um “formar-se à *imagem* de” ou *Zum-Bilde-Machen*. Esse novo significado do termo é que será disseminado junto à onda humanista da Revolução Francesa, em chave tanto teórica quanto prática. Em 1784, Mendelssohn diria que “as palavras *Aufklärung*, *Kultur* e *Bildung* são recém chegadas ao alemão” (MENDELSSOHN, 2004, p. 1) e então desconhecidas afora contextos literários. As fronteiras que a língua traça entre um termo e outro ainda são borradas, resultado de uma imbricação entre estes conceitos (cf. Ibid, pp. 2-3). Foram principalmente Lessing, Klopstock (primeiro a empregar o termo num contexto educacional), Tieck, Kant, Schiller e Goethe os responsáveis pela introdução da *Bildung* no vocabulário alemão da época, bem como pela consolidação do seu sentido técnico enquanto “ideia do aperfeiçoamento tanto do indivíduo quanto do seu ambiente social, cultural e universal”, coisa que implica, ao mesmo tempo, “compromisso ético com estes valores e a dedicação à sua preservação e divulgação” (HEIDERMANN, 2006, p. XIII). A *Bildung* aparece na filosofia alemã como uma relação necessária entre dois polos, o indivíduo e a sociedade: o primeiro se forma no ínterim daquela, e esta se constitui como resultado da própria interação, isto é, o indivíduo participa na construção da sociedade. Isso implica em um trânsito constante entre particular e universal que não pode nunca se resolver por meio da aniquilação de sua dicotomia, o que talvez possa explicar a variedade de sentidos atribuídos a *Bildung* e sua aproximação com *Kultur* e *Aufklärung*. A questão da língua própria está ligada fortemente ao problema da *Bildung* (cf. 3.4), conforme ao problema da construção de uma “literatura nacional” como parte do desenvolvimento cultural “necessário” de um povo cultivado [*gebildet*]. A esse respeito, pode-se citar *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1795), de Goethe, “uma das grandes tendências da modernidade”, ao lado da Doutrina das Ciências de Fichte e da própria Revolução Francesa, de acordo com o fragmento A216 de Friedrich Schlegel (cf. SCHLEGEL, 1975, p. 85). O romance apresenta a formação como um balanço dialético entre atividade e passividade, interioridade e exterioridade, de modo que nenhuma formação meramente teórica ou prática poderia ser completa. O indivíduo existe num mundo e deve fazer-se nesse mundo, que se encontra tão inacabado quanto o indivíduo não nasce concluído.

Por isso, linguagem e pensamento serão entendidos como termos universais dos quais língua e cultura são particulares. Em uma lógica dialética, a particularização é a regra de efetivação do universal, dado que o “puro” deve configurar-se como sensibilidade e esta deve descobrir-se racional. Com a passagem da consciência que confronta a natureza à consciência que confronta outras consciências no âmbito social, tais particularidades aparecem como povos e línguas. No entanto, na mesma medida em que é este âmbito social mesmo, *Bildung* designa também o movimento de formação pela qual ele vem a ser. Agora, em que medida pode-se supor o mesmo da linguagem?

A primeira designação de *Bildung* como movimento especulativo de síntese dialética não concerne diretamente sua acepção cultural. Ela ocorre antes de Jena, no período pouco explorado que Hegel passou em Frankfurt. Assim, a ideia de que há uma “passagem à *Bildung*” como passagem da filosofia frankfurtiana à jenaense funciona somente no sentido da sistematização do movimento de particularização como uma produção da universalidade concreta, coisa que constitui a meta de todo o desenvolvimento espiritual.⁵⁸ Mas o conceito não foi introduzido em Jena e tampouco está exclusivamente ligado ao espírito objetivo. Essa associação vem do desenvolvimento de preocupações teológicas em formulações científicas ou, em outras palavras, da transformação do que há de essencial para o autor no espírito do cristianismo em uma lei natural de desenvolvimento da unidade indiferenciada para a diferenciada, movimento necessário a ser percorrido por dois polos intrarrelacionados na superação da aparência de oposição entre eles. Isso também é *Bildung* e também aqui a linguagem figura em estreita proximidade com ela, alcançando um lugar especialmente relevante sob a égide do verbo evangélico, *logos*. Por isso, se considerássemos o problema da linguagem em Hegel somente a partir da sua primeira menção explícita nos textos de Jena, perderíamos de vista associações que remetem ao seu lugar “de fundo” no sistema, mitigando a possibilidade de compreender a filosofia de Hegel como uma filosofia da expressividade por excelência.

⁵⁸ Para uma visão ampla do tema da *Bildung* no desenvolvimento da filosofia de Hegel, cf. MOOG, pp. 71-82. Além dos fragmentos de Frankfurt, a análise da importância da *Bildung* no período pré-fenomenológico de estruturação do sistema compreende os fragmentos sistemáticos, onde a *unendliche Leben* frankfurtiana ganhará o estatuto de *Geist*; o *Differenzschrift*, que coloca o absoluto como processo dialético de *autoformação* [*Sich-Bilden*] e completa a identidade entre finito e infinito que estava sendo pensada em Frankfurt; e o *System der Sittlichkeit*, no qual a *Bildung* constrói a autonomia dos conceitos e dos indivíduos, emergindo aí em sua tarefa social e ética.

2.1.1 *Bildung* como forma da dialética e *Bildung* pela linguagem

O período de Frankfurt é frequentemente compreendido como um momento de fundamentação do conceito hegeliano de dialética. Neste sentido, haveria uma transformação das questões de cunho mais propriamente teológico, derivadas da formação em Tübingen, de tal modo que a estrutura pela qual se “resolvem” dicotomias próprias da representação cristã torna-se a estrutura especulativa básica de um sistema. Uma orientação ao movimento dialético de síntese como “modelo resolutivo” decorre, em parte, da influência explícita do neoplatonismo gnóstico, o que fica evidente nas análises hegelianas da hermenêutica bíblica. Mas tal movimento, empregado mais famosamente na conciliação de uma unidade entre humano e divino por meio da figura de Jesus⁵⁹, procede a uma série de outras dicotomias a partir da formulação da identidade entre ser e pensamento. Assim, textos dispersos tornam-se, ao fim deste período, *Systemfragment* (1800), na medida em que o autor percebe a necessidade de articulá-los “em direção à ciência”: “o ideal de minha juventude teve de tomar a forma de reflexão, transformar-se, ao mesmo tempo, em sistema” (Br 1, p. 59).

Se podemos considerar aqui algo como o processo de formação do sistema hegeliano, é importante lembrar que a ideia de *Bildung* surge, antes do sistema, como uma primeira proposta de ordenação do processo de síntese dialética. No período frankfurtiano, Hegel trabalha com uma certa filosofia-religião cujo conceito fundamental é o amor.⁶⁰ No fragmento conhecido como *Die Liebe* (Nohl), Text 49 (GW 2), ou ainda *Fragment über das Wesen der Liebe*, o amor surge como uma possibilidade

⁵⁹ Ao colocar-se como filho de Deus, Jesus não está em relação exterior para com este, “mas como relação viva entre vivos, como a própria vida; apenas modificações da mesma vida, não oposição de essência, não uma maioria de substantividades absolutas” (Nohl, p. 308; GW 2, p. 257).

⁶⁰ A filosofia-religião corresponde à primeira concepção de espírito como atrelado à representação cristã de espírito, acerca da qual deve-se destacar a exteriorização ou o tornar-se objetivo implicado pela geração do filho, que, sendo feito da mesma essência do pai, só é um ser-outro em relação a ele na medida em que descobre-se mera particularização, retornando, nisso, a si como ser-preenchido. Sobre isso, cf. JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016, p. 80: “Mesmo com base na edição histórico-crítica, o desenvolvimento da nova terminologia de Hegel nem sempre pode ser rastreado com a certeza necessária, uma vez que Hegel posteriormente complementou seus escritos várias vezes. Já nos primeiros meses em Frankfurt, ele parece ter introduzido o conceito de amor - como uma união de natureza e liberdade, de sujeito e objeto - como um conceito fundamental da religião-filosofia: “A religião é uma com o amor.” (GW 2, p. 97) Por outro lado, a religião não é mera unidade com o objeto; a relação religiosa precisa ser objetivada. [...] Essa diferenciação entre amor e religião caracteriza a interpretação de Hegel da Ceia do Senhor: [...] “O amor ainda não é religião, então esta refeição também não é um ato religioso real; pois somente uma união de amor objetivada pela imaginação pode ser objeto de adoração religiosa” (GW 2, p. 232). Hegel repete o mesmo pensamento em um contexto diferente: ‘Este amor é um espírito divino, mas ainda não é uma religião; para que o fosse, deveria apresentar-se ao mesmo tempo de forma objetiva; ele, um sentimento, um subjetivo, deveria fundir-se com o que era apresentado, com o geral, e assim ganhar a forma de um ser adorável e digno.’ (GW 2, p. 302).” O amor corresponde, então, também a uma primeira formulação de exprimibilidade, idealidade, extrusão etc.

de resolução do problema da subjetividade incondicionada, com vistas especialmente a Fichte: “nada é incondicionado, nada traz em si a raiz de seu ser, cada qual é apenas relativamente necessário; um é-para-o-outro e, portanto, também para-si-mesmo tão somente através de um poder estranho” (GW 2, p. 85). O problema de usar a autoconsciência como princípio da filosofia é que a autoconsciência é condicionada exteriormente nessa separação. Esse poder estranho, o amor, tem o sentido de uma relação fundamental entre amantes, do ser-para-o-outro como princípio interno de união. Hegel argumenta, por isso, que a unidade dialética produzida pelo amor é mais completa do que aquela que se dá na razão e no entendimento, que é uma síntese formadora ou criadora calcada na força da imaginação. A razão e o entendimento têm como atividade primordial a separação, o dividir e o tirar de si, algo demonstrado, por exemplo, pela primeira atividade significativa da consciência; o amor, por sua vez, une. No amor, diz Hegel, “encontra-se a própria vida como um duplo de si mesma, e unidade dela; a vida completou o círculo e chegou, da unidade não-desenvolvida, por meio da *Bildung*, à sua unidade consumada” (Ibidem). Acima de tudo, este amor, na medida em que é também o fundamento da doutrina de Cristo, é exemplar da relação entre a representação do espírito cristão e as primeiras formulações hegelianas do conceito de espírito vivo, terminologia de emprego bastante significativo.

A vida tem o sentido de um processo dialético-metafísico geral: como consta na *Enciclopédia*, a vida é um vir-a-ser, mas seu conceito não se esgota nisso (cf. W8, p. 193). Não se trata somente de algo especulativo ou de um crescimento orgânico, uma lei natural de desenvolvimento da unidade indiferenciada para a diferenciada, mas antes de uma *Lebensmetaphysik* que corresponde à ideia de efetividade. A formação é o processo dialético empreendido necessariamente pela vida, cuja identidade com a morte, ou ainda a identidade entre ser e não-ser, pertence aos primeiros problemas filosóficos de que trata nosso autor. Tal problema retorna, na *Ciência da Lógica*, por meio do puro ser como aquilo com que deve ser feito o começo da ciência. Assim, por meio dela mesma, a vida se diferencia da unidade subdesenvolvida, aliena-se ao se elevar à esfera da reflexão, do universal, e preenche aquele movimento. A unidade não desenvolvida é confrontada com a possibilidade da reflexão, da separação (“o amor se irrita com o ainda separado, com uma propriedade; essa irritação do amor com a individualidade é o pudor”), e a reflexão produz cada vez mais opostos até que a antítese seja superada pela síntese, até que “o amor abole a reflexão na total ausência de objeto” (GW 2, p. 86). Amor, bem como vida, ser etc. são termos usados para cunhar a síntese processual da

finitude e da infinitude (cf. ROTENSTREICH, 1954, p. 34)⁶¹. Desta maneira, a *Bildung*, entendida enquanto processo de unificação da vida, representa um vir-a-ser metafísico comparável à passagem aristotélica da potencialidade à atualidade.

Se retraçamos a conceituação de *Bildung* na passagem do jovem Hegel ao sistema, percebemos que ela ascende à exterioridade como cultura ou antes formação cultural, que é, por definição, a imbricação da atividade singular que constitui a realidade e o trabalho da realidade na constituição do singular, “cada um é uma parte, mas ao mesmo tempo o todo”. Afinal, “só é verdade para objetos mortos que o todo é diferente das partes; no vivo, ao contrário, a parte é tão única quanto o todo”, também no indivíduo (GW 2, p. 258). A ideia de *Bildung* estaria incompleta, portanto, se permanecesse abstrata (isto é, unilateral e finita) e não se impelisse à objetivação (ou efetivasse, na medida em que isso corresponde a uma circularidade dos polos em mútua constituição) como um mundo que, enquanto é *Bildung* (cultura), vem-a-ser pelo movimento de *Bildung* (formação) que lhe corresponde. Não existe, portanto, uma essência pura “por trás” do real, sob risco dessa realidade ser somente um dos lados de uma relação e não a totalidade dela, para o que a solução é que o real está sempre em constituição e só assim é realidade efetiva [*Wirklichkeit*].

Isso é reforçado também em oposição à concepção iluminista de *Bildung*, pautada na permanência unilateral ou no foco “fútil e em si impossível” em formar uma eticidade peculiar a cada indivíduo (GW 4, p. 469), ou seja, no subjetivismo exacerbado que ele critica na filosofia do iluminismo em geral, na mera adequação do ser humano à pura praticalidade. O iluminismo tem como objeto aquilo que é útil e o que é incognoscível (cf. W3, p. 354), não o mais elevado conceito do mundo da vida. Como veremos na *Fenomenologia*, a *Bildung* constitui também um momento de mediação na formação espiritual rumo ao absoluto, contendo uma ampla discussão sobre a linguagem (cf. 3.2.3). Neste sentido, parece possível afirmar que o tratamento hegeliano da linguagem segue, naquele período, a mesma direção rumo à sistematização científica empreendida pela via da *Bildung*, talvez até mesmo que todo elemento da “forma básica” da dialética (cf. GW 2, p. 48) é impulsionado à determinação. Daí o estabelecimento de uma gênese linguística da diferenciação por meio da significação, do processo sintético-negativo que é o próprio racional, que é o real, que é o racional etc. circularmente.

⁶¹ ROTENSTREICH, N. Hegel's Image of Judaism. *Jewish Social Studies*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1953), pp. 33-52. Referido a partir daqui como ROTENSTREICH, 1953.

Além disso, o interesse de Hegel pelo relativismo linguístico introduz o problema de que a língua de um povo “limita”, num certo sentido, o “grau” de autoconsciência espiritual. Isso, por sua vez, insere-se no pano de fundo de uma linguagem que, na forma da universalidade, encontra-se num grau de abstração semelhante àquele da “pura forma”, que é, de acordo com as definições de Hegel, também o puro conteúdo: a língua está para o pensamento de um povo como a linguagem está para o puro pensamento, e a *Bildung* é o movimento pelo qual língua/linguagem e pensamento/cultura constroem-se mutuamente. Esse movimento necessário entre universal e particular é mediado pelos Si singulares que se formam no mundo social que eles próprios formam simultaneamente, no qual a linguagem, no caso, a língua, é o modo particular de formação daqueles Si.

O problema da diversidade linguística aparece unido ao problema de uma linguisticidade inerente à razão por meio do tratamento hegeliano do *logos*, onde o movimento de síntese dialética surge como princípio. Os escritos teológicos de juventude têm sido estudados, nos últimos anos, como um fecundo ponto de gestação do conceito dialético de Hegel. Deve-se notar que o autor demonstra uma profunda preocupação etimológica com o grego clássico e o grego bíblico, trabalhando continuamente na exegese evangélica e afirmando o pertencimento profundo do sentido de um termo ao espírito do seu povo e da sua época (cf. *Ibid*, p. 134 ss.). De maneira mais evidente, de acordo com alguns comentadores, o problema da relação entre linguagem e pensamento surge como uma forma de explicar a não-aceitação de Jesus entre os judeus, tópico que já estava implícito em *Das Leben Jesu* (1795) e é trazido para o centro dos fragmentos posteriores (cf. COOK, 1993, p. 121). Com cada indivíduo separado essencialmente do seu Deus, estabelecendo com ele uma relação exterior de servidão, o judaísmo cultivaria uma língua e cultura marcadas pela não-liberdade, sendo eles incapazes, portanto, de compreenderem a si mesmos como espírito.

Assim, um exemplo relevante da relação entre linguagem e pensamento e do seu modo de aparecer necessariamente particularizado como língua e cultura, bem como uma descrição formidável do caráter linguístico do espírito (tanto nas linhas da expressão como sua determinidade quanto na especificidade desse modo de expressão) aparece no ensaio *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, abreviado a partir daqui como GCS. Deve-se considerar com cuidado este texto, reconstruído por Nohl a partir de fragmentos e nomeado pelo mesmo em alusão ao *Vom Geist des Christentums* da quarta coleção dos escritos cristãos de Herder, com a clara intenção de estabelecer uma relação entre as duas concepções de espírito (cf. JAESCHKE, 2016, p. 77). O

ensaio organizado por Nohl é composto por vinte fragmentos de cuja ordem planejada Hegel não deu qualquer indicação, e que, por isso, são reproduzidos de maneira mais fiel na GW 2. No entanto, embora tal reconstrução não possa ser tomada como um exemplo legítimo da concepção hegeliana do espírito destes povos e da passagem de um a outro, ela possui o mérito de aglutinar, de maneira interessante, as diferentes observações de Hegel acerca da linguagem operante em cada uma dessas formações culturais.

Nohl se aproveita do fato de que a língua judaica exprime-se objetivamente como decorrência da relação entre singular e universal presente na concepção religiosa daquele povo e, conseqüentemente, em sua cultura e modo de pensar, para opô-la diretamente à linguagem evangélica, que, devido ao conceito cristão da particularização do universal por meio do fazer-se carne (filho) do verbo (pai), possui tanto uma linguagem mais universal quanto um modo de vida mais elevado. Esse ponto especificamente já aparece no recorte do Texto 58 da GW 2, correspondente aos excertos *Das Sprechen vom Göttlichen* e *Der Logos* do GCS, que começa com uma análise da língua judaica e procede à análise do Evangelho de João. Isso é corroborado, na edição Nohl, por fragmentos que reforçam a baixeza ou elevação desses povos, bem como ligam o pensamento à linguagem, mas aquilo que o Texto 58 expõe em si, que é o relativismo linguístico e a supremacia da linguagem empregada para a expressão do espiritual, está inteiramente contido nele, não dependendo daquilo que foi agregado para formar o GCS. Neste sentido, pretendo acompanhar o trajeto da edição Nohl, comparando-a com a reprodução mais fragmentária, porém autêntica, do Texto 58.

A partir da comparação entre a filosofia grega, a religião judaica e o cristianismo, Hegel trabalha rumo a uma reinterpretação da vida e da mensagem de Jesus. Em fragmentos correspondentes aos primeiros momentos do GCS, o autor abandona a moralidade rigorosa de influência kantiana que caracterizara seu *Das Leben Jesu* em prol do ideal grego de uma religião viva, ao qual pretende associar o espírito do cristianismo, após uma série de esforços para conciliar a concepção platônica-aristotélica de pensamento [φρόνησις]⁶² com a *Vernunft* (cf. HARRIS, 2002, pp. 194, 206)⁶³. Essa resolução, até onde fui capaz de entender, é a síntese destes conceitos naquele de *logos*: uma razão da qual o individual participa, pois, na medida em que ela é

⁶² Pensamento como ação de pensar processual. Mais sobre isso em 2.3.3.

⁶³ HARRIS, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Referido a partir daqui como HARRIS, 2002.

expressiva, possui a singularidade como elemento constituinte e modo de exteriorização, o que é, ao mesmo tempo, a realização da sua liberdade. Hegel prefere, concordantemente, a expressão “ser vivo” à kantiana “ser racional”, “vida” em lugar de “autoconsciência” (cf. Ibid, p. 383) etc., definindo-a como elemento da infinita multiplicidade e absoluta oposição.

A questão, então, é que a grande oposição entre finito e infinito, legada em seu caráter representativo pelo cristianismo, tem que ser resolvida de modo a possibilitar a mútua constituição dos polos em jogo, movimento que se repete na resolução das dicotomias signatárias dessa uma oposição originária justamente por estar ela na base da razão que realiza tal operação. Assim, se a relação entre linguagem e *Bildung* está dada, do ponto de vista da sensibilidade, pelo processo de conceituação linguística que marca o surgimento do Eu (e da racionalidade como relação significante entre Eu e mundo), do ponto de vista especulativo, a fundamentação da reflexão se assenta por sobre o *logos*.

Com vistas à apreciação do caráter linguístico do *logos* grego e evangélico que é atribuído por Hegel à razão, ao seu próprio *logos*, é interessante começar com um percurso pela história do uso filosófico do termo, para o qual pretendo utilizar principalmente os cursos sobre a história da filosofia ministrados posteriormente por nosso autor. A ideia é que, a partir de como Hegel compreendia o lugar do *logos* nas filosofias de Heráclito e Platão, perceberemos que seu caráter de exprimibilidade está notavelmente ligado à linguisticidade, aspecto que se manifesta também na conceituação que Hegel faz da *Vernunft* por meio do *logos*.

2.1.2 Do *logos* grego ao *logos* de João: *die bleibende Idee* como o caráter dialógico e dialético da razão

O verbo *légein*, de que deriva *logos*, teria originalmente um sentido mais próprio do ato de recolher, de colher, uma origem não de pouca importância se considerada a base agrícola das sociedades gregas. No entanto, embora a etimologia mantenha seu aspecto originário da partilha ou proporção da colheita, de cujo *ratio* descende, em parte, nossa concepção de razão moderna, a palavra *logos* adquire, com o desenvolvimento da língua, significados mais propriamente vinculados à expressão, entre eles palavra, fala ou pensamento, contabilizando-se aí também o sentido específico de discussão filosófica. O *logos* significaria, majoritariamente, “tudo aquilo que pode ser *dito*” (cf.

GUTHRIE, 1962, p. 420)⁶⁴, enfatizando-se o processo por meio do qual dá-se a conhecer algo, isto é, o modo pelo qual algo se presentifica.⁶⁵ De acordo com Boeder, uma pista para a diversidade de significados da palavra estaria em seu radical aoristo, *leg*, em que permanece ativa uma outra raiz da palavra, ligada ao “jazer” [*liegen*], desaparecida do nosso tronco comum (cf. BOEDER, 1959, p. 83). Enquanto a expressão é algo dinâmico, essa outra acepção indicaria, ao contrário, repouso; Boeder sugere uma conexão através do processo de recolher, do que jaz em lugar adequado até sua coleta:

O colher separa o que pertence em comunhão daquilo que é diferente, recolhe um após o outro de sua dispersão, dá aos muitos um lugar comum e, portanto, também uma presença comum. [...] Nessa reunião, os muitos não são privados de sua diversidade; permanecem diferentes um do outro, seja no sentido de membros ou partes ou pedaços ou mesmo apenas números. (Ibid, p. 84)

Neste sentido, a própria palavra *logos* contém em si uma diferença, permanece junto de si nessa diferença, em termos tipicamente hegelianos. Através de uma tal análise é possível perceber que a semelhança entre essas acepções contraditórias, a atividade da colheita e a passividade do que jaz, “já foi audível para os próprios gregos, ou tornou-se audível por meio de uma consciência crescente da palavra e dos seus possíveis ecos” (Ibidem). Em outras palavras, os gregos antigos, para quem a linguagem não se tratava de uma habilidade humana mas sim de um aspecto fundamental do mundo, passam por um processo de pensar e construir a sua própria língua que corresponde histórica e conceitualmente ao surgimento da filosofia, marcando a transição de um modelo numênico de linguagem para um representativo.⁶⁶ É importante, neste sentido, lembrar

⁶⁴ GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy vol. 1: The earlier presocratics and the pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Referido a partir daqui como GUTHRIE, 1962.

⁶⁵ Cf. também BOEDER, H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 4, 1959, p. 85: “O λέγειν permite — como qualquer outro dito — que alguém saiba alguma coisa; mas é peculiar a esta palavra que ela própria enfatize o procedimento do que se diz e deixa saber, ou seja, a presentificação de algo: o todo de um conhecimento é desdobrado numa travessia pelos seus pormenores.” Referido a partir daqui como BOEDER, 1959.

⁶⁶ Cf. TORRANO, J.A.A. O mundo como Função das Musas, in: HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981, p. 17: “Na Grécia, entre os séculos VII e VI, poetas líricos e pensadores colaboram inicialmente na grande tarefa de elaborar uma linguagem abstrato-conceitual e apta como instrumento de análise tanto do cosmos como da realidade humana”. As diferenças entre os significados de *logos* no grego homérico e no grego clássico são também ponto de partida na abordagem de Boeder citada acima: “Se consideramos a variedade de palavras empregadas por Homero para os vários aspectos da “fala”, então é surpreendente que desde a *Iliada* λέγειν também tenha sido incluída cada vez mais na *verba dicendi*, finalmente assumindo uma posição dominante entre eles” (pp. 84-85). Uma tomada de consciência da língua grega parece particularmente bem expressa na obra de Platão. No diálogo *Íon*, como nas produções homéricas, trata-se também de colocar a força da palavra na atividade das musas, convencendo o rapsodo do estado báquico de “possessão” em que se encontra o aedo quando, formularmente, invoca as filhas da memória a cantarem

que *logos* foi uma palavra de uso comum, sendo por isso empregada, com significados distintos, nos mesmos textos e pelos mesmos autores.

Dos filósofos que compõem o cânone dessa gênese grega da filosofia, Heráclito de Éfeso é o mais antigo a empregar o termo. Em alguns contextos, ele o utiliza como o faria qualquer outro jônio, sendo os fragmentos 1 e 72 aqueles que mais evidenciam um sentido especializado. Esses fragmentos falam que, “deste *logos* sendo sempre”, ou sendo o *logos* infinito, “os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido”. *Logos* se refere, então, a algo que se ouve, algo que é dito. Ele é também aquilo que é comum a todos (κοινόν), inteligência ou razão, e pode se referir àquilo que regula todos os eventos, uma espécie de lei universal, algo com uma existência independente daquele que lhe dá expressão verbal. O *logos* é, portanto, algo como o próprio pensamento, e deve-se lembrar da advertência de que, para os gregos, a noção de pensar apresentava-se comumente como o ato de falar consigo mesmo, de ponderar, separando positivo do negativo, de *dialogar*, adquirindo *logos* também este significado (cf. GUTHRIE, 1962, p. 419).

Para Hegel, é em Heráclito que se encontra pela primeira vez a ideia filosófica em sua forma especulativa, acrescentando ele que “não existe frase de Heráclito que eu não tenha integrado em minha lógica” (W18, p. 320). Seu princípio consistiria na unidade dos opostos e, na verdade, dos universalmente opostos. Através dele, interpreta o autor, a verdade do ser estaria no seu devir, no movimento, de modo que a transitoriedade seria a característica fundamental do mundo, conforme expresso na célebre máxima de que ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio. O verdadeiro seria, portanto, o processo por meio do qual o um é compreendido como a harmonia entre os distoantes, já que “o simples, a repetição de um único som, não é harmonia” (Ibid, p. 327). O “um” que decorre dessa oposição, a verdade da identidade do ser e do não-ser, do um e do

através dele. O homem homérico seria interpelado pelo mundo, as coisas eram para ele sujeito de locução: tudo era dotado de linguagem. Nessa perspectiva, a linguagem seria um aspecto fundamental do mundo grego clássico, ao qual Íon se devota; já Sócrates representaria um entendimento filosófico da linguagem, algo que fica ainda mais claro na discussão sobre a origem dos nomes realizada no *Crátilo*, primeiro documento do que se pode considerar filosofia da linguagem europeia. Cf. também LEBRUN, 2000, p. 372. Para o autor, a “assimilação mágica” da revelação da coisa no nome, defendida por Crátilo, era a última resistência ao modelo representativo da linguagem que, uma vez estabelecido, ditaria os rumos de toda a filosofia posterior. Cf. SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Snell fala de de uma extrapolação do sentido homérico de *psyché* e da separação grega entre corpo e alma que desembocaria nessa nova acepção de *logos* filosófico. Este transformaria a alma em espírito e constituiria o começo do pensamento europeu. O assunto também é discutido por Sócrates e Hermógenes no *Crátilo*: como se atribui alma e corpo ao homem, essas palavras são examinadas “a fim de sabermos se lhe calha a denominação de *psyché*”.

todo, é uma unidade concreta, não abstrata como aquela imediatamente inferida. O vir-a-ser, enquanto primeira determinação concreta do pensamento, é a primeira verdadeira, e, na história da filosofia, é o sistema de Heráclito que corresponde a isso. Quando Heráclito diz, “tudo corre”, o vir-a-ser é expresso aí como a unidade fundamental de tudo que é (cf. W8, p. 193). Assim, em linhas gerais, o que Hegel introduz como sendo princípio heraclítico não deixa de ser o um conceito, gérmen do espírito que, no terceiro volume da *Enciclopédia*, é apresentado como a imagem da ideia eterna [*ewigen Idee*] (cf. W10, p. 9). Concordantemente,

[Heráclito] é aquele que primeiro expressou a natureza do infinito e que primeiro compreendeu a natureza como em si infinita, i.e., sua essência como processo. É a partir dele que se deve datar o começo da existência da filosofia: ele é a idéia que permanece [*bleibende Idee*], que é a mesma em todos os filósofos até o dia de hoje, assim como ela foi a idéia de Platão e Aristóteles. (W18, p. 336)

Tal processualidade negativa é o que Hegel vai compreender como dialética. O início desta, em Zenão de Eleia, é identificado pelo autor como um primeiro momento de subjetividade; já “Heráclito apreende o próprio absoluto como processo, como a dialética mesma” (Ibid, p. 319), elevando-a à instância do racional ao estabelecer como princípio o *logos*, de onde Hegel tira sua concepção de lógico.⁶⁷ Apesar disso, deve-se notar que sua filosofia tem ainda a forma de uma filosofia natural: “o princípio é decerto lógico, mas apreendido em seu modo natural, como processo universal da natureza” (Ibid, p. 338). A dialética do *logos* heraclítico aparece “restringida” pelas limitações do próprio espírito grego, que não é, ainda, uma espiritualidade livre e autodeterminante, mas antes uma naturalidade elaborada em espiritualidade. Ela aponta, no entanto, no sentido certo; por isso, é preciso avançar no seu caminho e perguntar, “como chega o *logos* à consciência? Qual a sua relação com a alma individual?”:

Decorre imediatamente de seu princípio, de que tudo o que é ao mesmo tempo não é, o fato de ele esclarecer que a certeza sensível não possui verdade alguma. Pois ela é justamente aquilo para quem o que é, como existe, é certo — esta certeza é aquilo para qual algo subsiste, que na verdade não é desta maneira. [...] Sob este ponto de vista, Heráclito diz sobre a percepção sensível: “Más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, na medida em que possuem almas bárbaras. A razão [*logos*] é o juiz da verdade, mas não a mais próxima e melhor [*hopoiósdepote*], mas apenas a divina e universal”, esta medida, este ritmo que perpassa a essencialidade do todo. Absoluta necessidade é que o verdadeiro esteja na consciência — mas não qualquer pensamento em geral que visa o individual, não qualquer relação onde é apenas forma e possui o

⁶⁷ GADAMER, 1981, p. 80 sugere que essa expressão, “o lógico”, teria sido cunhada por Hegel, pois não a viu sendo utilizada por outro filósofo antes.

conteúdo da representação, mas o entendimento universal, consciência desenvolvida da necessidade, identidade do subjetivo e objetivo. (Ibid, pp. 338-339)

Percebe-se, pelos termos empregados e pela estrutura geral da análise, que há uma grande semelhança entre essa interpretação e a preocupação explícita da *Fenomenologia* com a relação de identificação progressiva entre o individual e o universal, entre a consciência e a razão, aqui presente como *logos*. Sobre isso, poderíamos lembrar de Gadamer, que percebe uma “autovinculação de Hegel aos gregos” marcada pela “afinidade, no especulativo, que Hegel em parte adivinha dos textos gregos e em parte extrai deles à força” (GADAMER, 1981, p. 47).

Por outro lado, essa extração forçosa não deixa de representar uma maleabilidade do sentido que caracteriza a filosofia hegeliana do signo. Pelo fato da palavra conservar um sentido de cada momento por ela percorrido, o sentido dos termos que Hegel haure da filosofia grega (e emprega de maneira central em sua obra) conservaria em si todos os anteriores já determinados na história do seu percurso, demonstrando “sobretudo que é a dinamicidade e conservação da trajetória semântica de um conceito que o caracterizam” (COSSETIN, 2012, p. 217). O sentido não está, para Hegel, contido em um signo fixo, mas antes estabelece com ele, no decorrer da história, uma relação. Do mesmo modo, a história da filosofia é pensada à maneira do desenvolvimento das determinidades do espírito, de modo que não se trata de descrever a filosofia de Heráclito, mas de encontrar nela seu elemento permanente, a *ideia*, que deve aparecer ao longo de toda a filosofia, inclusive na de Hegel. Lembrando: “como é o espírito que todos os povos têm em comum”, diz Hegel no artigo de 1827, “a diferença [de termos em línguas distintas] só pode significar a relação de um sentido de *noção genérica* e suas modificações” (GW 16, p. 249). Em outras palavras, os termos empregados para significar o espiritual são diferentes modos de particularização do conceito, como as diferentes línguas constituem diferentes formas particulares da linguagem. Neste sentido, o que era o *logos* é, em Hegel, a razão; embora, claro, com suas necessárias peculiaridades e atualizações, pois trata-se de um conceito, por definição, impossível de ser fixado.

Isso porque o espírito vivo de uma época só se sente *em casa* na *linguagem de seu mundo*, e Hegel sabe que o espírito da modernidade tem exigências que as filosofias da antiguidade não podem satisfazer (GW 30,1, p. 224). O espírito progride, desenvolve-se: a razão é o *logos*, mas não se limita a ele, e o *logos* não se limita à *Vernunft*. De acordo com Hegel:

Logos é mais determinado do que palavra. É a bela ambiguidade da palavra grega — razão e ao mesmo tempo linguagem. Assim, a linguagem é a pura existência do espírito; é uma coisa que, quando ouvida, retorna a si. (W20, p. 106).

Assim, quando Heráclito proclama que tudo fazemos e dizemos segundo nossa participação no entendimento divino, *logos*, a verdade do universal frente ao entendimento particular (*idían phrónesin*), Hegel exclama: “Palavras muito grandes e importantes! Não é possível expressar-se de modo mais verdadeiro e mais espontâneo sobre a verdade” (W18, pp. 341-342). De forma semelhante, Hegel se refere em diversas passagens ao fato de que a língua costuma expressar de modo correto, deixando entrever um signo universal da interioridade do espírito moderno (W10, p. 256). Heráclito, diz Hegel, considera uma relação verdadeira quando o particular sensível se liga, em unidade, ao universal e ao entendimento divino. O mero sensível não pode suportar o ser e o não-ser em unidade: apenas o espírito, com seu *logos*, pode fazê-lo. Nós somos, neste sentido, lógicos; toda a existência é lógica. O *logos*, *der göttliche logos*, é o juiz da verdade. Hegel conclui: *Der logos umgiebt uns, die Welt ist vernünftig* — o *logos* nos envolve, o mundo é racional (cf. W18, p. 282-283).

Algo importante sobre a caracterização hegeliana do *logos* é que a linguagem não participa deste somente como veículo do conteúdo que é o próprio *logos*, mas a própria noção de uma unidade atravessada por particularidades, na qual subsiste a contradição como verdadeiro motor, depende também de uma forma, já que não pode ser meramente interior ou exterior, mas transita entre sensível e inteligível — o lógico é esse trânsito entre conteúdo e forma que mantém em união sua desigualdade. Para Hegel, a forma da dialética sofre expressa influência da filosofia de Platão, do estilo socrático de conversação como determinante da forma do pensamento em geral (cf. RÖD, 1984, p. 122; BENOIT, 2019, p. 10)⁶⁸. Já se chegou a sugerir, neste sentido, que a primeira verdade da lógica de Hegel seria uma verdade platônica, a verdade “da marcha do diálogo socrático, que segue inexoravelmente as consequências do pensamento” (GADAMER, 1981, p. 83), o ensinamento de que não há qualquer verdade em uma ideia singular, mas que tudo está em relação. Isso porque, embora Platão tematize diretamente o problema da linguagem em certos textos, sua importância aparece na própria forma textual por ele empregada. Em diálogos como o *Górgias*, não

⁶⁸ Cf. RÖD, W. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília: Cadernos da UNB, 1984. Referido a partir daqui como RÖD, 1984. BENOIT, H. Platão e as origens da tradição dialética: cruzamento entre a metafísica e a política, in: Boletim do CPA (Unicamp), Campinas, v. 33, 2019.

encontramos sequer o termo de conotação técnica *διαλεκτική* (dialética), mas antes o verbo *διαλέγεσθαι* (dialogar).⁶⁹ A escolha pela fluidez da fala em oposição à escrita rigorosamente conceitual permite que um dado ponto de vista se corrija ou modere a partir das oposições postas pela personagem Sócrates e que essa interação alcance maior verdade do que qualquer perspectiva isolada; melhor dizendo, a verdade residiria nesse próprio movimento de um argumento ao outro, no diálogo em si e não no seu resultado.

Se, antes, Heráclito ensinara que todo individual é falso e que todo particular só vem à existência por meio da participação no universal, temos agora que o *Parmênides* de Platão, considerado por Hegel a maior obra de arte da dialética antiga (cf. W3, p. 66), deveria ter demonstrado que nenhuma ideia pode ser pensada por si mesma, mas que cada ideia deve ser pensada em conjunto com outras e no conjunto delas, que a verdade é o todo. Ecos disso podem ser encontrados em sua própria concepção de *Geist*, no fato de que “o sentimento-de-si da unidade viva do espírito coloca-se contra a fragmentação deste nas diversas faculdades [...] autônomas umas em relação às outras” (W10, p. 13). O espírito seria a negação de qualquer divisão que não seja um mero estágio intermediário e abstrato rumo a uma reunificação; entendido como uma unidade não homogênea e mediatizada pela oposição nela mesma reunida, ele é “o absolutamente inquieto, a pura atividade” (Ibid, p. 12). Não só isso, mas a própria estrutura argumentativa hegeliana segue um modelo dialógico, opondo, famosamente, duas perspectivas sobre um assunto, e retirando do contraste entre elas sua superação. Esses elementos, poderíamos dizer, vêm de Sócrates:

Pensamentos são diferentes quando participados ou partilhados, não mais ensinados ou anunciados. Aliás, só agora os tomam como pensamentos, pois exatamente porque agora sua articulação linguística é levada a sério, é conscientemente experimentada, eles se destacam de sua respectiva forma linguística. Pensamentos, agora se percebe, podem ser formulados de um modo, mas também de outro, e só se tornam compreensíveis se pronunciados em diversos modos e versões. [...] Por intermédio de Sócrates, o pensamento se tornou fala — também ali onde se manifesta em um monólogo, numa conferência ou tratado escrito. Fala não precisa ser diálogo; basta que se veja a possibilidade da indagação, da objeção. (FIGAL, 2002, pp. 129-130)⁷⁰

Sobre isso, podemos recordar que, para Heidegger, o paradigma representativo da verdade como *adequatio*, cuja resultante *Vorstellungstheorie* é o ponto de partida da crítica hegeliana à produção de sua época, teria afastado a filosofia do seu *logos*.

⁶⁹ Conforme a nota do tradutor Daniel R.N. Lopes, em PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011, pp. 168-169.

⁷⁰ Cf. FIGAL, G. Sócrates: o filósofo, in: *Filósofos da antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. ERLER, M.; GRAESER, A. (Orgs.) Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

Heidegger observa que a virada de uma filosofia dinâmica para aquela conceitual (dir-se-ia escrita), estática, ocorre primeiramente com Platão e teria sido motivada pela necessidade de fixar uma dada essência da filosofia e resguardá-la do ataque da sofística (cf. HEIDEGGER, 1973, p. 215)⁷¹. Aqui, poderíamos lembrar da diferença entre apresentação (sofística) e diálogo (erística) introduzida no início do *Górgias*, precisamente um elogio do dialogar em detrimento da uniformidade simples garantida pela ausência de interlocução. Só que, de acordo com Heidegger, a tentativa de exprimir conceitualmente a forma dialética do diálogo implica necessariamente na perda do caráter móvel daquilo que se pretende resguardar. Sócrates, afinal, não escrevia — falava; e desafia a coesão monótona e positiva do discurso sofista por meio do diálogo negativo, marcado por oposições concatenadas, por aquilo que ficou conhecido como ironia socrática. Seria então preciso voltar a essa *philosophía*, que se constituía na fluidez da forma dialógica, em oposição à categorização rígida e externa decorrente desse passo para a filosofia preparado pela sofística.⁷²

O ponto de vista hegeliano tem tantas aproximações quanto diferenças em relação a esse diagnóstico. Embora tenhamos visto que a linguagem falada é privilegiada por Hegel como a linguagem original (cf. W10, p. 272) e que ele se remete à fluidez do

⁷¹ HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia?, in: *Coleção Os Pensadores*, vol. 45. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁷² Consideremos que, na direção do proposto por Heidegger, o diálogo *Górgias*, responsável inclusive por cunhar o termo “retórica”, expressa a profunda oposição entre esta e a dialética; no entanto, no *Fedro*, uma determinada motivação da retórica (a busca pela verdade) é aceita como fazendo parte da prática dialética, de modo que se estabelece uma conexão entre essas duas formas de argumentação. A dialética, segundo Platão, busca a verdade e a essência das coisas através da forma dialógica de perguntas e respostas, visando alcançar um conhecimento mais profundo ao supressumir as oposições que surgem desta (“Pois eu, de fato, não falo como conhecedor do que falo, mas empreendo convosco uma investigação em comum, de modo que, se quem diverge de mim disser-me algo manifesto, serei eu o primeiro a consenti-lo” *Górgias*, 506a). Por outro lado, a retórica é apresentada como uma arte do discurso, preocupada em convencer e influenciar a audiência. A retórica utiliza técnicas persuasivas, como o apelo às emoções e a manipulação da linguagem, com o objetivo de conquistar a adesão do interlocutor, independentemente da verdade ou falsidade dos argumentos. Inicialmente, Platão considera que a retórica sofista seja uma forma de charlatanismo intelectual empregada para enganar as pessoas e promover a falsidade. Ele enfatiza a importância da busca pela argumentação sólida, desprezando a persuasão vazia, empregando, no entanto, formas retóricas típicas dos sofistas como forma de convencimento na disputa. Cálicles, na mesma moeda, emprega a metodologia socrática ao caracterizar pejorativamente tal filosofar frente ao lugar do discurso público na áurea política ateniense. Se Platão reconhece que a retórica desempenha um papel importante na esfera pública, fica ainda a questão da sua possibilidade de atuar em prol do bem comum (cf. *Górgias* 517b6, bem como o indicado por Daniel R.N. Lopes, pp. 423-425: *República*, VII, 519e-520a; *Político*, 296a-297b). No *Fedro*, por outro lado, argumenta-se que, quando combinada com a dialética, ela pode ser uma ferramenta eficaz. Assim, Sócrates apresenta dois discursos relativos ao de Lísias, anotado pelo jovem, e atribui à retórica a efetivação da necessidade de exposição da oposição necessária ao conhecimento dialético (259e-262c): “Logo, a arte de contra-argumentar não se limita aos tribunais e assembleias do povo, mas é uma única e a mesma a respeito de tudo o que concerne à palavra” (261e). Assim, a oposição entre o conhecimento fluido dialogicamente derivado e a ideia de discurso ou mesmo escrita não possui o mesmo peso em todos os âmbitos da obra platônica, nem em seu uso da personagem socrática.

diálogo contra a fixidez do “ponto de vista das categorias”, a dialética absolutamente negativa da tradição socrática não é, para nosso autor, sua forma mais elevada: é preciso determiná-la mais além da contradição permanente como aquilo que preserva a unidade dialética absoluta. A erística, como Hegel observa, permanece fiel a Sócrates na medida em que *não* procede à determinação, retendo o negativo da dialética (cf. W18, p. 85). É preciso fazer dela o que fez Platão, transformá-la em ciência. Sintomáticos do que falta são, por exemplo, o julgamento e o fim de Sócrates, que apresentam, de acordo com o autor, uma contradição trágica, não-resolvida, entre indivíduo e estado ou particular e universal. Já Platão, que parte do ponto de vista socrático, estendeu-o ao divino, ao que é em si e para si (cf. Ibid, p. 90). Por isso, a fluidez está mais evidente na fala, mas não se reduz a ela, e a linguagem escrita — deve-se especificar, a escrita alfabética — conserva as vantagens da fala, já que em ambas “o nome é o sinal simples para a representação propriamente dita, [...] não dissolvida em suas determinações e composta a partir delas” (cf. W10, p. 274). Deve-se ir além da mera fluidez falante e fazer dela fluidez articulada: organicidade ordenada como sistema da razão.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que a dialética platônica obtém como resultado o nada, de modo que a dialética foi vista muitas vezes como um “atuar exterior e negativo, que não pertence à própria coisa e tem como fundamento a pura vaidade” (GW 21, p. 40). O grande mérito de Kant foi colocar a dialética em um nível mais alto, tirando dela a aparência da arbitrariedade e colocando-a como um atuar necessário da razão. A negatividade surge como o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral. É a representação cristã que introduz no *logos* essa fundamental negatividade.

2.1.3 O *logos* do Texto 58 e a linguagem adequada à expressão do espiritual

O Texto 58, compilado no segundo volume dos *Frühe Schriften* (GW 2) da edição Meiner, é o manuscrito datado de 1799-1800 que corresponde ao momento do GCS em que Hegel trata da linguagem do divino e do *logos* (portanto, Nohl pp. 306-309). Para maior comodidade, disponibilizo uma tradução em anexo (cf. ANEXO, p. 220). Neste fragmento, Hegel descreve sua compreensão do *logos* cristão e as semelhanças deste para com sua concepção de razão, introduzindo a questão da sua exprimibilidade e da produção, por meio da divisibilidade, da identidade entre finito e infinito como verdade dialética do divino. O manuscrito começa pelo que, no ensaio, corresponde à análise da cultura judaica e do ponto crucial do desentendimento entre esta e a doutrina de Jesus, ou seja, começa pela explicação da sua não aceitação entre os judeus. Hegel remete este

problema às diferenças culturais, expressões do espírito de um povo que estão associadas a diferentes estágios do espiritual (uma vez que cada povo o apreende de maneira particular, o progresso do espírito não é universalmente contínuo, mas incide em diferenças locais inclusive no mesmo período temporal), o que determina e aparece por meio das suas diferentes maneiras de exprimir a relação com o divino. Os judeus estariam presos a uma materialidade intransigente, incapazes de pensar o divino como um movimento e a finitude como parte integrante do infinito. Em outras palavras, a *Bildung* judaica seria tão pobre em relações espirituais que não era capaz de apreciar as implicações teológicas (acerca da natureza de Deus) e pragmáticas (da relação com as leis) da participação de Jesus na essência de Deus.

É aqui que a coisa fica interessante, porque a compreensibilidade depende, neste contexto, da linguagem: “dentre os evangelistas, é João quem fala mais do divino e da conexão de Jesus para com ele; mas a educação judaica, tão pobre em conexões intelectuais, forçou-o a usar conexões objetivas, uma linguagem da efetividade [*Wirklichkeitsprache*]” (Nohl, pp. 305-306). Assim, o fato de que o jovem Hegel já considerava a relação entre linguagem e pensamento e sua realização particular na língua de um povo é particularmente claro se consideramos que a incompreensibilidade da linguagem evangélica se deve à não-assimilação de uma lógica própria do dialético, que se manifesta naquela linguagem utilizada e se evade das práticas culturais que decorrem de sua incompreensão. Os cristãos se colocam no mundo a partir da compreensão de que o humano participa diretamente do espiritual, e só por isso o ser humano pode “agarrar” [*fassen*] (cf. GW 2, p. 254) e compreender a essência de Deus.

A natureza do judaísmo, ao contrário, é ser uma “religião de escravos” baseada no medo de um ser invisível e inominável. Ela é exterior a si mesma na medida em que não emana do espírito da própria nação, mas surge em relação à religião e à cultura egípcia. A esse respeito, Hegel analisa a semelhança entre seus sacerdotes e, principalmente, a demanda de limpeza. O Deus judaico está em uma relação de senhoria para com súditos, mantidos em estrita unidade segundo o ideal, no mínimo possível de relações positivas — uma “religião da infelicidade, porque na infelicidade há uma separação, nos sentimos um objeto e temos que fugir para o determinante” (Ibid, pp. 20-22). Seres humanos não participam do espírito, mas estão antes irremediavelmente distinguidos deste e submetidos a ele. O cristianismo não apresenta, por sua vez, um juiz exterior detentor de uma moralidade punitivista, mas o ensinamento moral de Jesus é, antes, o amor como transcendência da penalidade: “contra os mandamentos puramente objetivos, Jesus

introduziu algo que lhes era totalmente estrangeiro, o subjetivo em geral” (Nohl, p. 264). Desta maneira, comparando os ensinamentos, Hegel diz que

Em oposição aos mandamentos que exigiam um mero serviço ao Senhor, uma escravidão direta, uma obediência sem alegria, sem prazer ou amor, isto é, os mandamentos relacionados com o serviço de Deus, Jesus colocou seu exato oposto, um impulso humano e, portanto, um necessidade humana. A prática religiosa é a mais santa, a mais bela de todas as coisas; é nosso esforço unificar as discórdias exigidas pelo nosso desenvolvimento e nossa tentativa de exibir a unificação no ideal como totalmente existente, como não mais oposta à realidade, e assim expressá-la e confirmá-la em uma ação. (Ibid, p. 262)

Ao firmar a vida e o amor como princípios metafísicos de estruturação das práticas religiosas/culturais e do real em geral, Jesus altera a compreensão de “mandamento” também no que concerne à linguagem empregada na transmissão de sua mensagem. A ideia de uma autorreferência, a ser sistematizada posteriormente, surge aqui como a necessidade de passar em si à alteridade por meio do processo de reflexão, do qual parte integral é dar-se à expressão, no que entra a necessidade de uma “fraseologia” adequada. Há, então, um tipo de linguagem apropriado à expressão da espiritualidade. Isso fica claro quando Hegel analisa o Sermão da Montanha, explicitando as figuras de linguagem e modos verbais como exemplares da alteração conceitual empreendida pelo cristianismo:

O espírito de Jesus, elevado acima da moralidade, mostra-se imediatamente contra as leis no Sermão da Montanha, que é uma tentativa, elaborada em numerosos exemplos, de despojar as leis de legalidade de sua forma jurídica. O Sermão não ensina a reverência pelas leis; pelo contrário, ele exhibe aquilo que cumpre a lei, mas a anula como lei, e é, então, algo superior à obediência à lei, tornando esta supérflua. Como os mandamentos do dever pressupõem uma cisão [entre razão e inclinação] e como a dominação do conceito se manifesta em um dever [*Sollen*], o que se eleva acima dessa cisão é, ao contrário, um ser [*ein Sein*], uma modificação da vida, uma modificação que é exclusiva e, portanto, restrita apenas se vista em referência ao objeto, uma vez que a exclusividade é dada apenas pela restrição do objeto e diz respeito apenas ao objeto. Quando Jesus expressa em termos de mandamentos o que ele coloca contra e acima das leis (não pense que desejo superar [*aufheben*] a lei; seja sua palavra [*Euer Wort sei*]; digo-lhe para não resistir etc.; ame a Deus e ao próximo), essa viragem [*Wendung*] é um mandamento em um sentido bem diferente daquele do dever de um imperativo moral. É apenas a consequência do fato de que, quando a vida é concebida em pensamento ou dada à expressão, ela adquire uma forma alheia a ela, uma forma conceitual, enquanto, por outro lado, o imperativo moral é, como um universal, em essência um conceito. E se assim, devido à reflexão, a vida aparece na forma de algo dito aos homens, então esse tipo de expressão (inapropriado para a vida), “ame a Deus sobre todas as coisas e ao teu próximo como a ti mesmo”, foi mal interpretado por Kant como um “mandamento que exige respeito por uma lei que comanda o amor”. E é nessa confusão do tipo de fraseologia expressiva da vida, totalmente acidental, com o imperativo moral (que

depende da oposição entre conceito e realidade) que repousa a profunda redução daquilo a que Kant chama “mandamento”. (Ibid, pp. 266-267)

O *logos* de Deus é, de maneira ainda mais profunda, o dar-se à expressão da vida concebida como pensamento. Ao longo do GCS, a ausência da identidade entre humano e divino no judaísmo é rebaixada em oposição não só ao cristianismo mas também à “bela unidade” grega e àquele modo de vida mais elevado; note-se que, em ambos os casos, a visão hegeliana da cultura judaica está sendo comparada positivamente ao ideal de *logos*, seja helênico ou evangélico. O *logos* surge, então, como um vivente cuja essência é a união baseada em contradição. Já o Deus judaico é a mais alta separação e exclui toda forma de união livre das partes, permitindo apenas uma relação de governo ou servidão. De acordo com essas determinações, Hegel diz sobre a língua judaica:

Não se pode chamar ao estado da formação judaica um estado de infância, e à sua língua uma linguagem infantil não desenvolvida; ainda existem alguns sons infantis profundos retidos, ou melhor, restaurados, mas a forma ainda pesada e forçada de se expressar é antes uma consequência da maior deformidade do povo, contra a qual um ser mais puro tem de lutar e em cujas formas sofre para representar a si mesmo, das quais não pode prescindir, uma vez que ele próprio pertence a este povo. (GW 2, p. 254; Nohl, p. 306)

Não só o judaísmo, mas também a concepção árabe de relação entre indivíduo e Estado, derivada da relação entre singular e universal, é considerada por Hegel como ficando aquém do ponto de vista da verdade (cf. GW 2, pp. 257-258). Hegel procede então a lidar o ponto de vista da linguagem divina do Evangelho de João.

Na trajetória formativa de nosso autor, como já antecipado, o pensamento do caráter dialético surge primeiro como pensamento religioso da unidade do homem e de Deus. Há, ao mesmo tempo, uma preocupação em trazer o *logos* para o ponto de vista científico, no sentido que será elaborado na *Fenomenologia* e concretizado na *Ciência da Lógica*, da qual “o *logos* é o que menos deve ser excluído” (GW 11, p. 17). Um texto helenístico, escrito em grego bíblico e contando, portanto, com uma superioridade linguística evidente, o Evangelho de João expressa, no entanto, o que para Hegel é a grande transição da religião grega para o cristianismo. Esta é o “fazer-se carne do *logos*” como potência universal de particularização do universal, de modo que a vida que flui em ambos é a mesma, *logos* e Cristo surgem apenas como modificações do mesmo ser, que traz em si a propriedade da particularização como modo de efetivação de si. A humanização do Pai por meio do Filho representaria o acolhimento do infinito

no finito, permitindo uma relação entre um e outro que, não limitando-se mais à contemplação (como era o caso na “religião estética” dos gregos⁷³) ou à servidão (no caso judaico), abandona a perspectiva exterior de uma aquisição representativa de um objeto sensível por meio da cognição e os coloca numa relação interna como momentos necessários de uma unidade cindida em si mesma, da qual importa este vir-a-ser mais do que a estaticidade de cada termo constituinte.

Por isso, para Hegel, a representação cristã é a mais elevada, aquela que quer dar a conhecer Deus enquanto espírito, ou seja, enquanto uma unidade concreta, mediatizada pela diferença, entre conceito e efetividade. A natureza de Deus, na medida em que consiste em diferenciar-se de seu filho, seria um permanecer junto de si em suas diferenças, ser para si no outro: o pai como fundamento, o filho como manifestação e o espírito como o movimento através do qual um se revela no outro. O filho é humano, um singular individual que *participa* do universal (como, lembrando Heráclito, participam todos do *logos*), um momento de particularização da ideia divina:

Dos dois extremos da compreensão da entrada de João, a maneira mais objetiva é tomar o Logos como um efetivo, um indivíduo, e a maneira mais subjetiva é tomá-lo como razão; lá como um particular, aqui como a universalidade, lá a efetividade mais própria e exclusiva, aqui como o mero pensamento [*Gedachtseyn*]. Deus e Logos são distintos porque o essente deve ser tratado de duas perspectivas diferentes; pois a reflexão supõe aquilo a que dá forma do que é refletido, ao mesmo tempo, como não refletido; como o uno em que não há nenhuma divisão ou oposição e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de separação, a divisão infinita do uno; Deus e Logos são apenas diferentes na medida em que este último é a matéria [*Stoff*] na forma do Logos, o próprio Logos está com Deus, eles são um. A multiplicidade, a infinitude do efetivo é a divisão infinita como efetiva, tudo é através do Logos; o mundo não é uma emanção da divindade; se não, o efetivo seria definitivamente um divino; mas, como efetivo, ele é emanção, parte da divisão infinita; simultaneamente, no entanto, em parte (ἐν ἑαυτῷ, quase melhor em relação ao próximo οὐ δε ἐν ὁ γεγονεν) ou na vida infinitamente dividida (ἐν ἑαυτῷ relacionado a λογος); o indivíduo limitado, ao contrário, é ao mesmo tempo um ramo da infinita árvore da vida; cada parte, fora da qual está o todo, é ao mesmo tempo um todo, uma vida. (GW 2, p. 255)

⁷³ No capítulo anterior, consideramos a preferência de Hegel pelo sentido da audição em detrimento daquele da visão como marcador da relevância da linguagem em sua filosofia, particularmente no que concerne ao desenvolvimento (individual e comunitário) da razão. Isso serve também para o desenvolvimento religioso. A esteticidade da religião grega, como sugerido em LEBRUN, 2000, pp. 27-32, deriva do antropomorfismo de seus deuses, os quais dão-se a *ver*, ou seja, “a aparência forma o modo mais elevado, a totalidade do divino”; enquanto que, “na religião cristã, ela só é tomada como um momento do divino”. Pois, se o sensível “é somente signo, expressão, invólucro em que o espírito se manifesta”, mantém-se, no caso dos gregos, necessariamente uma distância entre significante e significado como distância entre humano e divino. Para Lebrun, essa distância será reencontrada por toda parte em que Hegel descobrir a finitude. Em suma, para os gregos, um deus só poderia ser um *objeto representado*, parte integrante da ideia de natureza, ao passo que a humanização de Cristo pertence à ordem da *revelação*. O verbo não é visto, embora seja escrito, até pelas limitações pré-luteranas: o verbo é ouvido, e o conceito de Deus penetra, assim, no espírito humano.

O *logos*, de acordo com as definições helênicas acima detalhadas, é algo que é ouvido; o que, aliado à preferência hegeliana por este sentido e sua correlação com uma primazia da linguagem falada para caracterizar o dialético, indica o modo modo como a palavra de Deus penetra os corações dos seres humanos e reside neles como o próprio espiritual de que participam. O verbo é o próprio Evangelho, que exprime Deus: por isso, as máximas de João “têm apenas a aparência enganosa de juízos, já que os predicados não são conceitos, universais, como é necessariamente o caso da expressão de uma reflexão em juízos; mas os próprios predicados são novamente essentes [*Seyendes*], vivos [*Lebendiges*]” (Ibid, p. 254). O verbo é, neste sentido, em si um subjetivo-objetivo, particular e universal, capaz de unificar as divisões e oposições sem perdê-las: é a determinidade *expressiva* da razão divina, que se revela na carne como automanifestação da sua efetividade [*Selbstoffenbarung*]. Deus só se expressa no filho, o filho vivifica a palavra, e a palavra vivifica Deus, que é ela mesma, ao expressá-lo:

A expressão mais marcante e significativa do relacionamento de Jesus com Deus é o fato de ele chamar a si mesmo de Filho de Deus e, como Filho de Deus, opor-se a si mesmo como Filho do Homem — a designação desse relacionamento é um dos poucos sons naturais que permaneceram na língua judaica da época e, portanto, faz parte de suas expressões mais felizes. A relação de um filho para com o pai não é uma unidade, um conceito como alguma unidade de concordância de sentimentos, igualdade de princípios etc., uma unidade que é apenas pensada e abstraída do que é vivo [*vom lebendigen*], senão uma relação viva entre vivos igual à vida; apenas modificações da mesma vida, não oposição de essência, não pluralidade de substancialidades absolutas; portanto, o filho de Deus é a mesma essência do pai, mas, para cada ato de relação, também para um tal, [ele é] um particular. (Ibid, p. 257)

Por isso, o manifestar do conceito é o criar do mundo como ser do espírito, somente a partir do qual chega-se à verdade da vida como unidade diferenciada no vir-a-ser de um ao oposto que o constitui. Como signo da diferença entre sensível (sonoro) e intelectual (rememorado, pensado etc.), “a palavra e a representação do espírito se encontraram desde cedo”; no entanto, “o que [no verbo cristão] é dado à representação, e o que é em si a essência, a tarefa da filosofia é apreender em seu elemento próprio, no conceito” (cf. W10, pp. 29-30). A representação pertence ao pensar não-filosófico, embora este pertença, como momento do seu desenvolvimento, ao pensamento conceituante. Assim, embora as proposições téticas do Evangelho não possuam a forma dissociativa do juízo, seus predicados ainda são incapazes de “expressar espiritualmente o espiritual” (GW 2, p. 254, p. 308):

Em nenhum outro lugar, mais do que na comunicação do divino, é necessário que o receptor a agarre com o seu próprio espírito profundo; em nenhum outro lugar é menos possível apreender ou receber passivamente em si mesmo, porque cada coisa expressa sobre o divino na forma de reflexão é diretamente contraditória, e a recepção passiva sem espírito não só deixa vazio o espírito mais profundo como também perturba o entendimento que o recebe e para o qual é uma contradição; essa linguagem, sempre objetiva, encontra por isso um significado e um peso apenas no espírito do leitor. (Ibidem)

Disso, Forster, por exemplo, interpreta que determinados tipos de pensamento, particularmente o pensamento religioso, seriam, para Hegel, inefáveis (cf. FORSTER, 2013, pp. 148-150). Isso demonstraria uma inconsistência do tratamento hegeliano da linguagem, uma “recaída” da interdependência entre linguagem e pensamento que pode ser observada nos escritos de 1780 e que seria “retomada”, entre 1803-1807, só para ser novamente abandonada em 1827. Permito-me aqui um desvio, pois, embora com o óbice de não ter me aprofundado na filosofia da religião, tive, ao longo de minha pesquisa, uma impressão exatamente oposta do conteúdo analisado. O período a partir de 1827 já foi abordado, no capítulo anterior, devido à visível preocupação com o tema da linguagem nos artigos sobre Humboldt e o Bhagavad-Gita (no qual a premissa do relativismo linguístico está, ao contrário do sugerido por Forster, explicitamente ativa) e sobre a obra de Hamann, e será tematizado novamente, em 2.3.1, no que concerne ao segundo prefácio à *Ciência da Lógica*. Também a concepção enciclopédica de linguagem será abordada no próximo capítulo. Resta, assim, saber em que medida essa passagem do texto 58 pode ser interpretada de modo a justificar não uma inefabilidade, conforme Forster, mas antes a necessidade de outra compreensão de linguagem, essa sim apropriada à exposição da unidade diferenciada entre forma e conteúdo que é o divino. Para mim, a ideia de que não pode existir passividade na comunicação do divino remete ao já mencionado lugar do leitor na construção do sentido de um texto filosófico. Assim, se Forster sustenta sua interpretação a partir do extenso contato entre Hegel e Hölderlin e a afirmação deste, em seu *Hyperion* (1797), de que certas verdades seriam inefáveis (cf. Ibid, p. 150), parece-me preciso antes pensar sua influência concernindo ao caráter relacional do sentido do discurso hegeliano, conforme Pinkard⁷⁴, o que fica particularmente claro na última frase do parágrafo acima citado.

⁷⁴ Cf. PINKARD, 2001, p. 82: “A convicção de Hölderlin de que era responsabilidade do poeta criar uma nova linguagem, apropriada a uma nova era — e criar a responsabilidade por parte dos leitores de participar na criação dessa ‘nova sensibilidade’ —, teve um efeito profundo em Hegel; isso o levaria à mudança decisiva [...] de abandonar, nos seus escritos filosóficos, o estilo mais tranquilo da prosa de seus anos juvenis e adotar, ao invés, sua própria noção, análoga à de Hölderlin, da demanda de que seus

Forster se refere também a outra instância de influência hölderliniana em relação ao inefável, a saber, o poema *Eleusis* (1796), escrito naquele período e dedicado por Hegel ao amigo. O poema exalta o conhecimento silencioso dos sacerdotes eleusianos em oposição à vã luta daqueles que tentam dominar com palavras o sentimento inefável do absoluto. Mesmo que se tentasse exprimir os segredos ocultos do espiritual infinito na língua dos anjos, sentir-se ia a escassez ou pobreza das palavras; para o iniciado, falar é como um pecado.⁷⁵ Agamben (1982) lembra que tal tratamento positivo do inefável é um episódio único ao longo da obra de Hegel, mas considera interessante pensar de que maneira esse problema é resolvido nos momentos subsequentes de sua filosofia. O mistério eleusiano reaparece, “inesperadamente”, no momento fenomenológico da certeza sensível, onde Hegel se coloca contra a perspectiva de um saber inefável (cf. 2.2.2). Essa não seria, no entanto, uma mera rejeição a título de exemplo, mas a menção deveria ser entendida como sendo motivada pela própria determinidade dialética do conhecimento de demandar uma construção negativa. “O conteúdo do mistério de Elêusis nada mais é do que isso: experimentar a negatividade que já é sempre inerente a qualquer significado” (AGAMBEN, 1982, p. 13)⁷⁶. Por essa perspectiva, o que parece inefável não é externo à linguagem, mas parte constitutiva dela.

Deve-se, além disso, considerar que a filosofia possui a tarefa de tornar científico o processo de autorrevelação do conceito. A aparência de inefabilidade se liga ao fato de que o infinitamente divisível se manifesta imediatamente como uma contradição para o entendimento representativo. Não só a linguagem deve reunir o subjetivo e o objetivo, mas isso só é possível numa unidade mediada entre aquele que fala e aquele que escuta, precisamente a participação de um no outro. A imaginação, que tem como momento mais elevado a produção de signos, ocupa aqui o lugar fundamental de identidade entre atividade e receptividade (cf. GW 4, p. 327). O inefável, até onde fui capaz de entender,

leitores participassem efetivamente na criação desse novo modo de assumir responsabilidades com o mundo e com o outro”.

⁷⁵ Cf. W1, pp. 230-233. Ou a tradução de Werle em WERLE, M.A. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011, pp. 121-126.

„Schon der Gedanke fasst die Seele nicht,
Die ausser Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergisst, und wieder zum Bewusstsein nun
Erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
Sprach er mit Engelzungen, fühlt' der Worte Armut.
Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
Durch sie so klein gemacht zu haben, dass die Red' ihm Sünde deucht
Und dass er lebend sich den Mund verschliesst.“

⁷⁶ AGAMBEN, G. *Language and Death: The Place of Negativity*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982. Referido a partir daqui como AGAMBEN, 1982.

aparece de maneira *consistentemente* equivalente ao incognoscível e atrelado, por isso, a uma concepção separativa entre conhecimento e processo de conhecer que é oposta à produção processual da identidade subjetivo-objetiva como a própria razão (cf. Ibid, p. 329; W3, p. 92; W8, p. 74; W10, pp. 267, 280). Também no primeiro volume da *Enciclopédia*, Hegel dirá que definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em pensamentos *enquanto tais*:

Se fosse utilizada a forma da definição [para exprimir a natureza de Deus], [isso] implicaria que paira diante [do espírito] um substrato da representação; porque também o *absoluto*, enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas — na relação com seu predicado, na expressão determinada e efetiva em pensamentos — um pensamento “visado”, um substrato indeterminado para si mesmo. Porque o pensamento — a Coisa — que aqui importa, só está contido no predicado, assim a forma de uma proposição, como aquele sujeito, é algo completamente supérfluo. (W8, pp. 181-182)

Assim, a linguagem que, no fragmento de 1800, aparece sob a demanda de ser tanto subjetiva quanto objetiva para expressar a unidade dessas contradições, tem aqui a determinação de superar a separação (entre sujeito e objeto) típica da representação. Tanto o texto 58 quanto essa passagem da Pequena Lógica remetem a uma pergunta clássica da tradição dialética: como um conteúdo infinito deve ser passível de expressão em linguagem finita? A reflexão hegeliana parece ser que, de dentro dos limites do âmbito representativo, não é possível responder tal pergunta. Ali, o finito é mera aparência a ser superada, um sensível que não pode participar do intelecto universal a não ser como seu negativo imediato, enquanto um incondicionado paira como fonte dos objetos de sua cognição, à qual eles sempre são remetidos. Só que o momento de reunião dialética do cristianismo configura uma transição para a religião absoluta, que não é mais representada e sim *revelada*. O espírito, que o cristianismo quer dar a conhecer, é *der sich absolut offenbare* (W10, p. 31), a *Offenbarung* é sua determinidade (cf. 3.1). Não basta, portanto, colocar a relação entre infinito e finito, Deus e homem, como um espelhamento antinômico e no mesmo saco da relação entre absoluto e fenômeno concebida pela filosofia crítica; é preciso alcançar a unidade desses opostos por meio da própria diferença, superar a representação. No pensamento, não estamos diante de um *objeto* de representação chamado Deus, *a respeito do qual* falamos, mas deixa de ter curso a relação *revelante/revelado* (cf. LEBRUN, 2000, p. 38).

Por isso, Deus é *logos* e *logos* é Deus. Não há outro Deus ou outra pessoa em Deus. É preciso, aí, interpretar a conjunção do Evangelho e sua aparente contradição de que,

se o *logos* está *com* Deus, então ele não poderia simultaneamente *sê-lo*. Para Hegel, o *logos* = Deus apresenta uma diferenciação inerente à unidade absoluta, uma identidade que não expressa a inicial indiferença pobre e abstrata do *Eu = Eu*, mas antes introduz uma unidade mediada como determinação básica. Em uma compreensão ainda restrita à esfera representacional, dizer que “Deus É *logos*” tem a forma de um juízo, devendo-se assumir uma separação entre ambos os termos e uma finitude dos dois. Esta é a marca de uma linguagem que mantém cindidos sujeito e objeto, pensamento e ser. Seria, ao contrário, preciso que não simplesmente se refletisse sobre o sujeito através do predicado pela subsunção de um no outro, mas sim identificá-los substancialmente e superar a oposição, criada por sua forma, para expressar uma unidade irrestrita de ambos os lados (cf. HOFFMANN, 2015, pp. 76-77)⁷⁷. Assim, o *logos* é/está com Deus apenas na medida em que a essência do divino deve ser compreendida como *εν διαφορον εαυτω* (um diferenciado em si, conforme o *Hypérion* de Hölderlin), que é o próprio *logos*. A esse respeito, pode-se lembrar também a influência de Hölderlin na concepção hegeliana de juízo como um movimento que pressupõe, como constitutiva, uma cisão originária.⁷⁸

Decorre disso que a natureza de Deus não esteja explicitamente revelada no início, mas que se manifeste somente quando todo o automovimento sistemático for consumado. Neste sentido, a terceira parte da *Enciclopédia*, a filosofia do espírito, consuma toda a automanifestação do *logos* (cf. KRONER, 1948, pp. 61-62)⁷⁹. No seu fim, o *logos* concebe a si mesmo como o espírito infinito que é o sujeito real da filosofia e da teologia, retornando ao seu início. O vir-a-ser essencial do espírito é um automovimento: não há nada fora da razão; ela procura no mundo e encontra somente a si mesma. Do mesmo modo, a filosofia de Hegel teria inovado por não pensar a

⁷⁷ Cf. HOFFMANN, T.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel – A Propaedeutic*. Leiden: Brill, 2015. Referido a partir daqui como HOFFMANN, 2015.

⁷⁸ Influenciado pela crítica hölderlinina ao princípio da identidade fichteana, Hegel pensa o problema do juízo na forma da negatividade absoluta ou cisão originária (que ele chamará, como o próprio Hölderlin, *Ur-teil*). No fragmento *Urteil und Sein*, publicado postumamente em 1961 mas datado deste período, Hölderlin critica a concepção fichteana de juízo pela paradoxalidade de introduzir o ser, unidade, por meio de uma forma que é necessariamente o cindir de tal unidade. Em carta de 1795, Hölderlin remete-se à sua crítica do juízo fichteano por meio da crítica ao *Eu* absoluto, que não poderia possuir consciência uma vez que toda consciência é consciência *de objeto*, resultando, justamente, de uma oposição. Cf. Br 1, pp. 20-22. Cf. também ALVES, Regis de Melo. O absoluto cindido: um estudo sobre a formação do conceito especulativo na *Ciência da Lógica* de Hegel. Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, 2021, pp. 210-213.

⁷⁹ Cf. KRONER, R. *Introduction*, in: HEGEL, G.W.F. *On Christianity: Early Theological Writings*. Chicago: University of Chicago, 1948.

linguagem como mediação entre dois polos, mas como uma *automediação* da razão (cf. HOFFMANN, 1996, p. 260).

No prefácio à *Fenomenologia* e especialmente na *Ciência da Lógica*, Hegel desenvolverá o tema da forma judicativa e pensará de que maneira a exterioridade em que os termos estão em relação pode, por meio da progressiva determinação do sentido da cópula, expressar essa mesma separação de maneira *interior*. Essa transição, que significaria a capacidade de “expressar espiritualmente o espiritual”, conforme o sentido do divino delineado pela análise do Evangelho, é a passagem de uma linguagem representativa a uma linguagem conceitual, e encontra-se, portanto, no cerne da empreitada hegeliana. De fato, “a filosofia não faz senão transformar representações em conceitos” (W8, p. 74). Essa transformação é, antes de tudo, linguística. Por isso, o *logos* é a linguagem naquele sentido específico que a toma como *luftige Element, Sinnlich-Unsinnliche* (W10, p. 82), ligação entre o sensível e o inteligível, *medium* da operação racional mesma. O verbo só é *logos* quando é um verbo que, quando ouvido (ou seja, quando enunciado e, separado daquele que enuncia, participa em quem ouve como uma coisa que lhe é própria), retorna a si mesmo.

2.2 A linguagem como mediação na *Fenomenologia do Espírito*

A Fenomenologia do Espírito trata de situar a consciência no seu momento histórico até o ponto em que ela se (re)conhece como espírito. Tal momento histórico é um de “nascimento e trânsito para uma nova época”, como vimos na seção anterior, mas deve-se considerar ainda que o espírito “nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente” (W3, p. 18). Sua natureza, sua determinidade mais fundamental e sua meta, é o progredir e o desdobrar-se. O espírito não deve nem pode ser observado quando “acabado”, mas antes ao longo do seu preenchimento, posto que ele nunca está efetivamente pronto, mas sempre se produzindo num movimento eterno e circular. Sobre essa noção central, que no ponto anterior denominamos Bildung, a Fenomenologia do Espírito começa com uma referência direta à ideia de Ausführung como guia conceitual em detrimento do modelo tradicional que toma como verdadeiro somente o resultado. Ao invés da busca por uma verdade eternamente absoluta, a primeira fadada por essa própria definição ao particular e ao subjetivo e a segunda relegada ao incognoscível de um universal abstrato, Hegel vê a filosofia como um desenvolvimento progressivo da verdade, avançando por meio das contradições.

Estas, longe de serem eliminadas, devem ser superadas no sentido específico da *Aufhebung*, por meio do qual tudo aquilo que é superado permanece, suprassumido, no todo; constitui esse todo. Os diferentes momentos da unidade orgânica, diz Hegel, “longe de se contradizerem”, são todos “igualmente necessários” (Ibid, p. 12). O particular não se opõe ao universal, a não ser que essa oposição seja pensada como constituinte: o particular participa do universal, é um momento dele. Quando se tenta pular de um a outro e eliminar o primeiro, perde-se de vista o essencial, que é o processo por meio do qual eles vêm-a-ser somente um-no-outro. Não interessa chegar ao fim, mas observar o movimento progressivo que, além de Ausführung, surge como *Entwicklung*, *Fortgang*, e, de maneira fundamental, como *Bildung* (alternativamente, *Ausbildung*, *Fortbildung* etc.).

Assim, diz Hegel, o que a Fenomenologia apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou a ciência como uma forma específica de apreender o vir-a-ser que é ao mesmo tempo sua efetivação — pois a ciência é a efetividade do espírito, ou o espírito que se sabe enquanto tal. Tal processo é comparado explicitamente, como já mencionado, à tarefa de conduzir o indivíduo desde o seu estado inculto até o saber. Essa, por sua vez,

devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural [*Bildung*]. [...] O singular deve também percorrer os degraus de formação cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios ou mesmo a jogos de meninos; assim *pode reconhecer-se no progresso pedagógico*, copiada como em silhuetas, *a história do espírito do mundo*. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser e sua reflexão.

A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito (Ibid, pp. 31-33).

Por isso, o essencial dessa apresentação não está além dela mas é a própria apresentação, o modo de desenvolvimento ou formação do espírito. Tal apresentação, não deve ser uma surpresa, já que se nos apresenta em forma de texto, depende da linguagem como modo de expressão. O problema do juízo, estabelecido na análise evangélica do Texto 58 como sendo incapaz de exprimir as relações próprias ao conceito (i.e., o negativo como construtivo, e mais, como determinadamente construtivo, contra a tradição do *ex falso sequitur quodlibet*), surge aqui novamente em oposição à forma da proposição filosófica. Enquanto esta modifica a compreensão da linguagem corrente, que vê cada termo como exteriormente relacionado e inteiro-em-si, passível de mera justaposição, a proposição filosófica é a maneira adequada de exprimir o espiritual. Essa é, ao mesmo tempo, a meta e a essência da ciência: exprimir espiritualmente o espiritual, nos termos já indicados.

A proposta da *Fenomenologia* demanda, portanto, uma linguagem filosófica processualmente engajada na construção do sentido das sentenças, o que deve indicar, na sequência de figuras da consciência, o método de verificação (pois ao momento histórico do espírito pertence a figura do ceticismo) da verdade de cada uma: isso se dá pelo modo como elas exprimem sua verdade e pela demonstração de incoerência entre forma e conteúdo de seus enunciados. Finalmente, na passagem ao espírito de fato, onde o processo de síntese da vida emerge tendo como elemento o mundo ético e social, a

linguagem surge, de maneira mais determinada, como mediadora do processo de reconhecimento entre as quantificações lógicas que operam no âmbito da efetividade.

2.2.1 A especificidade da proposição filosófica

O prefácio à *Fenomenologia do Espírito* indica a necessidade da reformulação, ali pretendida, da estrutura básica do filosofar. Construir uma filosofia apropriada à época moderna é o ponto fundamental da filosofia de Hegel, já que “não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época” e que o “espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou” (W3, p. 19). Se a *Fenomenologia* foi pensada como a introdução a esse novo sistema filosófico que surge em oposição (e como adição) ao estágio atual da ciência, seu prefácio apresenta explicitamente aquela crítica à metafísica representativa de que tratamos no capítulo anterior. Isso se mostra logo na primeira afirmação de Hegel, a saber, que a medida da filosofia não é seu resultado e que seu processo reflexivo (incluindo o próprio prefácio) não é mero preâmbulo aos fatos. No primeiro parágrafo da introdução, um notável espelhamento completa o diagnóstico: o conhecer não é “um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado” (Ibid, p. 68). A filosofia não reside num fim visado como algo fixo, mas o próprio absoluto, que não é algo separado do seu conhecer, apresenta-se como desenvolvimento. Não há uma resposta aguardando nas últimas páginas, alguma verdade postulada, porque a verdade é todo o movimento realizado nesse ínterim.

Esse movimento, instaurado contra a fixidez que o autor vislumbra na filosofia até então, tem a forma circular do desenvolvimento rumo a uma unidade dos opostos que não faça desaparecerem suas diferenças, mas que as mantenha como um suprasumido. Tal compreensão deve modificar e determinar, como um todo, o procedimento da *Fenomenologia* de Hegel. É esse procedimento que se pretende introduzir — não apresentar, dadas as suas próprias determinações — no prefácio. De tudo que daí se segue, quero destacar o fato de que, enquanto a filosofia é seu próprio desenvolvimento, ela não se distingue da sua exposição: filosofia é filosofar, e filosofar é atribuir significações (cf. Ibid, pp. 16-17). A determinidade da unidade entre conteúdo e forma fica especialmente clara no que concerne à linguagem e à linguagem filosófica, pois são essas significações que pertencem, na compreensão comum, à ordem da representação,

e que devem ser (e)levadas à forma do conceito.⁸⁰ Se a filosofia deve ser capaz de expor a verdade como um movimento, em oposição a algo fixo, ou de tê-la como desenvolvimento, em oposição a resultado, ela necessita de uma linguagem em que o significado não seja imediatamente intuído a partir do signo sensível, da palavra como unidade linguística elementar que se remete a algo separado dela. Pelo contrário, a filosofia necessita de uma linguagem na qual o significado venha-a-ser em sua expressão, tanto quanto ela vem-a-ser em sua exposição. Assim como a vida se torna, desde o período de juventude, o elemento fundamental pelo qual o espírito se distingue do incondicionado, é a vida que falta aos tijolos justapostos na casa filosófica. A linguagem deve ser uma morada.

Em diversos momentos do prefácio, Hegel emprega analogias gramaticais para tratar da estrutura básica do espírito, bem como daquilo a que este deve se elevar para que atinja sua verdade. Tudo decorre, diz ele, “de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (Ibid, p. 22). Este não é o sujeito fixo das filosofias representativas, associadas a um formalismo que remete também à análise formal da linguagem e sua categorização, dentro da qual encontramos o sujeito sintático de uma proposição. O sujeito substancial é o vir-a-ser de si mesmo, é a imbricação necessária entre essas categorias. Tome-se como exemplo disso o trânsito entre os §§20-23, retomado depois entre §§60-65. Os termos “absoluto”, “divino” etc. não exprimem o que está contido neles, já que estes devem ser entendidos fundamentalmente como movimento e as palavras, que são estáticas, aparecem como uma significação já pronta, arbitrariamente universal, induzindo, antes, a uma intuição imediata de um em-si.⁸¹ Para que a palavra possa apresentar a significação verdadeira desses termos, é preciso que ela seja entendida como mediação, que apresente “um tornar-se Outro que deve ser retomado” — “mesmo que seja apenas passagem a outra proposição” (Ibid, pp. 24-25), afinal, “o movimento dialético tem igualmente

⁸⁰ Cf. W3, p. 37 (grifos meus): “Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa *imediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma – tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu. *Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam conceitos, e somente então eles são o que são em verdade: automovimentos, círculos.*”

⁸¹ Na Introdução: “vemos que o absoluto, o conhecer etc. são palavras que pressupõem uma significação; e há que esforçar-se por adquiri-la primeiro” (W3, p. 70). É um engano usar “termos como o absoluto, o conhecer, e também o objetivo e o subjetivo e inúmeros outros cuja significação é dada como geralmente conhecida. Com efeito, dando a entender, de um lado, que sua significação é universalmente conhecida, e que, de outro lado, possui-se até mesmo um conceito, parece antes um esquivar-se à *tarefa principal que é fornecer esse conceito*” (Ibidem). Grifos meus.

proposições como partes ou elementos seus” (Ibid, p. 62). Essa imobilidade do signo elementar deve ser superada, na medida em que não deve haver diferença entre o absoluto e como ele se expressa conceitualmente. A rigidez da relação signo/significado é aquela do fenômeno/incondicionado: para que a palavra “absoluto” possa expressá-lo como o movimento que ele é, a linguagem tem que operar ela mesma como movimento, não como uma estrutura rígida de denotação.

O novo sujeito epistemológico (poderíamos dizer, sujeito semântico) demandado tem com o sujeito sintático, antes de tudo, uma relação de dependência formal, na medida em que a linguagem constitui seu modo de expressão e que ele se inscreve conceitual e textualmente; mas há entre eles, principalmente, uma convergência de conteúdo naquilo que devem exprimir (o desenvolvimento, o movimento etc.) e nas dificuldades que encontram para expressá-lo (a necessária particularização da verdade filosófica, um senso comum não-contraditório que compromete a reflexão). A estrutura proposicional é um exemplo do pôr-para-si, por meio do predicado, de um sujeito que, dele desvinculado, fica no mero em-si, desprovido do “movimento de refletir-se em si mesmo” (Ibid, p. 26), portanto, não o sujeito substancial pretendido por Hegel. Na análise sintática, sujeito funciona como um ponto fixo ao qual se liga o predicado, que, por sua vez, não lhe pertence essencialmente, mas antes lhe agrega informações acidentais. Na proposição “Deus é o eterno”, por exemplo, a palavra “Deus” somente adquire significado por meio do predicado, que permanece, no entanto, acidental e fora do sujeito, e assim também essa significação permanece meramente exterior.

Há, então, uma disparidade inicial entre conteúdo espiritual e sua enunciação, ou, como demonstrado pelo texto 58, há problemas linguísticos na expressão da unidade dialética, “o conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói” (Ibid, p. 59). A compreensão de significação haurida do formalismo reduz as determinidades de algo a predicados de outro ser-aí, ao invés de entendê-las como a vida imanente desse ser-aí. Temos:

Nesta expressão: “todo falso tem algo de verdadeiro”, os dois termos contam como azeite e água que não se misturam, mas só se unem exteriormente. Não se devem mais usar as expressões de desigualdade onde o seu ser-outro foi suprimido — justamente por causa da significação, para designar o momento do *completo ser-outro*. Assim como a expressão da *unidade* do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, do saber e do pensamento etc. tem o inconveniente de significar que o sujeito, o objeto etc. são *fora de sua unidade*, e que, portanto, na

unidade não são o que sua expressão anuncia, do mesmo modo o falso é um momento da verdade, mas não mais como falso. (Ibid, p. 41)

Toda identidade é, na filosofia de Hegel, ao mesmo tempo uma desigualdade. Existe uma diferenciação inerente à unidade, somente por meio da qual essa unidade pode ser considerada verdadeira, concreta, não-abstrata. Isso ainda falta ao sujeito sintático na sua relação com o predicado, tão separado dele quanto inerte e intransitivo. Ao contrário, “na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição” (Ibid, p. 59). Enquanto unidade mediada, o sujeito substancial que é o coração pulsante da ciência deve revelar que aquela relação aparentemente externa é antes a sua interioridade concreta, na qual o exteriorizar-se existe como momento necessário.

Isso se liga à crítica de Hegel às verdades matemáticas e à filosofia que deriva do procedimento matemático o seu próprio. Entre a primeira menção às limitações da linguagem comum e a descrição da linguagem apropriada à proposição filosófica, Hegel discorre (§§42-47) sobre o método matemático. O problema de tomar a proposição matemática como paradigma apropriado à filosofia é que o processo de demonstração matemática lida com objetos exteriores a esse processo mesmo. A finalidade da matemática é a fixação ou definição (o que, neste método, é o mesmo) de um objeto abstrato, que perde, por meio dessa abstração, todo o conteúdo, torna-se indiferente e reduzido a uma grandeza. Esses objetos funcionam, por sua vez, como diferenças a serem igualadas ($A = A$), podendo mesmo ser perdidos de vista enquanto coisas para se tornarem meros resultados. Neste sentido, a expressão do automovimento espiritual demanda uma fluidez que falta à linguagem corrente precisamente naquilo em que a análise proposicional assemelha-se à matemática. Mas há uma diferença fundamental entre a formalização da linguagem natural e a concatenação gramatical de expressões de uma língua natural: esta é que a sentença pode ser proferida, o que lega à linguagem escrita a mobilidade de exteriorizar-se na mesma medida em que se interioriza. O que deve ser superado para que a linguagem corrente seja capaz de expressar proposições filosóficas é, então, o ponto de vista por meio do qual ela é desmembrada e reconstituída, transformada em algo linear e categórico.

Ao demarcar essa transição, o prefácio também demonstra a necessidade de considerar os diferentes níveis de linguagem inscritos no termo “linguagem”. Hegel distingue uma linguagem do senso comum e a linguagem propriamente filosófica de tal

modo que a passagem de uma a outra representa a verdadeira condição de realização da filosofia. Isso não parece significar literalmente uma mudança na estrutura linguística, como a *Sprachkraft* que permite modificações linguísticas historicizáveis, e sim uma diferente *concepção de linguagem*. Deve-se mudar o conceito de “sujeito” de tal modo que a própria palavra “conceito” perde seu sentido usual, de “noção”, para tornar-se o fio condutor do desenvolvimento filosófico: *Begriff*. Apesar de ser algo outro (é, afinal, outra palavra que o designa), o sujeito descobre-se também conceito, realiza-se nele como efetividade, tudo isso através de uma mobilidade linguística que permite exteriorizar a significação verdadeira do conceito de “conceito” enquanto “sujeito”, o que é, ao mesmo tempo, condição *sine qua non* de seu ser. O sujeito só é porque ele se expressa. Assim, no pensamento conceitual, o sujeito comporta-se de outra maneira em relação ao sujeito representativo da análise propositiva meramente formal:

Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como seu vir-a-ser, não é um sujeito inerte que sustenta imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações. Nesse movimento subverte-se até aquele sujeito inerte: penetra nas diferenças e no conteúdo, e em vez de ficar frente a frente com a determinidade, antes a constitui: isto é, constitui o conteúdo diferenciado como também o seu movimento. Assim, a base firme, que o raciocinar tinha no sujeito inerte, vacila; e é somente esse movimento que se torna objeto. [...] Assim o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma. (Ibid, p. 58)

Esse novo sujeito não é separado de maneira fixa do predicado, muito menos se assenhora dele numa relação de propriedade (a exacerbação do sujeito moderno, do *cogito* cartesiano até o *Ich* absoluto de Fichte), mas é antes o vínculo dos predicados com o sujeito, o próprio Eu-que-sabe — não é um dos lados do todo, mas o próprio movimento dialético, “esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e retorna a si” (Ibid, p. 61). Percebemos, a nível da linguagem, o que Hegel diz da filosofia desde o começo: uma proposição não é meramente sintática, mas implica significado e atribuição de verdade; implica, acima de tudo, que se lide com a forma deficitária do juízo e que não se veja na proposição uma série de termos conectados por cópulas ou operadores proposicionais, nas quais reside o valor de verdade, mas sim uma concatenação de significados que expressam a verdade por meio do movimento de um a

outro e como totalidade mediada por tal movimento. Em outras palavras, a forma proposicional do juízo funciona como estrutura gramatical subjacente às categorias do entendimento representativo a ser superado. Assim, no §62, Hegel retoma o exemplo do divino a partir da proposição “Deus é o ser”. Na significação substancial do predicado, dissolve-se o sujeito “Deus”, poder-se-ia dizer somente “ser”, pois, se não compreendermos o verbo de ligação como um marcador de distinção, mas o tomarmos pelo seu significado concreto, então um termo expressa o outro irrestritamente, um se encontra no outro. Deus não é uma coisa fixa com significado exterior, ele é a unidade mediada do *logos*.

Por essa longa discussão, percebemos que a *Fenomenologia do Espírito* só pode expor o vir-a-ser da consciência na medida em que opera num outro nível de linguagem, e que o seu desenvolvimento depende dessa assimilação gradual entre o tipo de exposição e o nível de pensamento filosófico a que ela corresponde. A preocupação com a exposição é extensamente documentada e está diretamente ligada ao problema da oposição entre pensamento abstrato e pensamento concreto, *gebildet*. Se essa não foi tornada explícita o suficiente ao longo da *Fenomenologia* (embora ela contenha uma tematização aberta e abrangente do problema, especialmente no prefácio, na certeza sensível e no espírito alienado de si mesmo), ela é desenvolvida, logo após a publicação, com a discussão de compreensibilidade que segue, como já mencionado, a primeira recepção da obra. Hegel é confrontado por Niethammer, Paulus e Knebel a esse respeito. O autor concorda com a necessidade de maior clareza em seus escritos e lamenta, em carta, o fato de que “ser incompreensível de maneira sublime é mais fácil do que ser compreensível de maneira simples” (Br 1, p. 200). No prefácio, no entanto, justifica-se, em parte, que as queixas quanto à incompreensibilidade das obras filosóficas se devem à incompatibilidade entre a noção usual de linguagem e o conteúdo filosófico que ela deve exprimir. A inteligibilidade corresponde, em suma, a um problema eterno com que se digladiava a filosofia, na medida em que trabalha fundamentalmente com significações.

Consideremos, dentre uma série de artigos publicados no desenlace da *Fenomenologia*, o *Wer denkt abstrakt* (1807), “extraordinariamente adequado como porta de entrada para a filosofia de Hegel” (VIEWEG, 2019, p. 316)⁸². No texto curto e de estilo satírico, o autor parte de um pressuposto do senso comum, outro problema já

⁸² VIEWEG, K. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. Munique: Beck, 2019. Referido a partir daqui como VIEWEG, 2019.

introduzido no prefácio à *Fenomenologia*: o de que o pensamento e a filosofia seriam abstratos, e que portanto a formação do ser humano consistiria no desenvolvimento da faculdade de abstrair, ou seja, que o ser humano formado pensa abstratamente. “Pensar? Abstrato?”, Hegel começa, “salve-se quem puder!”, sugerindo que as pessoas fogem de palavras como “metafísica”. O autor não pretende, no entanto, ser “cruel a ponto” de elucidar os significados dessas palavras, até porque, se este fosse o objetivo, já teria arruinado a surpresa no próprio título; além disso, no fim, a sociedade “ganhariam somente nomes” (W2, p. 576). Esse questionamento da estrutura textual ou metodologia adequada ao objetivo é uma espécie de discussão acerca da relação entre forma e conteúdo, um preâmbulo à verdadeira questão, que já estava dada, não o que é pensamento nem abstrato, mas antes *quem* pensa abstratamente? Através de uma série de exemplos, o autor pretende provar que a abstração não pertence à filosofia, mas que é antes uma forma muito baixa do pensamento; e baixa não porque a sociedade lhe atribua um status exterior, mas por causa da inferioridade interior da coisa mesma.

No entanto, a descrição do sujeito que pensa abstratamente já é uma significação tanto de pensamento quanto de abstrato, correspondente à nova compreensão de sujeito proposta na *Fenomenologia*. Como o autor mostrará, é o ser humano desprovido de formação que pensa abstratamente. Ao ver um assassino sendo conduzido ao seu local de execução, por exemplo, o ser humano não-formado tende a reduzi-lo a isto, a um assassino, negando sua concretude múltipla e contraditória — primeiro, que ele possa ser belo, como comentam algumas damas, causando repulsa ao povo; depois, sua história de vida e o *background* educacional deficiente, bem como as péssimas relações familiares ou alguma punição monstruosa após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; o modo como essa ordem o exclui da sociedade e limita sua possibilidade de sobrevivência no mundo ao crime etc. O ser humano comum insiste, em suma, em um único predicado, seja ele o de assassino, de servo etc. A formação produz a capacidade de pensar de maneira mais concreta. Esse pensamento é, ao mesmo tempo, consonância entre conteúdo (objetivo) e forma (expressão).

É justamente porque a linguagem capaz de exprimir a filosofia esbarra necessariamente no *modus operandi* do senso comum que é preciso começar por ela, como no prefácio à *Fenomenologia* ou no preâmbulo do *Wer denkt abstrakt*. De fato, percebe-se que também na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia filosófica* faz-se necessário considerar primeiro o modo de exposição, devido às diferenças fundamentais deste para com a exposição filosófica habitual e não-científica, bem como ao trabalho

interpretativo do leitor, que deve-se colocar neste outro modo de pensar (e de pensar a linguagem) para apreender o conteúdo. Tal “colocar-se” no pensamento verdadeiro é um movimento que se preenche ao longo do próprio desenvolvimento do livro, unindo a *Bildung* singular da consciência, por meio do diálogo com o texto, e a *Bildung* da ciência da consciência. Inevitavelmente, ao desbravar a consciência que vem-a-ser para nós, desbrava-se também essa nova linguagem dialética que é, por isso, tão ressaltada nas queixas de dificuldade ou até mesmo incompreensibilidade. Assim, enquanto leitor e texto se adequam na atribuição de sentido, a linguagem tem um processo formativo ao longo da *Fenomenologia* que corresponde ao processo formativo da consciência. Se a linguagem filosófica deve apreender e expressar o desenvolvimento enquanto categoria básica do filosofar, ela não pode se imiscuir de apresentar também a si própria como desenvolvimento a ser apreendido. De fato, pode-se dizer que “cada etapa do percurso fenomênico mostrará a linguagem como provocadora das contradições nas quais se enreda a consciência, definindo o momento, o alcance e o limite da sua experiência” (COSSETIN, 2012, p. 85). Assim, observamos essa passagem da linguagem à efetivação do seu conceito de maneira geralmente correspondente às figuras do espírito (ou, aqui, aos momentos da consciência) que ela apresenta.

2.2.2 As figuras da consciência postas à prova pela linguagem

O desenvolvimento começa pela certeza sensível. Aqui, como o nome sugere, está excluída toda conceituação, pois o saber se comporta como mera receptividade do conteúdo sensível, que lhe é externo e homogêneo, sem que se dê conta da diferenciação implicada por tal externalidade. Para que possa permanecer na imediatez com que se lhe apresenta a coisa, a certeza da sensibilidade deve ignorar a própria relação entre sujeito e objeto, dado que essa própria dicotomia já introduziria uma mediação. Não se pode saber algo em si porque o saber já é um colocar para si, *vor-stellen* no sentido amplo do termo. Por isso, neste momento, o objeto se comporta como sujeito e subsume a consciência do processo de conhecer: na coisa é que reside a verdade, na sua aparição imediata como um puro ser incondicionado. Ela engloba, em sua universalidade absoluta, tudo. É o mais geral, um “isto”, apresentando-se em dois aspectos igualmente abstratos que constituem seus modos de ser, o tempo e o espaço como “aqui” e “agora”.

Como resultado tanto dessa extrema abstração quanto da incapacidade de compreender o relativismo implícito ao saber, a certeza sensível é incapaz de exprimir a si mesma sem encontrar as contradições que ela *não quer* encontrar (cf. W3, pp. 87-88),

isto é, a multiplicidade e sua própria mediatização. Ela precisa ser forçada para fora de sua certeza; é esse o papel da linguagem. Vemos, com isso, que a analogia gramatical do prefácio dá lugar a um paralelismo entre o puro ser desprovido de significação, que constitui a verdade da certeza sensível, e a relatividade inerente ao pronome demonstrativo que ocupa, como uma variável livre, a função sintática do nome, o qual seria, por sua vez, um elemento mais determinado (e que, de acordo com a possibilidade de uma linguagem do conceito apresentada no prefácio, poderia ser levado à idealidade). Quando a certeza sensível enuncia sua verdade, ela expressa uma indeterminidade, um dêutico, contraditório à pretensa uniformidade do singular (isto) que ela quer elevar à universalidade (*todo* isto).

Por isso mesmo, diz Hegel, deve-se questionar: que é o “isto”? Que é o “aqui” e o “agora”? (Ibid, p. 84). E procede a demonstrar, a partir dos marcadores indexicáveis, a impermanência de seus referenciais. Escrevemos “aqui”, em um papel, enquanto visamos um gato; quando o lemos, depois, “aqui” já se tornou uma árvore; uma estante etc. Escrevemos “agora” à noite, e, no dia seguinte, descobrimos que o “agora” se tornou manhã. Mais do que isso, *dizemos* “agora” e já não é mais agora quando acabamos de dizer: a expressão nunca consegue capturar esse puro ser, dado que ele não é nessa pureza intuída. Ao contrário, esses termos universais só são capazes de conter o ser da coisa como negação ou não-isto, revelando a multiplicidade própria à verdadeira universalidade. O ser é o todo, e esse todo é diferenciado em si mesmo. Em outras palavras, a linguagem dá forma inteligível à dialética do ser, trazendo à luz as deficiências da certeza sensível. A linguagem pertence à consciência, ao universal em si (Ibid, pp. 91-92), e por isso só pode exprimir a verdade; ora, a verdade da certeza sensível não se sustenta, de modo que a tentativa de expressá-la não faz senão escancarar a verdade por trás da intuição, aquilo que lhe permanece oculto mas que a configura, que é a mediação e a contradição. Aquilo que ela visa, aquilo que ela quer dizer⁸³, ela não pode efetivamente exprimir. Assim, para Hegel,

⁸³ O termo *meinen* foi traduzido, por Paulo Meneses, como ‘visar’, com aspas simples, interpretação que enfatiza a dicotomia entre aquilo que se pode exprimir linguisticamente e aquilo que se vê, modo como o sensível se apresenta imediatamente aos sentidos. Assim, aquilo que ‘se vê’ é o mesmo que ‘se visa’ expressar, o ‘visado’, tanto pretendido para enunciação quando apreendido dessa maneira imediata. Cossetin opta por empregar “querer dizer”, enfatizando o aspecto linguístico e, conseqüentemente, a exprimibilidade fundamental ao saber em geral. Por um lado, a tradução de Cossetin tem a vantagem de exprimir claramente o lugar central, na certificação da verdade de uma experiência, da contradição entre o que se quer dizer e o que se diz de fato, de maneira consistente com a tese (aqui também assumida) de que toda experiência exige sua afirmação e só existe efetivamente para a consciência por meio desta; por outro lado, perde-se “de vista” a contradição entre a receptividade sensível/sensorial de viés visual e a

na certeza sensível, não falamos pura e simplesmente como queremos dizer. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e, porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, assim, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos. (Ibid, p. 85)

Disso, segue-se que a universalidade do “isto” é oposta ao que a certeza sensível afirma ser a experiência da singularidade (Ibid, p. 90). Incapaz de exprimi-la linguisticamente, a certeza sensível *indica*, como quem aponta para a coisa-em-si, mas mesmo no gesto está entranhada uma linguisticidade subjacente que é a própria distinção entre “isto” e “não-isto” (aquilo etc.), a demarcação da singularidade como um *caso* do universal. “Quando o que se diz de uma coisa é apenas que é uma *coisa efetiva*, um *objeto externo*, então ela é enunciada somente como o que há de mais universal, e com isso se enuncia mais sua igualdade do que sua diferença para com todas as outras [coisas]” (Ibid, p. 92). Assim, o que a certeza sensível é capaz de exprimir ou indicar é somente a contradição que lhe é inerente, o fato de que esse singular-universal compõe uma pluralidade, que o universal é o conjunto simples de muitos aquis e agoras.

Dessa mediação, presente desde o início na certeza sensível mas por ela ignorada até ser forçada a exprimir sua experiência e deparar-se com a contradição, decorre que “o que se chama inefável não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente visado para expressão” (Ibidem). Assim, “o falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o visar, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*” (Ibidem). É a linguagem, portanto, como *medium* do universal-racional e mediatizadora do aparentemente imediato, que permite a passagem da certeza sensível à percepção; e, ao realizar este trânsito da consciência, ascende também a uma maior determinidade de si mesma, ultrapassando sua indexicável forma inicial.

A percepção parte, por sua vez, do universal que foi colocado pela certeza sensível como resultado de suas contradições. A simplicidade inexprimível (portanto, não verdadeira) daquele “isto”, descoberta plural, é decomposta numa série de propriedades atribuídas ao objeto. Essas propriedades são análogas aos “muitos” singulares constituintes do uno, e, não obstante formarem, em conjunto, uma mesma coisa, permanecem, no entanto, *simplesmente* universais: participam na coisa sem jamais interferir umas nas outras. Não há, entre elas, qualquer interrelação, todas se relacionam

expressão conceitual. Preferi, assim, utilizar alternadamente ambas as traduções, que, em conjunto, introduzem de maneira mais completa o conceito.

diretamente com o uno, motivo pelo qual são para si indiferentes. O uno, neste sentido, opera como mera soma das partes, algo outro em relação a elas na medida em que é alheio ao seu processo de constituição, um essencial cujas propriedades permanecem inessenciais. É nesse universal, muito embora ainda deficiente em sua universalidade, que a consciência deposita sua verdade — pois a percepção (ciente, diferentemente da certeza sensível, da relação que estabelece com o dado sensível) tem como critério de verdade a concordância de algo consigo mesmo, princípio de identidade que o uno efetiva ao excluir, do múltiplo, a contradição e a intraformação de suas determinidades. E, “se nesse confronto surge uma desigualdade, não é assim uma inverdade do objeto — pois ele é igual a si mesmo —, mas do perceber” (Ibid, p. 97). Essa desigualdade, que não pertence ao $A = A$, integra, porém, a concepção hegeliana de verdade.

O caminho das figuras da consciência rumo ao saber de si é também o caminho do pensamento. Quando as propriedades ou qualidades de uma coisa são percebidas como definindo a coisa mesma, sem que se leve em consideração a interrelação e a mútua determinação dessas qualidades que nela convergem, o pensamento é abstrato (cf. OLVERA, 2019, p. 11). Embora a linguagem não seja explicitamente tematizada nessa figura, a percepção da coisa nunca deixa de passar pelo *dizer a coisa* (W3, pp. 100-101): há uma necessidade de exteriorização da experiência que tanto é uma determinidade espiritual, a idealidade, quanto um procedimento científico que permite a certificação do conhecimento. Esse procedimento segue demonstrando a discrepância entre o que é, que é mediatizado, e o apreendido, que coloca essa relação de mediação de tal modo que o verdadeiro reside somente em um dos lados, isolados cada qual em seu âmbito e jogados, exteriormente, um contra o outro. Uma tal relação exterior está em jogo, também, na linguagem da qual o pensamento não pode ser desvinculado. Um pensamento abstrato possui uma linguagem abstrata em relação tão exterior consigo mesma quanto as qualidades da coisa que ela pretende exprimir. Assim, no dizer o uno, ou no *contradizer*, o que era ser-em-si e igual-a-si, passível de descrição e capaz por meio desta de revelar uma verdade incondicionada, demonstra-se um engendramento de singularidades tão diferenciadas quanto diferenciadoras, levando a percepção desde a apreensão até uma relação mais propriamente negativa, da ordem do entendimento.

Na passagem para o entendimento, o objeto emerge da sua unidade simples e estática como uma estrutura de multiplicidades intraorganizadas, que, por meio das suas contradições, constituem antes uma unidade que vem a ser. O objeto, apreendido como movimento, chega ao seu conceito; mas só porque tem diante de si uma consciência que

o significa, e é seu ser-significado por ela que é seu vir-a-ser. Só que a consciência não sabe, ainda, que esses movimentos são um e o mesmo: ela tem o objeto como um universal incondicionado, sem perceber que a unidade absoluta da oposição engloba, também, aquela entre sujeito e objeto. A consciência atingiu, portanto, a verdade, mas somente em si, e, “sem saber que está nela, deixa[-a] mover-se à vontade” (Ibid, p. 108). Chegar a esse saber de que o objeto é porque é para a consciência e vice-versa é o caminho do entendimento rumo à consciência de si e, depois, à razão.

Para tal, é necessário que o entendimento seja capaz de *explicar* o que entende. O explicar funciona aqui como “fundamento oculto”, como “processo linguístico que renuncia à atitude puramente objetivista” (cf. COSSETIN, 2012, p. 97). Devido à constituição interna do objeto, percebida no estágio anterior, o entendimento já possui o saber da unidade das oposições; mas, primeiro, somente no que concerne ao objeto, que permanece um essencial frente à inessencialidade subjetiva. Para explicar tal fenômeno, o fato de que a unidade da coisa é constituída por múltiplas qualidades contraditórias cuja negatividade é formativa, surge o conceito de força, que corresponde ao movimento de exteriorização daquelas propriedades que, passando do singular percebido ao universal do entendimento, vieram a ser matérias subsistentes; bem como o movimento de supressão delas, quando passam ao seu oposto. Essa é uma primeira versão do movimento dialético, aplicada, inicialmente, a apenas um dos lados da relação, sem perceber que a atribuição de significação pertence à mesma lógica de movimento rumo à unidade diferenciada. A própria distinção entre esses momentos já implica seu ser-para-um-outro, já que “a diferença está somente no pensamento” (W3, p. 110), não na força que se experimenta fluidamente. Como deve ocorrer entre consciência e objeto da consciência, os dois momentos da força se mostram evanescentes e transitórios: “seu ser é um puro ser-oposto mediante um outro; isto é, seu ser tem antes a pura significação do desvanecer” (Ibid, p. 114). Por isso,

esses momentos não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; se não que sua essência consiste em pura e simplesmente ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro o é. (Ibid, pp. 113-115)

Então, dessa exteriorização que depende do seu ser outro oposto para ser, a consciência chega à interioridade que permanecia inessencial. O movimento que passa de um oposto a outro possui, no entanto, uma expressão alheia ao movimento efetivo —

pois saber e realidade são sempre um para-nós, que os observamos, mas surgirão em unidade para a consciência somente quando ela se perceber espírito; trata-se, aqui, ainda da unidade do saber entre sujeito e objeto, que se colocam alternadamente como universal e singular. Pode-se dizer, no entanto, que o movimento de expansão da síntese dialética virá a se produzir de maneira semelhante nos estágios posteriores, já que o inteligível se exterioriza, ao enunciar a lei, e torna-se de novo coisa sensível, mas um sensível modificado. Chega-se, por essa via, ao saber da autorreferência do movimento: o objeto só o é para a cognição, e consciência só é consciência de algo. O “aqui” e “agora” da sensibilidade tornaram-se, no entendimento, abstrações suprassensíveis (espaço e tempo) de uma lei que converge, do seu interior onde toda particularidade é indiferente e exprime somente uma diferença geral, novamente para a força em acontecendo. Assim,

o que o entendimento exprime [*ausspricht*] é somente sua própria necessidade; uma diferença que, portanto, só estabelece enquanto ao mesmo tempo exprime que não é diferença alguma para com a coisa mesma. Essa necessidade, que reside apenas nas palavras [*nur im Worte liegt*], é, assim, a enumeração dos momentos que formam o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida; mas exprime-se, ao mesmo tempo, não serem diferença nenhuma da coisa, e assim são logo de novo suprasumidos. Esse movimento se denomina explicar. Uma lei é, então, enunciada [*ausgesprochen*], e dela se distingue o seu universal em si, ou o fundamento [*Grund*], como *força*; mas dessa diferença será dito que não é nenhuma, senão antes que o fundamento se constitui inteiramente como lei. (Ibid, p. 125)

O estatuto da linguagem no entendimento acompanhou o movimento da consciência desde um universal indexicável, a pura imediatez que exprime, sem querer, sua mediatização subjacente, até o universal inteligível das leis, por meio de cuja expressão deve retornar ao sensível como o próprio conceito de mediação. Porque essa primeira enunciação da lei compreende o suprassensível como cópia imediata do mundo sensível, estes permanecem distintos, mas, como a força mostra que nenhum é imediatamente, senão no sentido de que estão em uma relação de mediação um com o outro e só são imediatamente no que o outro deixa de ser, constituem uma unidade. Essa unidade, a princípio, está somente no interior, de modo que a lei expressa a necessidade, já implicada pela força, de retornar à sensibilidade como algo-outro. Uma segunda lei, com enunciado oposto à primeira, exprime a inversão deste paradigma. Surge, dessa adequação dos opostos, aquele trânsito de um a outro que a força inicialmente mostrara

do lado do objeto exteriorizante, e a lei, do conteúdo interior: não temos, então, mais mera mudança, mas contradição como seu princípio. A unidade lei = coisa mantém sua desigualdade como critério de identidade. O universal da oposição é a própria diferença abstraída das particularidades nas quais se apresenta: “a diferença é a *lei* da força” (Ibid, p. 119), ou seja, o movimento transitório da força “se exprime na lei como uma imagem constante do fenômeno instável” (Ibid, p. 120). Deste modo,

a consciência de um outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência — cuja verdade era uma coisa, um outro em relação a si — exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. (Ibid, p. 135)

Para concluir mais diretamente acerca do papel da linguagem nessa primeira formulação da contradição como regra, embora ainda no sentido representativo, comentadores destacam sua função na explicação científica. Aqui, mais do que nas figuras anteriores, torna-se absolutamente relevante a *elaboração*, articulada linguisticamente e de propósito (em oposição ao sem-querer da certeza sensível e à inessencialidade que lhe atribuía a percepção), da compreensão da consciência acerca da sua relação com o real, que surge na forma de leis resultantes da submissão da sensibilidade a um crivo suprassensível. É a mera expressão verbal dessas leis que, como nas figuras anteriores, explicita o fato de que o conhecimento delas (leis da natureza, da substância etc.) demonstra, ao invés de um conhecimento dos processos que governam o mundo, “conhecimento dos processos governando o próprio entendimento” (COOK, 1993, p. 118): que há uma unidade inicial entre esses dois âmbitos. É essa unidade que continuará sendo desenvolvida.

2.2.3 Mediação linguística como efetivação do espírito enquanto *Bildung*

Quando, já no momento do espírito, a linguagem torna a ser tematizada diretamente, temos outra vez diante de nós leis — mas leis elevadas à efetividade, ao espírito que, sabendo-se como tal, descobre-se como a totalidade do mundo. Os primeiros capítulos da seção VI apresentam a relação entre indivíduo e Estado como uma dicotomia, a exemplo do processo da consciência, a ser desenvolvida rumo à verdade do espírito. A diversidade de cidadãos, ou Si singulares, aparece de maneira análoga à multiplicidade de propriedades que fora articulada, no entendimento, neste mesmo eixo da oposição

singular-universal (cf. W3, pp. 342-343). Assim, as leis do mundo ético produzirão, no espírito como *Bildung*, relação semelhante à que o entendimento deve às leis científicas: uma divisão a ser suprassumida entre o espírito como o mundo da efetividade “externa” e o mundo que o espírito, “elevando-se sobre o anterior, constrói para si no éter da pura consciência” (Ibid, pp. 362-363). Foi uma diferenciação semelhante entre sensível e suprassensível que possibilitou a primeira elaboração de explicação científica; aqui, trata-se não do conhecimento mas sim do reconhecimento, o que representa um desenvolvimento da relação entre uno e qualidades e sua elevação à relação entre indivíduos na sociedade. Não estamos mais diante de figuras da consciência, e sim de figuras de um mundo, particularmente da figura da efetividade legislativa diferenciada.

A eticidade, primeira figura do espírito enquanto mundo, considera o Si imediatamente em vigor e adquire, disso, consciência em si; no próximo estágio, o espírito suprassume a efetividade recém-conquistada na eticidade e coloca-se para-si como uma exterioridade, a cultura [*Bildung*]; finalmente, como moralidade, o espírito retorna a si mesmo e vem-a-ser em si e para si. A *Bildung* é, assim, a segunda de três figuras e um elemento intermediário do espírito. O espírito aí atingido é completamente objetivo e menos elevado do que seu primeiro estágio, na medida em que permanece unilateral. Ele encontra-se *alienado de si*, concebido como uma efetividade exterior que é algo outro em relação ao “puro” espírito; mas um algo outro que, na medida em que é cultura, a qual determina os indivíduos que ao mesmo tempo a determinam⁸⁴, concatena como suas partes constituintes os elementos sensíveis e intelectuais que estão imediatamente opostos, e a sua suprassunção é a efetivação da aparência dicotômica daquela primeira consideração. Essa efetivação é o encontrar-se do universal no singular, e vice-versa, de modo que a relação entre indivíduo e Estado surge de maneira análoga à relação entre sujeito e objeto. Tal encontrar-se, conforme estabelecido, é necessariamente processual e mediado, consistindo num vir-a-ser. Assim, neste momento do espírito,

o que aparece como sua *Bildung* em relação ao *indivíduo* singular 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 meio da qual ela é

⁸⁴ Cf. W3, pp. 359-360: “Aquele espírito [...] tem seu conteúdo como uma efetividade igualmente rígida frente a ele; e o mundo tem aqui a determinação de algo exterior, o negativo da consciência-de-si. Mas esse mundo é essência espiritual, é em si a interpenetração [*Durchdringung*] do ser e da individualidade; esse seu ser-aí [*Dasein*] é a *obra* da consciência-de-si, mas é igualmente uma efetividade imediatamente presente e estranha a ela, que tem um ser peculiar e na qual [a consciência-de-si] não se reconhece.”

reconhecida em si [Ansich Anerkanntes] e ser-aí. O movimento da individualidade que se forma é, assim, imediatamente o vir-a-ser dessa individualidade como essência objetiva universal, quer dizer, como o vir-a-ser do mundo ético. (Ibid, p. 365)

A universalidade produzida na *Bildung* é, portanto, uma universalidade que veio-a-ser no seu passar de uma coisa a outra. Note-se que é possível observar uma manutenção do sentido técnico do termo, estabelecido na seção anterior, pois é a *Bildung* mesma enquanto formação cultural que atua como mediação entre singularidade e universalidade, o que corresponde à mediação que ela é para o espírito em geral, cuja absolutidade depende do preenchimento da relação entre os quantificadores rumo à concretude do seu ser em si e para si. Neste sentido, a cultura [*Bildung*] e a efetividade [*Wirklichkeit*] do indivíduo são “a efetivação [*Verwirklichung*] da substância mesma” (Ibid, p. 365).

O procedimento é dialético. A consciência aparece inicialmente oposta ao mundo: o Estado é o mal, a fé se lhe opõe do ponto de vista da inteligência etc. A interação entre eles tem como base o agir individual em oposição ao poder estatal, cristalizado por meio das leis. Ainda no cerne na eticidade, primeiro na seção dedicada à distinção entre o homem e a mulher e depois na consumação da organização fundamental do mundo ético, Hegel utilizara o exemplo literário da *Antígona*, empregado também na sua *Filosofia do Direito* (1820) e nos cursos de Estética, para indicar a disputa entre as leis humanas, próprias da legislação, e a lei divina, “subterrânea”, que é a lei da família. Antígona honra os laços de sangue, a eticidade natural; Creonte, a vida ética em sua universalidade espiritual, a potência imperante da vida pública e do bem coletivo. Há, assim, uma ambivalência na avaliação hegeliana, de modo que bem e mal se sobrepõem em contextos distintos. O poder estatal, por um lado, emerge como um bem ao proporcionar a identidade individual (o homem, por exemplo, abandona a família e encontra determinidade espiritual na passagem à atuação na sociedade civil), mas também revela-se um mal ao sufocar a expressão individual. A riqueza surge, neste âmbito, também como um mal, oferecendo apenas prazer efêmero à singularidade, mas, na medida em que permite autossatisfação, torna-se igualmente um bem. A consciência nobre, conformada e obediente à estrutura de poder e riqueza, se encontra em uma posição conservadora e gratificante, enquanto a consciência vil, embora submissa por pressão, nutre uma revolta interna contra a ordem estabelecida.

Essa paradoxicalidade, a passagem constante de um a outro, deriva do estranhamento que tanto coloca tal disputa, ao manter seus extremos estáticos em si, quanto a resolve, porque o estranhamento é, ao mesmo tempo, o sair de si e tornar-se para si, colocar-se como outro de si. A *Bildung* possui, portanto, a forma da dialética, e da efetivação dialética. A forma mais elevada desse estranhamento, Hegel diz, ocorre “somente na *linguagem*, que se apresenta aqui em sua significação característica” (Ibid, p. 376). Tal significação é a de ser um *ato de linguagem*.

Na Antropologia enciclopédica, Hegel argumenta contra a existência de uma linguagem natural precisamente pela via de que a linguagem seria um ato de vontade, que, como tal, pertence inteiramente ao ser humano (cf. 3.2). Esse ato de vontade é o extrusar da alma do seu sentimento, colocando-o para-si como objetivo e colocando-se também para os outros, o que é possível devido à dialeticidade do elemento sonoro, que, ao ser retido, subjetiva o objetivo na mesma medida em que exterioriza o interior (cf. 1.1). A linguagem está, assim, profundamente conectada à existência simultaneamente objetiva e subjetiva, ou seja, à existência efetiva do Eu, que somente por meio dela ultrapassa o sentimento-de-si compartilhado com o animal e chega à eudade [*Ichheit*], à racionalização daquele sentimento. Não só a aquisição simples do Eu depende da linguagem, mas um sujeito só é quando é reconhecido em relação de igualdade com outro sujeito, coisa em que a linguagem também infere. O sujeito individual se coloca no mundo fundamentalmente por meio do seu agir, realizando, dessa maneira, a objetivação da sua subjetividade num âmbito em que ela é passível de reconhecimento e, portanto, universalidade. A linguagem explica o ato, confere-lhe sentido, a partir do qual ele perde a contingência. Por isso, o ato de linguagem surge como o meio mais elevado de objetivação do subjetivo individual, retendo simultaneamente sua subjetividade ao desvanecer. A linguagem se apresenta, no mundo da eticidade, como lei ou *mandamento* (cf. 2.1.3); no mundo da efetividade, como conselho.

A linguagem tem por conteúdo a *essência* e é a forma desse conteúdo; aqui, porém, recebe por conteúdo a forma mesma que é a linguagem, e tem valor como *linguagem*: é a força do falar como tal que desempenha o que deve desempenhar. Com efeito, a linguagem é o *ser-aí* puro do Si enquanto Si; pela linguagem entra na existência a *singularidade para si essente* da consciência-de-si, 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. [...] Mas 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*.⁸⁵ Seu aparecer é também 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. — Em ser *escutado*, nisso *expira* imediatamente seu *ser-aí* mesmo; esse seu ser-outro retornou a si e justamente isso é seu ser-aí como *agora* consciente-de-si; ao estar aí, deixar de estar, — e, através desse desvanecer, estar-aí. Assim, esse desvanecer é ele mesmo, imediatamente, seu permanecer; é seu próprio saber de si, e seu saber de si como de alguém que passou para outro Si, que foi escutado e é universal. (Ibidem)

A mediação, que é a *Bildung* em relação ao espírito e a linguagem em relação à efetivação da *Bildung*, “põe o conceito de cada um dos dois extremos [submetidos ao processo de mediação] em sua efetividade” (Ibid, p. 377). Os momentos da linguagem são, assim, os momentos em que os dois lados chegam, em sua oposição, à pureza, o universal abstrato do bem-maior comum e o puro Si, que, em seu conceito, é igualmente universal abstrato. Através da linguagem, o indivíduo existe como uma singularidade consciente em relação à comunidade. A linguagem desempenha o papel de intermediária entre Eu e mundo, permitindo que o poder do Estado se manifeste como um aspecto essencial do espírito, não apenas como alienação do ser natural, mas também como expressão dialética da unidade entre o conceito e sua efetividade. Essa unidade do conceito “torna-se efetiva nesse *movimento mediatizante* cujo ser-aí simples, como *meio termo*, é a linguagem” (Ibid, p. 378). Na medida em que o poder do Estado só é vivificado por meio do Si que se lhe contrapõe e pelo qual ele é simultaneamente exercido, a linguagem aqui considerada “não é ainda o espírito tal como ele plenamente se sabe e se exprime” (Ibidem), mas um meio pelo qual ele deve preencher-se rumo à unidade que a linguagem formalmente sempre realiza, mas que deve ainda tornar-se concreta. Aqui fica evidente o pressuposto na análise do prefácio, a saber, que não é só o espírito que tem a linguagem como parte do seu desenvolvimento, mas que a linguagem mesma se desenvolve junto ao espírito.

Em suma, a linguagem foi introduzida no §508 como tradução da essência da eticidade sob a forma da lei e do mandamento, bem como expressão da essência do mundo da alienação pelo conselho. Mas, na medida em que é a própria possibilidade de mediação entre singular e universal por meio da comunicação, “a linguagem

⁸⁵ A diferença entre *este* e o universal aparecera, ainda no contexto da *Antígona*, como a diferença entre a lei humana e a lei divina representadas por Creonte e Antígona. A segunda, referente ao dever familiar, cujo momento mais elevado é o sepultamento dos mortos, é melhor representada pelo papel feminino. A manutenção dessa lei não reside em sentimentos particulares (por *este* marido ou por *este* filho), mas dirige-se antes à universalidade. A lei humana baseia-se no particular e, mais do que isso, na particularização. O homem sai da família e entra na vida efetiva da sociedade.

desempenha também um papel enquanto linguagem” (cf. COSSETIN, 2012, p. 126): o enunciar “supera e guarda em si mesmo a forma da particularidade, reconhece nisso a *necessária universalidade do Si*” (W3, p. 480). Hegel considera, então, uma série de formas linguísticas no contexto da *Bildung*.

Primeiro, entre §511 e §513, trata-se da linguagem da lisonja e da linguagem refletida. Esta última é uma totalidade animada pela linguagem, que, oposta ao heroísmo silencioso da lisonja, retira por meio da reflexão falante a consciência, que reflete, e o poder, que é refletido, do inicial em si em que se encontram, transformando-os ambos em ser para si. Nesse procedimento, a consciência nobre torna-se o próprio espírito do poder que se lhe opunha, o poder de ser um monarca ilimitado. Mobilizada no cerne da monarquia, a linguagem da lisonja, em oposição à reflexão linguística, consiste em dizer ao monarca e reafirmar, com a palavra, aquilo que ele é. Eleva, por isso, o poder a uma universalidade purificada, de modo que a igualdade, a que a linguagem como meio termo eleva os demais, é também igualdade purificada. Esse tipo de linguagem coloca o monarca como pura unidade espiritual da singularidade em si, especialmente ao atribuir-lhe nome próprio. “Pois é no nome somente que a diferença do singular não é apenas pretendida [*gemeint*], mas feita efetiva” (Ibid, p. 379). No nome, o singular não é mais singular somente para si, em sua consciência, mas é *reconhecidamente* singular nas consciências alheias. A efetividade do monarca é, por isso, o nome que o distingue. No entanto, ao ser nomeado e assim refletido sobre si, o monarca atinge, na singularidade confirmada, o poder próprio da universalidade. Do mesmo modo, na consciência nobre, a extrusão da universalidade do pensar que a fizera colocar-se para si eleva-a à efetividade do poder do Estado. “Somente nela a força do Estado se torna verdadeira; em seu ser para si, ela deixa de ser essência inerte, como aparecia enquanto extremo do ser em si abstrato” (Ibid, p. 380).

Depois, entre §520 e §522, Hegel se remete à linguagem da riqueza e à linguagem da revolta ou do dilaceramento. O poder do Estado, ao converter-se em riqueza, torna-se estranho a si mesmo; a consciência nobre, reduzindo poder à riqueza, rebaixa-se à linguagem de uma lisonja ignóbil, que sabe que aquilo que ela exprime como essência não é em si essente, e sim um posto, pois ganhou essa consciência na reflexão da oposição anterior. A unidade dos dois lados, do em si e do para si e do singular e do universal, “entre os quais ocorre a ação recíproca, não está na consciência dessa linguagem” (Ibid, p. 384). Assim, enquanto a lisonja é a linguagem de uma consciência alienada, a linguagem do dilaceramento revela a insatisfação diante disso. Ela contradiz

o poder do Estado, que se baseia na submissão das individualidades, mas que depende, ao mesmo tempo, do reconhecimento da consciência nobre. O dilaceramento, a negação do movimento de negar o Si, é, na medida em que se expressa em uma linguagem que lhe é própria, o necessário processo de reencontro da identidade. “A linguagem do dilaceramento é a linguagem perfeita e o verdadeiro espírito existente de todo o mundo da cultura” (Ibidem, grifo meu).

Consequentemente, a descrição do que é realizado por essa linguagem parece bem dentro dos termos do *logos* cristão, do ser “imediatamente a absoluta igualdade consigo mesma no dilaceramento absoluto” (Ibid, p. 385). A linguagem que surge nessa oposição é “a mediação pura da pura consciência de si consigo mesma”, “a igualdade do juízo idêntico em que uma só e a mesma personalidade é tanto sujeito quanto predicado” (Ibidem). Neste sentido específico, essa é a linguagem a que se refere o prefácio, a concepção de juízo antecipada no 2.1.3: “[juízo] infinito, pois essa personalidade está absolutamente cindida, e o sujeito e o predicado [são] pura e simplesmente *essentes diferentes*” (Ibidem). Em outras palavras:

O ser-para-si tem por objeto o seu ser-para-si como algo absolutamente outro e, ao mesmo tempo, de modo igualmente imediato, como a si mesmo, - o si [*sich*] como um outro, não que esse tenha outro conteúdo, senão que o conteúdo é aquele mesmo Si na forma da oposição absoluta e simultâneo ser-aí completamente próprio. (Ibidem)

No entanto, também essa disposição se inverte em lisonja vil, em rejeição da mediação. Aquilo de absoluto que surgira na dilaceração foi precisamente o que é este, fulgaz e impelida ao oposto: pois a linguagem consiste em possibilitar essa passagem de um a outro que, na pura cultura, é a absoluta e universal inversão e alienação da efetividade e do pensamento. O espírito vem à existência por meio da unidade desses absolutamente separados: “seu ser-aí é o *falar* universal e o *julgar* dilacerante, [...] e é também esse jogo consigo mesmo de dissolver-se” (W3, p. 386). “Cada parte desse mundo chega ao resultado de que seu espírito seja enunciado, ou seja, que se fale dele com espírito e se diga o que ele é” (Ibidem), pois a objetivação mais elevada é a que se dá por meio da expressão, e mais, da autoexpressão que só é possível na autorreferencialidade entre subjetivo e objetivo. O modo dessa enunciação, aquilo que o espírito é e que surge como determinidade maior da mediação cultural-linguística, é a negação. Assim, “o conteúdo do discurso que o espírito profere de si mesmo sobre si mesmo é a inversão de todos os conceitos e realidades, o engano universal de si mesmo

e dos outros”, e justamente por isso “o descaramento de enunciar essa impostura é a maior verdade” (Ibid, pp. 386-387).

Encarnando essa negatividade e transmitindo-a enquanto tal, o discurso do espírito da *Bildung* é eloquente. Sua efetividade é a inversão em si mesma. Nisso parece-me residir também o elevado do dilaceramento, ser o meio-termo entre dois pontos unilaterais, a lisonja e a lisonja vil, que recaem um no outro. A *Bildung* é o pôr-se para si do espírito, por meio de cuja negatividade a universalidade simples do momento da eticidade é transformada na universalidade concreta da moralidade. A linguagem é o modo mais notável de efetivação da *Bildung*, uma vez que produz a interioridade como ser-aí essente, tornando-a por definição para si; mas, como a linguagem corresponde ao mesmo tempo à interiorização do objeto (como ficará claro no trajeto da inteligência enciclopédica, em 3.3), como torna a consciência de si essente *para os outros* e permite seu reconhecimento, ela torna-se a possibilidade de existência da individualidade como universalidade (cf. COSSETIN, 2012, p. 136) e transcende o momento da *Bildung*. Mas o espírito enquanto *Bildung* é somente o momento de exacerbação da negatividade sempre em vigência no seu desenvolvimento, que é também, em outro nível, *Bildung*, na medida em que esta corresponde ao passar negativo de uma determinação a outra. Isso se dá, na *Bildung* enquanto figura, tanto no seu cerne quanto por meio dela, e igualmente na *Bildung* como modo da atividade espiritual em geral. Também a linguagem “em sua significação própria” no mundo da vida é a mesma linguagem que, ligada à *Bildung* enquanto modo de progressão do espírito, media de modo geral tal produção, por exemplo, o que foi analisado também no âmbito subjetivo da aquisição da consciência de si, em que a linguagem determinara a produção da verdade rumo à sua efetivação como espírito.

Assim, em todos os momentos da *Fenomenologia* aqui considerados, a linguagem aparece como mediação e como elemento da verdade, que não pode ser infável ou incognoscível, mas, ao contrário, na medida em que é identidade entre forma e conteúdo e entre sujeito e objeto também no que concerne a sujeito e objeto sintáticos, deve necessariamente expressar-se. Somente por meio da expressão é que a verdade progride em suas determinações, deslocando-se do ser em si ao ser para si e idealmente permanecendo junto de si nesse outreamento, coisa que, no âmbito do espírito objetivo, depende da expressão individual como suprassunção do Si na universalidade cindida e comunicativa que é a cultura.

2.3 *Ciência da Lógica* e pressuposição linguística

O pensamento que pensa o próprio pensamento. É com essa máxima aristotélica que Hegel define a *Ciência da Lógica*, cuja dificuldade reside em ter a si mesma por objeto, em ser autorreferente. A ideia lógica antecede especulativamente o espírito conforme considerado até agora, comportando-se diante dele de modo semelhante a Deus antes da criação, obtendo, no entanto, somente através dele a sua efetividade, pois o espírito não é senão a efetivação da ideia lógica que é introduzida, aqui, em sua pureza. A consciência fenomenológica definiu-se como o espírito que se manifesta e que, por meio disso, liberta-se da imediatividade do saber aparentemente exterior rumo ao puro pensamento que ele já era em primeiro lugar, sem no entanto sabê-lo. O conhecimento da lógica é, portanto, como será o do espírito (cf. 3.1) e como foi o da consciência de si, um autoconhecimento. O autoconhecimento não é somente a meta do desenvolvimento espiritual, mas a sua base e a forma determinada do seu movimento. Isso é a ideia lógica, por definição, o puro movimento do espírito, que surge como seu ser-aí (cf. GW 12, p. 236). A lógica é o começo que pressupõe o desenvolvimento do todo, estando, do mesmo modo, pressuposta no desenvolver-se do todo. Ela é o movimento de autorreferência por meio do qual a ciência realiza a si mesma.

A *Ciência da Lógica* consiste na exposição desse caminho que constrói a si mesmo na negação determinada como “o desenvolvimento do conceito”, “o método absoluto do conhecer” e “a alma imanente do próprio conteúdo” (GW 21, p. 8). No seu prefácio à primeira edição, fica claro que Hegel pensara a *Fenomenologia* como primeiro momento do seu sistema das ciências, a ser seguido pela *Lógica* e finalmente pelas “ciências da filosofia real”, ou seja, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Em novembro de 1831, Hegel acrescenta a nota de que, ao invés de realizar tal plano, deixou “vir à luz desde então a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*” (Ibid, p. 9). Considerando-se, no entanto, a ordem histórica da publicação e a ordem pretendida dessa antiga organização, a estrutura da *Lógica* parece esclarecer o movimento da autorreferencialidade processual que fora introduzido, no prefácio à *Fenomenologia*, como o único modo apropriado à proposição filosófica ou especulativa.⁸⁶

⁸⁶ Outras semelhanças entre o tratamento da linguagem nas duas obras incluem o fato de que, no capítulo do ser-aí, que já foi associado ao trabalho da linguagem (essa relação será expandida em 3.3.2), Hegel explorará uma versão do problema do indexical da certeza sensível na primeira subseção da finitude,

A convergência entre objeto e método, de modo que este não pode ser pressuposto, desencadeia uma discussão inicial acerca do modo de exposição da ciência. A sua necessidade de “ser acessível à representação” ou de começar pela representação, sem, no entanto, trabalhar com representações, é uma versão menos explícita da discussão fenomenológica acerca dos limites da linguagem representativa e do ponto de vista dominante do entendimento, do qual deve-se partir com o intuito de superá-lo. A dificuldade é a mesma, fazer caber em uma compreensão formal de linguagem o modo concreto como se relacionam as diferenças, pois “trata-se de uma matéria para a qual a forma não é exterior” (Ibid, p. 15). Se forma e conteúdo devem ser um, e a forma em que surge esse conteúdo é a linguagem, uma implicação do problema da linguagem na exposição da *Lógica* parece, com o perdão do uso vulgar do termo, lógica. A filosofia não pode tomar seu método emprestado de outra ciência, da matemática em especial, mas, “uma vez que o ser humano possui a linguagem como o meio de designação peculiar à razão, é uma ideia ociosa procurar um modo de apresentação mais imperfeito” (GW 12, p. 48) do que este.

No entanto, a maior parte da Hegel-Forschung parece contrária a uma presença da linguagem na *Ciência da Lógica*, inclusive aqueles que aceitam uma correlação entre linguagem e pensamento. Magrì (2015), por exemplo, afirma uma distinção entre o pensar em nomes que é o pensamento espiritual (cf. 3.3) e o pensamento objetivo, que é o pensamento da lógica. Este já superou a dualidade entre sentido e palavra, não estando diluído na linguagem que emprega (cf. MAGRÌ, 2015, p. 473)⁸⁷, diferentemente, portanto, dos momentos fenomenológicos que avançavam por meio desta rumo a uma forma cada vez mais determinada de expressão. De fato, há, na *Lógica*, pouquíssimas menções explícitas à linguagem, sendo que o conceito de comunicação não parece também necessariamente ligado ao seu meio-termo linguístico, exceto, como adianta Magrì, no que concerne ao espiritual (cf. GW 12, p. 150). Mas ocorre que “o conceito

“algo e outro” (GW 21, p. 115). O resultado e o interesse é a demarcação da necessária contextualização na atribuição de significado. Hegel se remete aqui ao nome como produto supremo da linguagem, que pertence ao entendimento e só expressa o universal. Isso surge novamente quando, em outro momento, Hegel fala, de modo semelhante à descrição da efetivação do poder universal do monarca singular através do nome, da junção do universal e da particularidade na forma da individualidade, do ser-aí efetivo que, embora estando colocado no elemento da essencialidade, deve receber a forma do universal através do *nome*. Tal “é a expressão do conhecer como seu mais puro ser-aí; é o nome da linguagem” (GW 12, pp. 292-293), aquilo em que ela consiste.

⁸⁷ Magrì, E. (2015). Memory and Self-Knowledge in Hegel’s Philosophy. *Hegel-Jahrbuch*, 2015(1). Referido a partir daqui como MAGRÌ, 2015.

enquanto tal não pode ser apreendido essencialmente senão com o espírito, do qual ele não é apenas a propriedade, mas seu puro Si” (Ibid, p. 48).

Parece possível pensar, assim, nos termos de Cossetin (2012, p. 197 ss.), em uma “pressuposição linguística” da *Ciência da Lógica*. Embora a linguagem possua composição sensível — ela é *enunciada, ouvida, escrita* etc. —, há nela um elemento fundamentalmente puro — a atribuição de significações —, que está ativo na ideia lógica. Linguagem não é aqui meramente linguagem no sentido antropológico e cultural, mas antes *linguisticidade* como o sentido concreto de exprimibilidade: “o que a lógica é, portanto, ela não pode *dizer* [*voraussagen*] antecipadamente, mas somente todo o seu tratamento engendra esse saber dela mesma” (GW 21, p. 27).

2.3.1 Lógica e gramática

Perto do fim da introdução à Lógica, no âmbito da formação lógica do indivíduo, essa atividade é comparada ao aprendizado linguístico e remetida ao gramatical de maneira semelhante ao observado em 2.2.1:

No que diz respeito à *formação* [*Bildung*] e à *relação do indivíduo com a lógica*, observo por fim ainda que essa ciência, assim como a gramática, aparece em duas perspectivas ou valores diversos. Ela é algo diferente para quem se defronta pela primeira vez com ela e com as ciências em geral e para quem retorna a ela das ciências. Quem começa a conhecer a gramática encontra em suas formas e leis abstrações secas, regras contingentes, em geral uma multidão isolada de determinações que mostram apenas o valor e o significado do que reside no sentido imediato delas; o conhecer não conhece nelas imediatamente nada além delas. Só quem, ao contrário, domina uma língua e conhece, ao mesmo tempo, outras línguas em comparação a essa é que pode sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua: as mesmas regras e formas têm a partir de então um valor pleno, vivo. Por meio da gramática ele pode conhecer a expressão do espírito em geral, a lógica. (Ibid, p. 41)

Conforme observado no prefácio à *Fenomenologia*, a formação individual é um aspecto integrante da formação espiritual em geral. Assim, Hegel não está somente se remetendo ao modo pelo qual o leitor pode chegar ao conhecimento da lógica, mas remete-se a isso porque o preenchimento do singular rumo à universalidade concreta é parte do seu movimento. Trata-se, também e especialmente aqui, do movimento de particularização do universal pelo qual ele chega à singularidade como universalidade concreta. Assim, a anterioridade especulativa da formação universal em relação à formação individual não significa uma separação entre as duas, assim como, no caso da lógica, anteceder o espírito não significa de modo algum uma exterioridade sua em

relação a este, mas, enquanto ela é conteúdo consumado em forma, a lógica é a expressão do espírito em geral. Ela não tem uma existência “além” da vida. Se “a lógica não devesse conter nada mais do que formas do pensamento vazias e mortas, então nela não se poderia minimamente falar de um conteúdo como a ideia ou a vida” (GW 12, p. 179). A linguagem é, como sugerido na análise da perspectiva metacrítica, o elemento da vida que falta à razão. Hegel compara, então, a vivificação da gramática pelo uso real da língua com a vida que a lógica assume quando sua forma morta recebe conteúdo a partir do seu uso em ciências positivas (cf. GADAMER, 1981, p. 99).

É somente pelo estudo das outras ciências que o lógico surge para o espírito subjetivo como um universal não somente abstrato, mas como um universal que apreende em si a riqueza do particular, “assim como o mesmo provérbio na boca do jovem que o entende corretamente não possui o significado e a extensão que tem no espírito de um homem com experiência de vida, em quem se exprime toda a força do conteúdo substancial do provérbio” (GW 21, p. 42). Em mais de um momento, Hegel considerará que a língua, mesmo a língua corrente, com suas limitações, expressa o elemento lógico (cf. Ibid, pp. 29, 49). Há um instinto lógico que produz o elemento gramatical da linguagem (cf. W10, p. 272). Este elemento, no entanto, pertence ao entendimento. A “filosofia tem o direito de escolher, a partir da linguagem da vida comum, que está feita para o mundo das representações, expressões que *parecem se aproximar* das determinações do conceito” (GW 12, p. 130):

Não pode ser que se trate de *comprovar* para uma palavra escolhida da linguagem da vida comum, que também na vida comum se liga com ela o mesmo conceito para o qual a filosofia a emprega, pois a vida comum não tem conceitos, mas sim representações, e a própria filosofia é conhecer o conceito daquilo que, de outra maneira, é mera representação. Tem que ser suficiente, portanto, se a representação, junto às suas expressões que são empregadas para determinações filosóficas, vislumbra, de certo modo, algo próximo da sua diferença, como naquelas expressões pode ser o caso de que nelas se conheçam nuances da representação que se relacionam mais precisamente com os conceitos correspondentes. [...] Se elas, contudo, também devessem ser empregadas sinonimicamente, então a filosofia terá, de toda maneira, a liberdade de utilizar tal abundância vazia da linguagem para suas diferenças. (Ibidem)

Concordantemente, uma série de aspectos gramaticais serão mobilizados ao longo da *Lógica* no sentido de serem trazidos, do ponto de vista rígido e fixo do entendimento, à mobilidade dialética do ponto de vista absoluto. Consideremos a preocupação hegeliana em determinar seus conceitos através de uma gênese etimológica do seu uso corrente

como termo linguístico geral, do que um exemplo particularmente relevante é sua observação acerca da expressão “suprassumir” [*aufheben*], que significa, ao mesmo tempo, superar e conservar. Tais derivações conceituais a partir de terminologias de uso comum suportam a ideia de um instinto lógico que dirige a linguagem como um todo e que permite o uso filosófico das representações da linguagem usual. O fato de que a língua alemã emprega uma e a mesma palavra para determinações contrárias aparece como algo pouco usual em uma língua, mas “regozijante para o pensamento especulativo” (GW 21, p. 94). Isso é pouco usual, precisamente, pois a linguagem cotidiana das línguas em geral não corresponde à linguagem do pensamento. Neste sentido, o *uso* gramatical explicitado na introdução como análogo ao conhecimento “aplicado” da lógica é uma pista para compreender a mudança linguística que Hegel pretende operar. De maneira mais direta, a gramática do entendimento, pressuposta às línguas particulares, não é apropriada à linguagem filosófica, embora esteja presente nela como um momento seu. Movida pela ideia lógica, a linguagem deve superar a mecanicidade exterior em que suas categorias se relacionam.

Parece, portanto, que a análise proposicional do juízo cristaliza a ligação entre lógica e linguagem anunciada por essas características e pela associação do desenvolvimento lógico ao desenvolvimento espiritual por meio do preenchimento das determinidades da universalidade, particularidade e singularidade. A identidade especulativa entre sujeito e objeto é a identidade entre sujeito e predicado na forma do juízo. É isso a identidade concreta do conceito, “a *determinidade* que constitui a cópula que relaciona” (GW 12, p. 89) sujeito e predicado; também aqui, portanto, de maneira linguística, pois o sentido da cópula é progressivamente determinado até tornar-se um terceiro termo mediando os outros dois. Essa identidade tríplice implica uma compreensão distinta daquela da gramática do entendimento, implicada na forma das línguas, pois a separação deve implicar uma relação interior e, neste sentido, autorreferente.

A linguagem da proposição especulativa foi o que se construiu, ao longo da *Lógica*, como necessária expressão do conceito e superação da gramática rígida, formal e separativa da linguagem representativa. A análise da forma do juízo em sua relação com o conceito suprassumiu os princípios abstratos de identidade (o Eu = Eu) e não contradição nela vigentes, chegando à expressão científica de fato por meio da dialética do silogismo absoluto. Com tal consumação da “lógica formal”, o individual é o universal na medida em que é particular. “Tudo”, por isso, “é um silogismo” (W8, p. 332): o silogismo é a forma do racional, a base essencial de toda verdade.

Tudo é *conceito*, e seu ser-aí é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza *universal* de tudo, mediante a *particularidade*, confere-se realidade exterior e, assim, enquanto reflexão negativa sobre si, faz-se algo *singular*. — Ou, inversamente, o efetivo é um *singular* que pela particularidade se eleva à *universalidade*, e se faz idêntico a si mesmo. O efetivo é uno, mas é igualmente o dissociar-se dos momentos do conceito, e o silogismo é o percurso completo da mediação de seus momentos, pelos quais se põe como uno. (Ibidem)

Desta maneira, então, a análise proposicional do juízo corresponde à efetividade, que é o percurso de autodesenvolvimento triádico e internamente diferenciado do conceito. É verdade que Hegel não discute efetivamente “linguagem” na *Lógica*, como o faz na *Fenomenologia* ou na *Enciclopédia*, mesmo quando lida com categorias evidentemente gramaticais como substantivos ou verbos de ligação, mesmo com o recurso a oxímoros e paradoxismos, mesmo quando considera a relação entre tipos de signos e conceitos com vistas à impossibilidade de “tradução” matemática do pensamento, e mesmo que se remeta constantemente ao léxico, em *Anmerkungen*, na tentativa de derivar determinidades de “expressões” [*Ausdrücke*] que pertencem, enquanto tais, à língua. É também verdade que, nas poucas menções explícitas ao tema, o trabalho da linguagem aparece ligado ao entendimento (cf., além do exemplo gramatical acima citado, GW 21, p. 115). Mas, como visto, a filosofia tem a *liberdade* e o *direito* de modificar a linguagem de modo a aproximá-la do conceito, o que parece ser um desenrolar paralelo ao autodesenvolvimento do conceito lógico. Uma tal interpretação parece mais possível se consideramos o segundo prefácio berlinense, que contém as menções mais explícitas e desenvolvidas de Hegel sobre o tema da linguagem no cerne da *Lógica*.

2.3.2 O segundo prefácio berlinense

O segundo prefácio à *Ciência da Lógica* foi escrito em Berlim e concluído em 7 de novembro de 1831, uma semana antes da morte do autor. Neste período, o interesse de Hegel pelo tema da linguagem parece acentuado, algo demonstrado pelos artigos de 1827 e 1828 dedicados a Humboldt e Hamann e pela sua atividade na Universidade de Berlim, onde torna-se bastante próximo de Bopp e Rosen (cf. VIEWEG, 2019, pp. 606-607). O segundo prefácio fortalece uma tal impressão. Seu primeiro parágrafo aponta, como de praxe, as imperfeições da edição anterior e as remete à dificuldade do próprio objeto “*und dann seiner Darstellung*” (GW 21, p. 10), que não pode ser dele

desvinculada. A lógica consiste, então, na exposição das formas do pensamento no seu necessário desenvolvimento. Depois dessas primeiras afirmações de teor mais geral, Hegel começa o segundo parágrafo imediatamente com uma menção à grande ausente na edição anterior, a *Sprache*, ligando-a diretamente ao motivo da lógica em geral:

As formas do pensamento estão primeiramente expostas e depositadas na *linguagem* humana; muitas vezes, hoje em dia, pode não ser suficientemente lembrado que aquilo pelo qual o ser humano se distingue do animal é o pensar. A linguagem se inseriu em tudo aquilo que se torna para ele um interior, uma representação, em tudo aquilo de que ele se apropria, e o que ele torna linguagem e exprime nela contém de modo mais encoberto, mais misturado ou mais elaborado uma categoria; tão natural lhe é o lógico, ou, precisamente, o mesmo é sua própria *natureza* peculiar. Mas se a natureza em geral se contrapõe, como o físico, ao espiritual, seria preciso dizer que o lógico é, ao contrário, o sobrenatural, que se insere em todo o comportamento natural do ser humano, no seu sentir, intuir, desejar, na sua necessidade, no seu impulso e, por meio disso em geral, torna-o humano, ainda que apenas de modo formal, tornando-o representação e finalidade. (Ibid, pp. 10-11)

Aqui, a relação entre linguagem e pensamento fica evidente como dois termos atrelados a um terceiro, o humano, que torna-se humano precisamente porque pensa, e tudo que é humano é pensado, ao passo que, se ele pensa porque possui linguagem, então o problema da invenção desta pode ser resolvido pela percepção de que ela “inventa” o ser humano também. As categorias se expressam na linguagem, de maneira mais confusa ou elaborada, devido ao instinto lógico que constitui sua natureza. Porém, ao lembrar da oposição fundamental entre o modo como o lógico se efetiva na natureza (como fora-um-do-outro) e do modo como se efetiva no espírito (no elemento da interioridade que está mergulhado em linguagem), o lógico tem que ser entendido como o sobrenatural que se insere em todo comportamento natural. Algo semelhante é o conceito de linguisticidade, estar por trás de toda atividade espiritual como a forma do pensamento que a configura. Hegel chegará a dizer, por isso, que “a filosofia não precisa de nenhuma terminologia particular” (Ibid, p. 11); a linguagem representacional possui essencialmente a potência de elevar-se ao conceito. Neste sentido, não parece possível supor, como Magri, que a linguagem seria o modo apropriado de expressão do pensamento somente no contexto do espírito subjetivo. Ainda na sequência, o autor retoma o argumento das *Anmerkungen* da primeira edição ao afirmar que

é uma vantagem que a língua possua abundância de expressões lógicas, a saber, peculiares e diferenciadas, para expressar determinações do pensamento; muitas das preposições e dos artigos já pertencem a tais relações que se baseiam no

pensar; em sua formação, a língua chinesa não chegou até aí, ou, pelo menos, conseguiu-o de forma muito insuficiente; mas essas partículas aparecem de maneira completamente auxiliar, apenas um pouco mais desconexas do que os aumentos silábicos, sinais de flexão e outros elementos análogos. Muito mais importante numa língua é que os determinantes do pensamento sejam realçados sob a forma de substantivos e verbos, e assim carimbados na forma objetiva; nisso a língua alemã tem muitas vantagens sobre as outras línguas modernas; mesmo algumas das suas palavras têm a particularidade de ter não só significados diferentes, mas também significados opostos, de modo que mesmo nisto não pode-se deixar de reconhecer um espírito especulativo da língua. Para o pensar, pode ser um prazer se deparar com tais palavras e encontrar, de forma ingênua, já lexicalmente, em *uma* palavra de significados opostos, a unificação dos opostos que é resultado da especulação, embora seja paradoxal para o entendimento. (Ibidem)

O parágrafo seguinte começa com outro uso de conjunção para ligar o objeto da lógica à sua exposição. Anuncia, na sequência, a intenção de indicar a relação entre “o pensar científico e o pensar natural” (Ibid, p. 12). O primeiro é o pensar conceitual; o segundo, o pensar representativo. Como vimos, as línguas apresentam de maneira distinta as determinações do pensamento, que se inserem em todas elas, no entanto, sob a forma de um instinto lógico. Mas as categorias lógicas são introjetadas nas línguas pelo entendimento, de modo que o pensamento que se dá à linguagem em geral é meramente representativo. O pensamento, enquanto for atravessado pela exterioridade representativa, é somente pensamento abstrato. Um pensamento mais concreto é um pensamento mais cultivado [*gebildete*], o que é aplicável tanto ao indivíduo que se aprofunda na filosofia quanto ao pensamento “coletivo” das línguas mais cultivadas (ou seja, há uma relação entre estado linguístico e estado espiritual de um povo). Há línguas mais próximas e línguas mais afastadas do conceito. Exemplo frequentemente mobilizado, a língua chinesa possui caráter simbólico, como Hegel observará na *Enciclopédia* (cf. 3.3.2), ficando aquém do que é verdadeiramente espiritual na linguagem, a saber, a significação. A língua alemã, no entanto, apresenta verdadeiro espírito especulativo, demonstrando-se mais apropriada a este tipo de pensamento.

Porque a linguagem é elemento indispensável do pensamento e ambos são indispensáveis ao humano, a filosofia se faz com a linguagem comum; mas com outra compreensão da relação entre o formal e o material na linguagem comum, permitindo-se derivar dela paradoxismos semelhantes aos que são tão abundantes no alemão. Parece bastante claro, em suma, com essa associação das formas do pensamento à linguagem, bem como das particularidades de uma língua ao seu estágio em relação à verdadeira forma lógica, que a passagem do “natural” ao “científico” não pode ser exterior à

linguagem ou alocá-la apenas acidentalmente no percurso. Hegel esclarece que a lógica natural, que permeia as línguas, é o uso meramente inconsciente das categorias; “e se na reflexão científica lhes é indicado no espírito a relação de servir como um meio, o pensar é tornado, em geral, algo subordinado às outras determinações espirituais” (Ibid, p. 13). Esse é o ponto de vista da filosofia crítica, associado ao entendimento, que vê o pensamento como um termo médio entre o Eu e as coisas e atua no sentido de isolar um extremo do outro, em vez de reuni-los. Essa reunião só se dá, num certo sentido, no interior da linguagem, ela mesma modificada pelo desenvolvimento que media, e deve-se considerar ainda que o estatuto da mediação (que é a cópula) é precisamente o que é alterado na elevação da forma judicativa. Assim, os primeiros parágrafos do segundo prefácio parecem constituir, até agora, a expressão mais direta da possibilidade de uma pressuposição linguística da ciência, ou seja, da sua linguisticidade. Trata-se de “trazer à consciência essa natureza *lógica* que anima o espírito, que o impulsiona e age nele; essa é a tarefa” (Ibid, p. 15).

O conceito “não é intuído ou representado sensorialmente; ele é somente objeto, produto e conteúdo do *pensar*, a coisa que é em si e para si” (Ibid, p. 16). Essa unidade diferenciada, em oposição ao separativismo categórico, é o que se desenvolve a si mesma através da lógica e, pelo que parece estar sendo afirmado, no cerne da linguagem. Pois, nessa acepção, o conceito é “o *logos*, a razão do que é, a verdade do que leva o nome das coisas” (Ibid, p. 17). “O *logos* é o que menos deve ser deixado fora da ciência da lógica. Por isso, integrá-lo na ciência ou deixá-lo de fora não é questão de gosto” (Ibidem). Afinal,

Se as determinações do pensar que são apenas formas exteriores são consideradas verdadeiramente nelas mesmas, disso só pode resultar a finitude e a inverdade do seu dever ser para si e, como sua verdade, o conceito. Por este motivo, a ciência da lógica, na medida em que trata das determinações do pensar que em geral permeiam nosso espírito instintiva e inconscientemente e, mesmo na medida em que adentram na linguagem, permanecem não objetivas, despercebidas, será também a reconstrução daquelas que estão destacadas pela reflexão e são por elas fixadas como subjetivas, como formas exteriores na matéria e no conteúdo substancial. (Ibid, pp. 17-18)

Transformar o que é em si em para si e, a partir dessa contraposição, retornar à unidade diferenciada entre eles, em si e para si; ou ainda levar à consciência de si, ao autoconhecimento ou autodesenvolvimento completo do seu conceito, estas são as tarefas da ciência. O pensamento formado [*gebildet*] para além da fixidez representativa

é capaz de ver, “mesmo nas naturezas mais baixas, uma unidade interior” (GW 12, p. 45). O *logos*, conforme implicado em 2.1, é esse mesmo movimento na medida em que pertence a ele a instância do exprimir, do pôr-para-si objetivamente, bem como do interiorizar. Uma tal exterioridade interior, como Hegel dirá, só pode ser a linguagem; neste sentido, a interioridade na qual ocorre esse movimento só pode ser “razão e ao mesmo tempo linguagem”, como na formulação da história da filosofia. O segundo prefácio parece indicar, portanto, que

Hegel mantém *logos* como unidade da palavra e Razão, de coisa e linguagem, mas a vincula muito mais à linguisticidade inerente à coisa, como a possibilidade a ela subjacente de expressão, por isso, muito mais associada ao nível lógico. [...] Isto porque a linguagem, a dizibilidade, é inerente às coisas, ela não pertence apenas à ordem subjetiva. Sem tal suposição Hegel jamais poderia estar certo da veracidade do discurso filosófico, ou seja, de que o que ela expressa da coisa corresponde absolutamente ao que ela é. (COSSETIN, 2012, p. 235)

2.3.3 Da lógica aristotélica à lógica hegeliana: o problema da predicação

A *Ciência da Lógica* é caracterizada pelo que Gadamer chama “uma espécie de reincorporação da totalidade da filosofia grega à ciência especulativa” (GADAMER, 1981, p. 21). De fato, mais preponderantemente, Hegel afirma que a lógica da antiguidade foi fundada por Aristóteles. Foi ele quem primeiro permitiu, mais do que sua atividade, a *autodeterminação* da lógica, desde a qual ela não teria dado nenhum passo atrás, mas também nenhum passo à frente, porque parecia acabada e consumada em todos os sentidos. Em concordância com o preceito fenomenológico de um filosofar dos novos tempos, uma tal fixidez deve ser superada pela criação de uma lógica própria para a modernidade: é preciso que seu esqueleto morto seja vivificado, por meio do espírito, para uma substância e conteúdo. Isso passa por uma reconstrução e crítica de outros pontos de vista sobre a lógica. Na introdução, a análise do trajeto de fundamentação da disciplina começa por Anaxágoras,

celebrado como aquele que expressou pela primeira vez o pensamento, ao afirmar que o *nous* tem de ser determinado como princípio do mundo e que a essência do mundo tem que ser determinada como pensamento. Com isso ele lançou o fundamento de uma visão intelectual do universo, cuja configuração pura tem de ser a *lógica*. Não se trata nela de um pensamento *sobre* algo, que residiria por si mesmo, como base, fora do pensamento, nem de formas que deveriam fornecer meros *indícios* da verdade; e sim as formas necessárias e as

próprias determinações do pensamento são o conteúdo e a própria verdade suprema. (W21, p. 34)

Também Aristóteles se refere a Anaxágoras como primeira testemunha da atividade primordial do intelecto (1072a). Dentre as semelhanças entre a exposição aristotélica e a hegeliana, pode-se citar a elevação do pensamento ao objeto próprio do pensamento (1072b18-25), que o espírito tenha como determinidades sua indivisibilidade (ligada também à totalidade lógica heraclitiana e forma dialógica platônica; 1072a1), a relação entre particular e universal (1071a17-30), a mobilidade como princípio primeiro (1072b13-14), etc. Essas semelhanças foram esmiuçado por uma série de comentadores, dentre os quais Gadamer, Marcuse, Kraemer e Gérard.⁸⁸ Uma autovinculação hegeliana à filosofia aristotélica fica particularmente clara se consideramos que Hegel escolhe um trecho sobre o primeiro motor, proveniente da Metafísica Λ (de acordo com alguns, um esboço da totalidade metafísica aristotélica), para encerrar a sua empreitada enciclopédica, obra-esboço do movimento sistemático: *a razão [noesis] que se pensa a si mesma pela apreensão do pensável*⁸⁹. Na interpretação hegeliana, o *nous* pensa a si

⁸⁸ Cf. GADAMER, 1981; MARCUSE, H. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984; KRAEMER, H.J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: Schippers, 1964; GÉRARD, G. Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 2012, vol. 2, n° 74; BOURGEOIS, B. Presentation, in: HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques, vol. 3: Philosophie de l'esprit*. Paris: Vrin, 1988. De acordo com Gadamer, Hegel “redescobre em Aristóteles as mais profundas verdades especulativas” (GADAMER, 1981, p. 13). O seu método de demonstração filosófica, embora aliado teoricament à dialética eleática e platônica, mas a universalidade de análise é de inspiração aristotélica. Isso é possibilitado pela “mútua conexão do movimento e pensamento” como “motivo central” (Ibid, p. 23). Marcuse sugere que “Hegel simplesmente reinterpreta as categorias básicas da *Metafísica*, não tendo inventado outras” (MARCUSE, 1984, p. 121). Kraemer afirma que Hegel teria dado expressão plena à metafísica do espírito aristotélica, assumindo também uma influência da linguagem como elemento da vida (cf. KRAEMER, 1964, p. 439). Para Gérard, que segue Bourgeois na interpretação da passagem fenomenológica, Hegel, o “Aristóteles da era moderna”, teria realizado “a mesma *unidade* entre *intuição empírica* e *conceito racional*” descrita na *Metafísica*, na medida em que vislumbra, por detrás dela, um mesmo movimento eterno, circular e contínuo: haveria apenas, neste caso, uma mudança semântica relevante, a transmutação da substância em sujeito (cf. BOURGEOIS, 1988, pp. 86-88; GÉRARD, 2012, pp. 196-200).

⁸⁹ Uma tradução mais literal seria: “a pensação que se pensa a si mesma pela captação do pensável”. Neste trecho da *Metafísica*, há uma distinção importante entre a *noesis* como ato de pensar, que seria a razão num sentido hegeliano, e o pensamento como *nous*, raiz sem distinção, que demanda apreensão (*metalepsis*). A declinação empregada por Hegel modifica a definição canônica do *nous* platônico para adequá-lo à pura atividade da razão pensante, o que se opõe à distinção crítica entre processo de pensar (cognição) e pensamento puro (conhecimento [do] absoluto), associado, por sua vez, ao *theos* e à *ousia*. Para alguns comentadores, a tradução de *ousia* por substância e sua identificação com o *nous* platônico incorreria em uma interpretação teológica errônea da metafísica aristotélica (cf. SONDEREGGER, 2002, p. 224). O próprio Hegel, no entanto, parece ciente de que sua compreensão de *ousia* como a verdade que se produz no ser-pensado do objeto (através, então, do *nous*) é historicamente fundamentada e, portanto, diferente da compreensão aristotélica *per se*: “Para Aristóteles, o pensamento é um objeto como os outros, uma espécie de estado. Ele não diz que [o pensamento] sozinho seja a verdade, que tudo seja pensado; mas ele diz que [este] é o primeiro, mais forte, mais elevado. Somos *nós* que dizemos que o pensamento, como aquilo que se relaciona consigo mesmo, é a verdade. Dizemos, além disso, que o

mesmo “recebendo o pensado como seu objeto”. O momento principal da filosofia aristotélica é que “o pensamento e o pensado são um”, “que o objetivo e o pensamento (a energia) são um e o mesmo” (W19, pp. 162-163). Por isso, para Gadamer, a interpretação hegeliana do *nous* o coloca como estrutura básica da autorreferencialidade (cf. GADAMER, 1981, p. 43).

Diante desses paralelos, o que eu gostaria de propor é a possibilidade de pensá-los a partir de uma interpretação menos canônica da primeira; sem grande sistematicidade ou aprofundamento, mas principalmente a título de interesse. Foi, afinal, Aristóteles quem primeiro explicou a estrutura predicativa pela qual, de acordo com Hegel, não pode-se chegar ao verdadeiro sentido da proposição filosófica. Ao fazê-lo, no entanto, visava “romper o encanto da retórica cultivada pelos sofistas” ao introduzir um “instinto lógico da linguagem” (Ibid, p. 44) que a liga essencialmente ao pensamento. Assim,

Na medida em que tentou superar, sem nenhum tipo de purismo, a alienada linguagem escolástica da filosofia e fundir o estranho vocabulário e as expressões artificiais dessa linguagem com os conceitos do pensamento comum, Hegel conseguiu incorporar o espírito especulativo de sua língua materna ao movimento especulativo do filosofar, ao modo como, por dom da natureza, os pensadores gregos exerciam o filosofar primitivo. O ideal metodológico de Hegel, a exigência de um progresso imanente em que os conceitos se movem para uma maior diferenciação e concretização, encontra no instinto lógico da linguagem o seu apoio e orientação permanentes. A maneira de expor a filosofia nunca pode, segundo Hegel, ser inteiramente divorciada da forma da proposição e da aparência de uma estrutura predicativa, que acompanha essa forma. (Ibidem)

Considere-se, agora, o uso aristotélico de *logos*. Há uma diversidade de significados dependentes do contexto. De modo mais geral, parece-me, o termo aparece nos *Primeiros Analíticos*, onde o filósofo distingue um *logos* exotérico e um *logos* esotérico, pretendendo tratar primeiro ou especialmente do *logos* interno, referente aos juízos. Não encontra, no entanto, outra alternativa além de começar pelo *logos* externo, a própria língua por meio da qual se expressa, que se mescla, por isso, à internalidade lógica. Sobre a relação entre conteúdo e expressão, há ambiguidade também no livro XII da *Metafísica*, onde por vezes é dito que “o ser *se diz* de muitos modos” e, em outras, que “o ser *é* de muitos modos”. A filologia alemã moderna, acentuando tal convergência do ser para o dizer, travaria uma discussão ferrenha acerca da melhor tradução para “categoria”, que, de acordo com Trendelenburg, seria algo como

pensamento é toda a verdade; não Aristóteles. [...] Aristóteles não se expressa da maneira que a filosofia fala hoje; a mesma visão jaz, no entanto, de fundo.” (W19, p. 164)

“predicação”. Seguindo essa linha, Benveniste argumenta que as categorias aristotélicas não seriam senão as categorias gramaticais da língua grega, e que Aristóteles reconhece, portanto, simplesmente certas categorias fundamentais da língua na qual pensa (cf. BENVENISTE, 1996, pp. 71, 75-76)⁹⁰.

Na apresentação à tradução brasileira de excertos da *Ciência da Lógica*, Werle diz que

Devido ao âmbito no qual se move o pensamento hegeliano, deparamos em sua lógica com uma *linguagem* inegavelmente complexa, que, no quadro da obra hegeliana, atinge aqui um ponto culminante. Hegel observa que a maneira de apreender o espírito lógico que perpassa a terminologia abstrata das noções de pensamento se assemelha ao modo como se aprende uma língua por meio das estruturas gramaticais, pelas quais vive e respira essa mesma língua. (WERLE, 2011, p. 11)

Ele continua, afirmando:

Ao longo de todo o texto hegeliano encontramos uma operação no campo da linguagem filosófica que procura trazer de volta *a fluidez e a concretude* dos principais conceitos da metafísica ocidental, principalmente no que diz respeito à reciprocidade dos mesmos, que de alguma maneira foi perdida ao longo dos tempos, quando a filosofia passou a lidar com uma terminologia fixa e rígida. E nesse procedimento Hegel se faz valer exhaustivamente da peculiaridade da língua alemã, segundo várias incursões lingüísticas, ao explorar a familiaridade e a diferença entre grupos de palavras, com seus radicais, sufixos e prefixos. (Ibid, pp. 16-17)

Sobre isso, poderíamos lembrar ainda de Gadamer, que diz:

Nossa análise da autovinculação, por parte de Hegel, aos gregos, ensinou-nos também que há outro ponto de convergência entre este e aqueles: a afinidade, no especulativo, que Hegel em parte adivinha dos textos gregos e em parte extrai deles à força. Por essa afinidade, Hegel experimenta a fluidez lingüística do pensamento grego no que era para ele mais cativante, no enraizamento nuclear em sua língua materna, no fundo sentido dos refrões e jogos verbais da dita língua e no poder expressivo da mesma. (GADAMER, 1981, p. 47)

Esses jogos de linguagem ficam particularmente bem expressos ao longo da *Ciência da Lógica*. Encontramos, dentre outros, a especificação do juízo como divisão originária por meio do emprego de *Ur-Teilung*, a explicitação da relação entre o silogismo [*Schluss*] e a confluência [*Zusammenschluss*], *Zwei-fel* como *zweiter Fall* etc. O

⁹⁰ “Pode-se agora transcrever em termos de língua a lista das dez categorias. Cada uma delas é apresentada pela sua designação e seguida do seu equivalente: οὐσία (“substância”), substantivo; ποσόν, ποιόν (“qual; em que número”), adjetivos derivados de pronome, do tipo do lat. *qualis* e *quantus*; πρὸς τι (“relativamente a que”), adjetivo comparativo; ποῦ (“onde”), ποτέ (“quando”), advérbios de lugar e de tempo; κείσθαι (“estar disposto”), médio; ἔχειν (“estar em estado”), perfeito; ποιεῖν (“fazer”), ativo; πάσχειν (“sofrer”), passivo.”

explícito elogio à língua alemã e o direito da filosofia de empregar os termos da linguagem corrente, não possuindo, a rigor, sequer terminologia própria, aliados à pretensão de “fazer a filosofia falar alemão”, desacortinada em carta a Voss e já mencionada na introdução a esta dissertação, levam-me a pensar que, se é possível sugerir que Aristóteles trabalha com as categorias gramaticais da língua grega, Hegel não deixaria, nessa mesma chave, de haurir sua lógica também da língua alemã.

3. “EST IST IN NAMEN, DASS WIR DENKEN”: IDENTIDADE ENTRE SER E PENSAMENTO COMO EFETIVAÇÃO DO CONCEITO ESPIRITUAL E O PAPEL DA LINGUAGEM NA SUA PRODUÇÃO

Hegel abre o prefácio à primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, publicada em 1817 em Heidelberg, com “a necessidade de pôr nas mãos de meus ouvintes um fio condutor para meus cursos de filosofia” (W8, p. 11). Essa necessidade implica, no entanto, o problema da compreensão usual do que é um compêndio e do modo como este deve expor o conteúdo. Como o conteúdo substancial, que é o verdadeiro conteúdo da ciência, é por definição indistinguível de sua exposição, não existindo antes ou fora dela, então o desafio da *Enciclopédia* filosófica é fazer aparecer essa substancialidade, dificuldade suplantada pela dialogicidade explícita da sala de aula e pela possibilidade, que a oralidade suscita em oposição à completude do texto impresso, de sempre determinar melhor um conceito. É para aproximar conceitos ainda abstratos das suas representações concretas que Hegel acrescenta notas e modifica essa primeira edição em 1827 e depois novamente em 1830, quando quis, principalmente, “favorecer a clareza e a determinidade da exposição”. Contudo, considerando-se a “finalidade de compêndio que tem o tratado, o estilo devia permanecer conciso, formal e abstrato; o texto conserva seu caráter peculiar de só receber os esclarecimentos necessários por meio da exposição oral” (Ibid, p. 32).

Neste sentido, apesar do problema da legitimidade das anotações de aula, a inclusão posterior dos adendos ajuda a cristalizar, em certa medida, o projeto hegeliano, provendo aqueles esclarecimentos que, de acordo com o autor, são indispensáveis. Por isso, no fim deste capítulo, pretendo analisar brevemente também as semelhanças entre o texto enciclopédico e o manuscrito da *Propedêutica* nuremberguense, dada a preocupação com a clareza da exposição que permeia o trabalho pedagógico de Hegel na Baviera. Espero derivar disso não uma dedução silogística do sentido de proposições isoladas, procedimento que Hegel critica tomando como exemplo a história da filosofia de Brucker, mas um complemento à título da totalidade orgânica do sistema. A linguagem não emerge dessa análise como realização unilateral de um racional desprovido, por sua vez, de qualquer autonomia significativa, nem como mera faculdade mobilizada por este, mas ela somente é idêntica ao pensamento na medida em que se diferencia dele, submetidos ambos a uma processualidade que lhes é inerente, o desenvolvimento e o modo de aparecer próprio da sua verdade negativa.

Devido à amplitude do compêndio, proponho o seguinte recorte, que, embora não intencione de modo algum exaurir o tratamento hegeliano do tema da linguagem nesta obra, parece-me conter de maneira exemplar seu núcleo: quero trabalhar com a filosofia do espírito, particularmente com o momento do espírito subjetivo, até o ponto em que ele atinge o autoconhecimento da verdade, ou seja, de que o subjetivo é objetivo. Ali onde a linguagem aparece como comunidade, encerro a empreitada, considerando ainda que, como o próprio Hegel diz, os movimentos da subjetividade e da objetividade não estão um-depois-do-outro [*Nacheinander*], mas complementam-se. Acima de tudo, meu interesse reside em demonstrar que o papel da linguagem na inteligência não se limita à representação, mas pertence indispensavelmente ao conceito.

Isso já foi abordado no capítulo anterior, com a primeira formulação da necessidade de “expressar espiritualmente o espiritual”, seguida pela construção de uma linguagem apropriada ao pensamento filosófico e, finalmente, pela expressão do movimento de formação de uma tal linguagem na descrição de seus princípios e processos lógicos. Assim, no terceiro volume da *Enciclopédia*, a autorreferencialidade está para-nós presumida. O espírito subjetivo empreende um trajeto desde a imediatez da alma natural, passando pela consciência que, enquanto é fenomenológica, reside num outreamento, para culminar num espírito simultaneamente prático e teórico, sendo que este último atinge, por meio do pensamento conceituante, o conhecimento da autorreferência, isto é, o conhecimento de que todo conhecimento é autoconhecimento. É ao longo desse escopo que Hegel localiza a linguagem em pontos essenciais, por exemplo, na aquisição da eudade como introdução da racionalidade na alma, no reconhecimento que eleva a consciência, na produção de signos representativos e na retenção destes em-si para a memória, bem como na livre autoprodução dos nomes como ser-aí do pensamento. Em suma, enquanto ordenação do movimento sistemático, o terceiro volume da *Enciclopédia* dá a ver o processo de *Bildung* da linguagem desde uma origem natural (conforme 1.1 e 2.1), passando pela reflexão da consciência (conforme 2.2) e chegando à identidade entre ser e pensamento (conforme 2.3). Os temas mobilizados anteriormente serão em geral retomados, permitindo uma melhor visualização do movimento que a linguagem realiza da representação ao conceito, movimento necessário em que consiste a exposição filosófica, que é o conteúdo da filosofia e a meta espiritual.

3.1 O conceito de espírito

A introdução que precede a divisão da filosofia do espírito começa pelo mandamento do “conhece-te a ti mesmo” [*Erkenne dich selbst*] e pela consideração dos diferentes modos de tratamento dessa questão, de Aristóteles a Wolff⁹¹ (cf. W10, p. 11). Da necessidade de superação desses modos finitos de considerar o espírito, decorre que tal comando não poderia ter a significação baixa ou mesmo trivial de um autoconhecimento particular das aptidões ou do caráter individual, senão daquilo que é verdadeiro no ser humano em geral, ou seja, do espírito. Assim, “a dificuldade do conhecimento filosófico do espírito” consiste, de acordo com o adendo, em não lidar com o abstrato, mas antes com “a mais concreta forma, a mais desenvolvida que a ideia alcança na efetivação dela mesma” (Ibid, p. 10). Chegar ao seu autoconhecimento corresponde, portanto, à concretização do conceito de espírito, já que este não pode ser meramente subjetivo, conforme os limites impostos ao conhecimento pela metafísica representativa, mas deve ser igualmente saber da objetividade, e mais, da unidade diferenciada entre subjetivo e objetivo. Neste sentido, a oposição entre abstração e concretude não diz respeito tanto à oposição entre finito e infinito, como demonstra o fato de que o espírito finito também deve ser compreendido como uma efetivação da ideia, mas ao saber da interioridade viva em que se encontram essas oposições. O desafio délfico escolhido por Hegel para desvelar o espiritual não é algo “dirigido de fora ao espírito humano por uma força estranha; antes, o deus que impele ao autoconhecimento não é outra coisa que própria lei absoluta do espírito” (Ibidem).

Chegar ao seu autoconhecimento é, portanto, a meta do movimento progressivo do espírito rumo à ultrapassagem de uma concepção unilateral do que é conhecimento e ao saber de que este não é dissociado da própria realidade, constituindo antes o verdadeiro sentido do real⁹², pois, “para o espírito, não existe algo que [lhe] seja totalmente outro”

⁹¹ Começando por esse tópico, Hegel destaca, desde as primeiras páginas, o momento da Psicologia, distinguindo a Psicologia do espírito das muitas psicologias que proliferavam desde meados do século XVII. A psicologia racional lida com uma “abstrata metafísica do entendimento” ao buscar pelo espiritual em-si, dividindo-o, para tal, em uma série de categorias e forças fixas; ao passo que a psicologia empírica, que tem como objeto o espírito concreto, ou permanece na metafísica do entendimento ou a rejeita como um todo, seguindo a oposta mas igualmente unilateral linha da observação experimental (em sentido habitual). Nenhuma dessas abordagens é capaz de levar à reunião entre singular e universal. “Os livros de *Aristóteles* sobre a alma, com seus tratados sobre os aspectos e os estados particulares da mesma, são, por isso, a mais notável ou única obra de interesse especulativo sobre esse objeto” (W10, pp. 11-12). Wolff, que enveredou tanto pela psicologia empírica quanto racional, é um ponto de virada na consideração finita da filosofia, “tornada universal” a partir daí (cf. Ibid, p. 13).

⁹² Hegel emprega dois termos: *Realität* e *Wirklichkeit*. “A efetividade [*Wirklichkeit*] é a unidade entre interior e exterior, pois o conceito não é um mero interno, senão igualmente real [*reales*], e a realidade

(Ibidem). Não há uma verdade que paira acima, algum absoluto separado do processo cognitivo como instrumento para um fim exterior, mas a verdade é a concordância do conceito com sua efetividade (cf. Ibid, p. 15). O autoconhecimento é, portanto, o conhecimento do processo de vir-a-ser e reencontrar-se em si mesmo, fechando, como Hegel diz, o círculo dos círculos. A esse respeito, encontramos, no primeiro adendo, uma progressão histórica-espiritual na qual

foram os gregos que primeiro compreenderam expressamente como espírito aquilo que contrapunham a si mesmos como divino; mas não atingiram, entretanto, nem na filosofia nem na religião, o conhecimento da infinitude absoluta do espírito. Por isso, a relação do espírito humano com o divino ainda não é, entre os gregos, absolutamente livre. Só o cristianismo, pela doutrina da encarnação de Deus e da presença do Espírito Santo na comunidade crente, deu à consciência humana uma relação completamente livre para com o infinito, e desse modo tornou possível o conhecimento conceituante, do espírito em sua infinitude absoluta. (Ibid, p. 10)

Essa é a primeira de muitas referências que Hegel fará à representação cristã no que concerne à caracterização do conteúdo espiritual. Há uma relação elevada entre o *logos* evangélico, enquanto multiplicidade diferenciada que é engendrada pelo espírito e que o engendra ao mesmo tempo, e o estágio do pensamento conceituante. Em outras palavras, o espírito é a ideia efetiva que se sabe a si mesma, que se encontra no seu outro, e o seu conceito não é senão a necessária diferenciação por meio da qual ele retorna à unidade consigo (cf. Ibid, pp. 13-14). Por isso, conhecimento verdadeiro não diz respeito somente a uma autorreferencialidade simples que o espírito encontra na identidade absoluta com seu oposto, mas ao *modo* como ele se desenvolve rumo ao conhecimento desta, saber que corresponde também ao seu oposto, à vigência do espírito como mundo aparentemente exterior, e ambas essas atividades não pertencem ao espírito como meras ações ou obras suas, mas *são* o próprio espírito (o verbo *estava com Deus* e o verbo *era Deus*). Neste sentido, *Begriff* deve ser entendido, de modo semelhante à distinção entre *noesis* e *nus*, como a atividade de conceituar⁹³, atividade

[*Realität*] não é uma mera realidade aí-essente desprovida de conceito” (GW 14,2, p. 293): no seu sentido mais próprio, a realidade é efetividade, já que “o efetivo é o racional e o racional é o efetivo” (GW 14,1, p. 14), como Hegel lembra no §6 da *Enciclopédia* (cf. W10, p. 47). Assim, a efetividade é o conceito que veio-a-ser por meio do autoconhecimento de que ele é sua própria realidade: “Ao colocar a razão objetiva puramente infinita como o seu conceito, a realidade é o saber ou a inteligência; ou, tomando-se o saber como conceito, então sua realidade é essa razão e a realização do saber consiste em apropriar-se dela” (Ibid, p. 232).

⁹³ É por explicitar essa sutil diferença que utilizo a tradução “pensamento conceituante”, empregada por Paulo Meneses, em detrimento de “pensamento conceitual”, empregada por Werle. Não é que o pensamento se dá em conceitos, mas ele antes produz conceitos, pois conceito é essa produção mesma: “O fim último do desenvolvimento espiritual só pode ser o conceito mesmo, e a atividade do conceito só

essa que consiste na particularização como modo de efetivação ou ainda na unidade entre o fazer-se do conceito, ao colocar-se para si, e a sua essência em si, que é essa autoprodução mesma. O autoconhecimento espiritual é o conhecimento da determinidade do espírito de apenas ser “efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária autorrevelação [*Sichoffenbarens*]⁹⁴” (Ibid, p. 12).

Assim, o espírito não só revela a si mesmo no seu outro, mas revela-se como a própria processualidade formativa pela qual se unem as contradições: ele revela-se como o movimento que é. A unidade diferenciada só é de fato unidade dos seus opostos na medida em que não está imediatamente presente, mas é um movimento contínuo de pôr-se para si e particularizar aquela sua primeira totalidade em si essente, por meio do quê ele se torna em si e para si totalidade viva e orgânica. O primeiro aspecto, o referir-se do espírito sempre a si mesmo, é o que constitui a essência formal da atividade espiritual e o conceito de sua liberdade; o segundo, o procedimento de particularizar-se progressivamente rumo à identidade consigo, é a sua livre manifestação [*Manifestation*] como verdade de si. E a verdade e a liberdade são, no limite, o mesmo: “a verdade, como disse Cristo, liberta o espírito; a liberdade o faz verdadeiro” (Ibid, p. 26).

Manifestação é, então, o processo pelo qual a primeira universalidade abstrata do espírito é levada necessariamente ao seu ser-aí e, pelo permanecer junto de si no seu fazer-se outro, retorna a si como universalidade concreta (cf. Ibid, pp. 27-28; cf. também 1.3, em que o ser-aí do espírito se dá pela linguagem). Por isso, a manifestação não revela uma essência por trás do manifestar; antes, a “sua determinidade e conteúdo é essa revelação mesma” (Ibidem). Não existe uma natureza do espírito a ser revelada, mas sua natureza consiste na autorrevelação. O autorrevelar-se é

pode ter a si mesmo como meta, suprassumir a forma da imediatez ou da subjetividade, atingir-se e apreender-se, tornar-se livre para si mesmo” (W10, p. 235).

⁹⁴ Na tradução de 2011 para a Loyola, Meneses introduz *Offenbarung* como revelação, passando no entanto a utilizar, logo em seguida, quase sempre manifestação, de modo a padronizar a tradução deste termo com a categoria lógica da *Manifestation*, menos usada nesse contexto. A explicitação da manifestação pode ser revelante em sua diferenciação com a mera exteriorização [*Ausserung*], uma vez que manifestar ou revelar é também, em certa medida, exteriorizar, mas parece haver, além disso, outra distinção importante. Esta é entre manifestação e revelação. A esse respeito, pode-se lembrar que Lebrun (2000, p. 35) traçará uma distinção entre religião manifesta [*offenbare*] e revelada [*geoffenbarte*] de tal modo que a ideia de manifestação estaria associada a algo como encarnação, ao passo que a revelação espiritual seria mais bem determinada pelo despojamento da carne e retorno a si mesmo. De acordo com o adendo ao §384 (W10, p. 31), existem três formas de *Sichoffenbaren* espiritual, das quais a primeira, a natureza, transmuta a ideia na imediatez de um ser-aí exterior singularizado, dando lugar à segunda quando o espírito cria um ser-aí conforme sua interioridade, tornando-se ao mesmo tempo essente para si, e a terceira forma, que poderia levar o nome correto de revelação [*Offenbaren*], corresponde ao absoluto como criação. Tentei marcar essa diferença de modo contextual, empregando “revelação” para *Offenbarung* onde Hegel parece referir-se ao terceiro caso, o que parece corresponder à apreciação de Lebrun da analogia religiosa.

ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo; através de sua revelação, em consequência, o espírito não revela um conteúdo diferente de sua forma, mas esta é que exprime o conteúdo total do espírito, a saber, sua autorrevelação. Forma e conteúdo são, então, idênticas entre si no espírito. (Ibid, p. 28)

A lógica mostrou que o verdadeiro conteúdo contém em si mesmo a verdadeira forma. O autoconhecimento do espírito é, também para ele, uma autorrevelação, pois conhecer a verdade corresponde ao conhecimento do movimento a ser percorrido até ela. Deve-se considerar, também neste sentido, a relação entre autorrevelação espiritual e representação cristã como etapas de um automovimento, de acordo com o qual a primeira contém em si a segunda. A representação é uma etapa necessária a ser percorrida na direção do conceito, e, como toda etapa nessa nova significação, não pode ser simplesmente abandonada ou deixada para trás, mas permanece sempre no que a sucede como um suprassumido: a religião é uma figura do espírito absoluto. Assim, embora a representação cristã introduza um conteúdo espiritual, fica óbvio, especialmente se lembrarmos do Texto 58, que essa elaboração ainda não atingiu identidade entre forma e conteúdo, coisa que só é possível dentro do ponto de vista da consideração científica. A verdade da religião é “uma verdade comum a todo ser humano” (W8, p. 22), não demandando um alto grau de formação, ao passo que a verdade filosófica, mais elevada, é mais difícil de ser alcançada. A filosofia é a figura e a maneira própria de tratamento do espírito pelo espírito mesmo. No entanto, precisamente por ser uma “porta de entrada” perfeita para o conceito de espírito, a doutrina cristã é o exemplo mais comumente mobilizado na seção introdutória de mesmo nome, ainda que, exceto pelo §384, isso se dê majoritariamente nos adendos. No adendo ao §381, por exemplo, temos:

Também a teologia cristã apreende Deus, i.e., a verdade, como espírito, e este não como algo em repouso, que permanece em vazia uniformidade, senão o considera como algo tal que entra necessariamente no processo de diferenciar-se de si mesmo, de pôr de seu outro, e só chega a si mesmo através desse outro e pela retenção deste — não seu abandono — como suprassunção [*Aufhebung*]. É conhecido que a teologia exprime esse processo ao modo da representação, que Deus, o Pai (esse universal simples, em-si essente), renunciando à sua solidão, cria a natureza (o exterior a si mesmo, essente fora de si), gera seu Filho (seu outro Eu), mas esse outro, em virtude de seu amor infinito, contempla-se a si mesmo, aí reconhece sua imagem, e nele retorna à unidade consigo mesmo; a qual não é mais unidade abstrata, imediata, e sim concreta, mediatizada pela diferença, pelo espírito santo que procede do pai e do filho e que alcança, na comunidade cristã, sua perfeita efetividade e verdade. (W10, p. 23)

Depois, no adendo ao §383, há uma referência à forma como o cristianismo expressa esse conteúdo substancial:

A fim de esclarecer para a representação essa unidade, presente no espírito, de forma e conteúdo, de revelação e revelado, pode-se recordar a doutrina da religião cristã. O cristianismo diz que Deus se manifestou por meio de Cristo, seu filho unigênito. A representação apreende essa proposição primeiro como se Cristo fosse somente o órgão dessa revelação, como se o que é revelado dessa maneira fosse algo outro em relação ao revelante. Na verdade, porém, essa proposição tem antes o sentido de que Deus revelou sua natureza, que consiste em ter um filho, isto é, em diferenciar-se, finitizar-se, mas manter-se junto de si em sua diferença, contemplar-se e revelar-se a si mesmo no filho, e, por essa unidade com o filho, por esse ser-para-si no outro, ser o espírito absoluto, de modo que o filho não é o simples órgão da revelação, mas é ele mesmo o conteúdo dessa revelação. (Ibid, pp. 28-29)

Finalmente, no texto enciclopédico original, Hegel afirma:

O absoluto é o espírito: esta é a suprema definição do absoluto. — Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda formação cultural e filosofia, nesse ponto insistiu toda religião e ciência; somente a partir dessa insistência pode-se conceber a história mundial. — A *palavra* e a *representação* do espírito cedo se encontraram, e o conteúdo da religião cristã é dar a conhecer Deus como espírito. O que aqui é *dado* à representação, e o que é *em si* a essência, a tarefa da filosofia é apreendê-lo em seu elemento próprio, no conceito. Essa tarefa não é resolvida de modo verdadeiro e imanente enquanto o conceito e a liberdade não são seu objeto e sua alma (Ibid, pp. 29-30),

ou seja, enquanto o espírito não possui o conhecimento de que ele é simultaneamente sujeito e objeto da cognição, enquanto ele não possui autoconhecimento de si como processo de autoconhecer. Por isso, o representar pertence ao conceito como momento necessário de sua formação (cf. Ibid, p. 18), mas no representar o conceito não está senão como gérmen, e o conteúdo espiritual não alcança unidade de tratamento, uma vez que falar *sobre* a trindade já é uma distância em relação à trindade e um movimento essencialmente diferente daquele realizado por Deus em seu tornar-se Filho. A palavra, parte integral da exposição conceitual, não pode portanto meramente representar, na medida em que um conteúdo móvel não pode se dar à expressão por um meio estático. Nisso culmina todo o problema do juízo e da proposição filosófica: o projeto da construção de um novo sistema filosófico depende da construção de uma nova concepção de linguagem apropriada à expressão de um tal sistema, problema trazido ao

centro pela reabilitação da filosofia como modo de aparecer da verdade (em oposição à impossibilidade de conhecê-la) e pela determinação da identidade absoluta entre forma e conteúdo no seu cerne.

Neste sentido, se a representação cristã está no caminho correto ao associar a *ursprüngliche Wort Gottes* à sua efetivação concreta por meio da diferenciação, então a ideia de religião revelada demonstra-se como um bom ponto de partida para a compreensão do lugar da linguagem no cerne do espírito. A revelação é um modo específico de transmissão do saber divino, que, no caso do cristianismo, corresponde à revelação progressiva do divino ao longo da história, culminando na revelação suprema na forma de Cristo. Não há assim apenas revelação natural, a saber, a manifestação de Deus através da criação e ordenação do universo, mas o cristianismo se baseia especialmente na revelação da essência por meio das Escrituras Sagradas, entendidas não como reconstrução mas sim como expressão da vontade de Deus. Mais do que isso, Cristo e a palavra escrita pertencem a um mesmo plano de comunicação divina. Ele é a realização das Escrituras e a chave para entendê-las em seu contexto complexo, na medida em que Cristo, associado ao *logos* evangélico (João 1:14), é a palavra *viva* de Deus, a palavra encarnada que revela o Pai (João 1:18). Ao encarnar-se, o Deus cristão “não delegou algo d’Ele ao finito. Se ali se exprimiu, é à maneira pela qual o relâmpago se exprime e se suprime em seu esplendor, a palavra na voz que a profere — portanto, num sentido novo da palavra *expressão*” (LEBRUN, 2000, p. 36). A expressão espiritual perfeita anularia a diferença entre o manifestante e o manifestado.

Aí Deus não se *torna* manifesto: ele *é*, de lado a lado, *für sich seiende Manifestation*. O que é desvelado, se a todo custo quiserem empregar tal palavra, é somente a necessidade que havia de aparecer n’Ele, no sentido muito estrito de *ser-para-um-Outro*, a impossibilidade de ser totalmente “Ele” caso permanecesse somente “n’Ele mesmo”, de merecer seu nome se este devesse permanecer ligado a um objeto que minha representação é capaz de convocar. (Ibid, p. 38)

A expressão perfeita é uma negação da compreensão linguística usual que remete um termo a uma coisa e o relaciona a um significado, como a mediação entre um plano lógico transcendental e a sensibilidade passível de apreensão. Que, ao menos no que concerne à filosofia, tal expressão depende de uma linguagem já foi estabelecido em 1807, no prefácio à *Fenomenologia*. O que surge, no conceito de espírito, é a alocação dessa expressão no centro da realização espiritual mesma. Isso porque a sua autorrevelação só é completa quando o espírito atinge conhecimento de si, que é o

conhecimento dessa autorrevelação como sua essência e dessa essência como algo contraditório, em movimento constante e impulsionado para frente. Também assim a possibilidade de uma expressão perfeita depende do saber da expressividade como determinidade pela qual o espiritual vem verdadeiramente a ser, já que o pôr-se para si como outro funciona, por definição, como sua expressão, e toda expressão que conta é, no espírito, autorrevelação. Assim, ao fim do trajeto, expressão e revelação devem descobrir-se idênticas e uma com o conceito, já que o conhecer é conhecimento do processo de conhecer e o conceito é a efetivação da sua determinidade de conceituar, o que ocorre quando ele *se expressa* (nas suas figuras, como interioridade exterior etc.).

No entanto, embora toda expressão espiritual seja, em certa medida, automanifestação espiritual, a verdadeira essência espiritual não consiste na mera manifestação, senão na autorrevelação determinada que é o ser para si concreto do espírito (cf. Ibid, p. 30). A representação pertence ao pensamento como pensar não-filosófico, que é necessário enquanto parte suprassumida do movimento que constitui o todo: “o espírito certamente já é espírito no começo, mas ainda não sabe o que é” (Ibid, p. 33); ele precisa colocar-se para si como um outro no qual se reconhecer, e esse reconhecimento, saber o que ele é, é para o espírito sua realização [*Realisation*] e efetivação. “A diferença entre representação e pensamento tem especial importância porque pode-se em geral dizer que a filosofia não faz senão transformar representações em conceitos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos” (W8, p. 74). Concordantemente, ao tratar dos modos de exposição do absoluto no prefácio à segunda edição da *Enciclopédia*, escrito em maio de 1827⁹⁵, Hegel liga explicitamente a linguagem religiosa à linguagem da representação e a linguagem da ciência filosófica à linguagem do conceito, afirmando que

o conhecimento cultivado [*gebildete*] das relações do pensamento é a primeira condição para apreender corretamente um fato filosófico. [...] O conhecimento dos pensamentos e, assim, a *Bildung* do pensamento subjetivo é tão pouco saber imediato quanto qualquer ciência ou arte ou habilidade.

A religião é a espécie e modalidade da consciência, segundo a qual a verdade é para todos os seres humanos, para os seres humanos de todas as culturas [*Bildung*]; porém o conhecimento científico da verdade é uma espécie particular da consciência deles, cujo trabalho não é compreendido por todos, mas, antes,

⁹⁵ Em 19 de dezembro de 1826, Hegel relata a Daub a interrupção do trabalho nesta edição da *Enciclopédia* para que pudesse dedicar-se à escrita do artigo sobre a tradução do Bhagavad-Gita em resposta a Humboldt. No mesmo período, o autor escreve também o texto sobre Hamann e prepara o segundo prefácio à *Lógica*.

só por uns poucos. *O conteúdo é o mesmo*; mas, como diz Homero de certas coisas que têm dois nomes, um na linguagem dos deuses outro na linguagem dos homens efêmeros, *há para esse conteúdo duas linguagens*, das quais uma é a linguagem dos sentimentos, da representação e do entendimento, que se aninha em categorias finitas e abstrações unilaterais, outra, do conceito concreto. Caso se queira, a partir da religião, discutir e julgar também a filosofia, exige-se mais do que ter apenas o hábito da linguagem da consciência efêmera. (Ibid, pp. 23-24)

A verdade da exposição espiritual depende, portanto, da verdade de uma linguagem que se desenvolve concomitantemente ao trajeto de desenvolvimento espiritual em geral. Toda a forma de exposição pertence ao ponto de vista do espírito, que possui uma linguagem própria. Assim, a divisão por meio da qual Hegel deve expor a filosofia do espírito, três seções com suas correspondentes subseções, não pode ser entendida de maneira habitual ou formal, dado que o espírito não é algo mecânico, mas sim organicamente relacionado. Essa divisão é a seguinte: primeiro o espírito que é na forma da relação consigo mesmo, proveniente da natureza; este é o espírito que vem-a-ser ao produzir significação, conforme a primeira filosofia do espírito de Jena (cf. 2.1); este é o espírito subjetivo, que torna-se objetivo ao elevar-se ao ser-para-si, algo que, embora não o soubesse, ele já era, pois o significar compreende uma separação e uma relação com algo-outro. Então, na medida em que essa objetividade é uma objetividade posta, o espírito não é meramente objetivo, mas igualmente subjetivo, ou seja, absoluto. Há uma complementaridade entre a objetivação como resultado do trajeto subjetivo e da subjetivação como resultado da objetividade, “por isso se poderia dizer igualmente que o espírito é primeiro objetivo e deve tornar-se subjetivo, como vice-versa” (W10, p. 39).

A identidade do espírito consigo mesmo deve ocorrer simultaneamente no espírito considerado em seu aspecto subjetivo e no espírito objetivo. A unidade absoluta só é atingida no fim do preenchimento de cada um desses aspectos e um necessariamente em relação ao outro, já que um só é para o outro. Tanto uma consideração unilateral do espírito subjetivo quanto do objetivo seria uma consideração finita, fora do espírito; deve-se antes tomá-los em conjunto como momentos que ainda não alcançaram a determinação infinita do saber de sua unidade, de modo que a divisão entre eles não é senão uma aparência temporária rumo a esta meta. O finito é “simplesmente um ultrapassar [*Übergehen*] e um ir além de si [*Übersichhinausgehen*]” (W10, p. 35): “o espírito enquanto espírito não é finito, ele *tem* a finitude em si, mas somente como finitude suprassumida e a suprassumir” (Ibid, p. 36). No entanto, a finitude é ao mesmo

tempo o determinar-se do espírito, pertence a ele essencialmente, pois, conforme o definido até agora, o espírito é essa determinação progressiva mesma. “O espírito é, por isso, *tanto* finito *quanto* infinito, e *nem* é só um *nem* só o outro, mas permanece infinito em sua finitização” (Ibidem).

O espírito subjetivo não ocupa, portanto, o lugar mais baixo de uma hierarquia, mas o fato de que ele vem primeiro na divisão corresponde, antes, às necessidades do tratamento filosófico, que lida com o conhecer que é produzido naquele momento. Conseqüentemente, não é só o trajeto do espírito subjetivo ao absoluto que corresponde à efetivação do conceito e ao preencher-se do universal abstrato rumo à universalidade concreta, mas também o trajeto do espírito subjetivo dá a ver a totalidade do desenvolvimento espiritual (cf. Ibid, p. 42). De fato, o conhecimento atingido no seu último estágio, no momento da Psicologia, é o autoconhecimento que corresponde à meta espiritual como um todo: o espírito expressamente atinge sua verdade e sua liberdade nessa figura. E nisso, veremos agora, a linguagem é especialmente influente.

3.2 Antropologia

A filosofia do espírito é o terceiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Conforme indica a ordem dos outros volumes, o espírito tem na lógica o seu pressuposto primeiro e na natureza o seu pressuposto mais imediato; ou seja, o espírito se estrutura como a configuração em efetividade da ideia lógica, ao que corresponde seu necessário diferenciar-se da natureza como sua imagem negativa. Essa diferenciação decorre do fato de que, na natureza, a ideia se manifesta no elemento do fora-um-do-outro; “ela não é só exterior ao espírito, mas, porque é exterior [...] à interioridade essente em si e para si que constitui a essência do espírito, ela é exterior também a si mesma” (Ibid, p. 18). Por isso, na natureza não reina a liberdade, mas a necessidade, que é, em sua significação mais própria, a relação apenas interior ou exterior entre existências autônomas. Porque seu começo reside no estranhamento da natureza, o espírito ainda está em seu estágio natural; mas, porque aí já opera a ideia lógica, o mais elevado está presente desde o princípio. O espírito subjetivo, enquanto é aquele ligado ao processo de cognição, é o processo de pôr-se em relação a um outro ou de mediatizar, de refletir. A reflexão retira o ser humano do ser-fora-de-si da natureza e introduz uma relação interior (cognoscente) que, levada à completude absoluta (à

autoprodução de si como conhecimento efetivo), é o espírito. Por isso, nos primórdios da razão, o espírito é natural ou alma⁹⁶, objeto da Antropologia.

A alma em sua determinidade natural e imediata não coloca para si nenhuma diferença, nem da individualidade em contraste com a universalidade, nem da alma em contraste com o natural. Sua realidade é, no início, “necessariamente uma realidade não mediatizada, ainda não posta” (Ibid, p. 40) — e mediação corresponde, na subjetividade, à reflexão, ao pôr para si um algo outro cuja própria cognoscibilidade enquanto algo deriva de uma determinação mais concreta de si, em sua unidade, como diferença. Sem Eu, não há outro para conhecer, mas sem outro também não há Eu ou conhecimento, que é conhecimento negativo. O pôr-para-si de si mesmo como outro é a construção do ser como um ser-aí exterior, mesmo processo que será aos poucos direcionado para a reinteriorização da aparência de exterioridade que o espírito dá a si em seu estranhamento, derivando-se daí um ser-aí interior que permanece junto dele. Mas, antes disso, a alma é puramente essente, apenas substância, ainda não sujeito. Não existe conhecer, não existe Eu, existe tão somente ser abstrato. Ela não tem “ser-aí nenhum, nenhum ser determinado, nenhuma particularização, nenhuma efetividade”. Porém, “assim como na lógica o ser deve passar ao ser-aí, assim também a alma necessariamente avança de sua indeterminidade à determinidade” (Ibid, p. 50).

Enquanto corresponde ao primeiro momento do desenvolvimento espiritual, a alma é a base de toda particularização e singularização do espírito, que começa, concordantemente, por ela (cf. Ibid, p. 43). O que é revelado nesse procedimento é “a onipresença da alma una em todos os pontos de sua corporeidade”, o “ser-suprassumido do fora-um-do-outro da matéria”: “a alma emerge como a idealidade de tudo o que é material”, de modo que “tudo o que se chama matéria, por mais que simule autonomia ante a representação, é conhecido como algo que não tem autonomia ante o espírito” (Ibid, p. 47). Também aqui, então, há um processo de manifestação espiritual que avança a alma à consciência. As suas primeiras determinações, que surgem como qualidades naturais, estranham-se dessa “origem”. Ainda que Hegel remeta seu fundamento primeiro ao natural, ele só é fundamento na medida em que procede à

⁹⁶ Também aqui Hegel se remete à tradição filosófica (especialmente Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz etc.) quanto ao tratamento da alma e diferencia sua concepção daquela. Na metafísica anterior, a alma tinha sido tratada como uma coisa [*Ding*] situada no tempo e no espaço como ponto fixo de conexão dessas determinações. Ela estava em oposição móvel e rígida com o corpo, cuja interação era pensada como mútua influência de partes inteiramente autônomas. “A filosofia do espírito desenvolve a prova da inverdade de tais categorias do entendimento ao demonstrar como, por meio da idealidade do espírito, todas as determinações fixas são nele suprassumidas” (W10, pp. 46-47).

diferenciação, em que se eleva ao espiritual. Assim, por exemplo, as diferenças raciais são diferenças biológicas, entendidas à maneira de Treviranus, mas disso não procede uma diferença fundamental entre indivíduos, pois o ser humano não é meramente organismo mas acima de tudo racional, no que reside sua igualdade (cf. *Ibid*, p. 57).

Além da influência de características biológicas como a raça e o sexo⁹⁷, há uma certa “disposição natural” ligada a aspectos fisiológicos ou geográficos que aparece como base para os diferentes espíritos locais ou nacionais, o que parece ser um primeiro estágio da ideia de espírito de um povo.⁹⁸ Isso porque o espírito de um povo pressupõe formação [*Bildung*], que está por definição acima da disposição natural, já que a educação em geral visa o universal. Ela pressupõe uma outra compreensão da quantificação tradicional, uma compreensão progressiva de mútuo preenchimento por meio da qual o universal tem no singular seu ser-aí e na particularização o movimento da sua liberdade. Por isso algo como o caráter, embora seja também uma disposição natural, só chega ao seu pleno desdobramento na esfera do espírito livre, em que o indivíduo é o existir concreto do espírito. No estágio do espírito local, trata-se de costumes no sentido mais baixo do termo, o que também, de acordo com o adendo, pode ser remetido em certa medida ao natural, por exemplo, o que demonstram as fases do dia empregadas na vida pública de um determinado povo (cf. *Ibid*, p. 55).

Assim como o espírito natural se particulariza em uma multiplicidade de espíritos nacionais, também a alma se singulariza como sujeito individual (cf. *Ibid*, p. 70). Porém, do mesmo modo como o espírito local não é ainda espírito do povo, pois isso implica um estágio mais avançado de particularização e singularização espiritual, também a alma individual ainda não é sujeito espiritual, mas, uma vez que ela se singulariza, deve percorrer o caminho natural do nascimento à morte através de fases da vida que são, elas mesmas, expressão do desenvolvimento espiritual vindouro: “uma série de diferentes estágios que o indivíduo como tal percorre”, “uma sequência de diferenças que não têm mais a fixidez das diferenças imediatas que reinam nas diferentes raças humanas e nos espíritos nacionais, mas que se mostram em um só e no mesmo indivíduo como formas fluidas que passam de uma para a outra” (*Ibid*, p. 76). A

⁹⁷ Mesmo na *Fenomenologia do Espírito*, onde a diferença entre homem e mulher possui centralidade na efetivação do espírito como eticidade, esta é referida como uma “diferença natural” levada à determinidade (cf. W3, p. 338).

⁹⁸ Hegel adverte que “é preciso distinguir – e excluir – da progressão que se vai considerar aqui o que é formação e educação. Essa esfera só se refere aos sujeitos singulares como tais, [de modo] que o espírito universal seja levado à existência [por meio deles]” (W10, pp. 38-39). O espírito local refere-se a um “modo de vida exterior” e uma “tendência interior”, não ainda à efetividade espiritual como o processo de formação cultural na mútua constituição entre singular e universal.

manutenção de uma identidade através dessas diferenças e transições e por meio delas é no que consiste a passagem do natural ao espiritual, o sair do fora-de-si para o dialético.

Tanto em 1.1 quanto em 2.1, remeti tal passagem do natural ao racional à significação, que, por sua vez, depende da aquisição linguística de tal modo que se poderia inferir uma correlação entre aperfeiçoamento da razão e aperfeiçoamento ou articulação da linguagem. Isso fora introduzido na primeira versão da filosofia do espírito encontrada nos manuscritos da *Jenenser Realphilosophie* e ressurgiu, reformulado, na Antropologia enciclopédica.⁹⁹ Cossetin nota que, na filosofia da natureza, toda menção ao tema da linguagem está relacionada ao âmbito do espírito, de tal modo que se poderia compreender a passagem do organismo ao ser humano por meio do desenvolvimento da capacidade linguística (cf. COSSETIN, 2012, pp. 31-32). Por isso, embora a voz seja o meio pelo qual a subjetividade animal se dá a conhecer, esta ainda permanece “na forma de um mero som, sem a mínima articulação fonética e sem qualquer intencionalidade ou significado” (Ibid, p. 33). Também Ziehe afirma que, para Hegel, não há linguagem natural, mesmo que ocorram fenômenos linguísticos análogos no reino animal (cf. ZIEHE, 1994, p. 129)¹⁰⁰. Os primórdios da linguagem humana não apontam, assim, para o simples organismo, mas a linguagem articulada, “começo primitivo da exteriorização humana” (Ibid, p. 127), seria o primeiro momento distintivo entre espírito e natureza, tanto no sentido de uma mediação espiritual do Eu refletido em si mesmo e no mundo aparentemente exterior quanto no que concerne à socialidade. Hegel retoma assim um elemento popular do debate do século XVIII, o papel da socialização para a formação linguística, presente em Locke, Condillac e Herder, por exemplo, sublinhando, ao mesmo tempo, que essas primeiras expressões estão vazias de conteúdo e exigem necessariamente um maior desenvolvimento.

Este é precisamente o modo de tratamento próprio ao conteúdo espiritual, que não é exterior, à maneira da Antropologia habitual, mas mais propriamente especulativo.

⁹⁹ Cossetin afirma, contra o posicionamento de Jacques Collete, que, “além de Hegel reiterar a tese de Jena, na *Enciclopédia*, ele a discute com mais rigor, até mesmo determinando-lhe um lugar e uma função específicos no sistema” (COSSETIN, 2012, P. 28).

¹⁰⁰ Cf. ZIEHE, P. 'Stammelnende Natursprache' und 'Lallendes Wörterbuch' - Anfänge von Sprache in Hegels Anthropologie, in: *Hegel-Studien*, 1994, vol. 29, pp. 117-145. Referido a partir daqui como ZIEHE, 1994. Nessa citação específica, Ziehe está considerando a descoberta de Tyson de órgãos de fala análogos aos dos humanos em orangotangos, de que Hegel teria ciência: “Entre os enigmas que o orangotango representava para escritores itinerantes e buscadores de conhecimento dos campos da psicologia e anatomia - para além de curiosidades como o prazer óbvio do romance da fogueira, o roubo de raparigas negras e a maravilha da menstruação das fêmeas orangotangas - estava acima de tudo a questão de por que é que os macacos não falam, embora, como Tyson provou, possuam órgãos da fala completamente análogos aos dos humanos” (p. 118).

Hegel não afirma, então, diretamente que a aquisição linguística permite a passagem da natureza ao espírito, mas, ao afirmar que tal passagem se deve ao pensamento e mais especificamente ao pensamento conceituante, que, como seu germen e motor, está no espírito desde o princípio (cf. W10, p. 99), estabelece de maneira indireta o papel da linguagem, que será progressivamente determinada rumo à identidade em relação ao pensamento (cf. 3.4). Não é necessário, entretanto, ater-se a analogias entre momentos do sistema, dado que, no que concerne ao desenvolvimento infantil, a aquisição linguística é a primeira etapa em que a razão penetra a unidade simples da alma inteiramente universal. A infância, de acordo com a determinação das fases da vida de corresponderem aos diferentes momentos do conceito, deve ser entendida, ao mesmo tempo, como um momento na vida individual e como um momento da progressão espiritual em geral. No ventre materno, onde não há qualquer oposição, a criança é como uma planta; recém-nascida, torna-se um ser autônomo com sentimento-de-si, ou seja, um animal. E, embora a criança apareça inicialmente em uma dependência e carência bem maior do que os animais, revela-se aqui também sua natureza superior: “na criança, a necessidade se faz logo conhecer, rudemente, raivosamente, imperiosamente. Enquanto o animal é mudo, ou só exprime sua dor por gemidos, a criança exterioriza suas necessidades por gritos” (Ibid, p. 79).

Por uma série de atos de vontade¹⁰¹ a criança progride da sensação à intuição, por meio da qual o mundo externo lhe é real. No entanto, de todas essas ações produtoras de liberdade (dentre as quais se destaca o andar), é a linguagem que se sobressai:

A linguagem capacita o homem a apreender as coisas como universais e de chegar à consciência de sua própria universalidade, à enunciação do Eu. Esse apreender de sua eidade [*Ichheit*] é um ponto extremamente importante no desenvolvimento espiritual da criança; com esse ponto ela começa a sair de seu ser-submerso no mundo externo para refletir-se em si (Ibid, p. 79).

Na sequência, Hegel considera o aprendizado da criança [*Lernens, Erziehung*]. Este elemento, como evidenciado pelo contraste para com as disposições naturais, vai na direção do universal. Não parece mera coincidência que Hegel utilize a exteriorização vocal pelo grito como primeira diferença significativa entre o ser humano e o animal,

¹⁰¹ A linguagem tem que ser entendida como um desses atos, na medida em que “a voz humana, ao tornar-se linguagem, deixa de ser uma expressão involuntária da alma” (W10, p. 195), como era a expressão sonora nos animais. Essa intencionalidade é um traço distintivo entre natureza e espírito, que se configura como pura atividade, e será importante na compreensão da linguagem como elemento fundamental para a efetivação espiritual no trajeto do espírito subjetivo.

coisa que implica tanto uma idealidade quanto uma relação de direito em relação à externalidade, ressaltando, em seguida, de todas as atividades que determinam essa primeira individualidade, o papel da linguagem na apreensão do universal e de sua própria subjetividade, ambos aspectos essenciais à formação. A instrução [*Unterricht*], um dos lados da educação [*Erziehung*] infantil, deve começar, “de modo racional”, pelo elemento mais abstrato: “são isso as letras”, que “pressupõem uma abstração a qual povos inteiros, mesmo os chineses, não chegaram” (Ibid, p. 82). Imediatamente após essa afirmação, Hegel provê uma primeira definição de linguagem ao afirmar que ela é “esse elemento aéreo, esse sensível-não-sensível, por cujo conhecimento progressivo o espírito da criança é elevado sempre mais, para além do sensível e do singular, ao universal e ao pensar” (Ibidem).

Em sua formação, a criança só chega até o pensar representativo (cf. Ibidem); conseqüentemente, a linguagem não é conhecida como automovimento espiritual. No entanto, o pensar em geral pertence tanto à natureza do homem que ele pensa sempre, e em todas as formas do espírito, no sentimento, na intuição, na representação etc. o pensar permanece como fundamento (cf. Ibid, p. 93). Também aqui a linguagem, médium do pensamento, funciona a nível de síntese subjetivo-objetiva, interiorizando e exteriorizando simultaneamente. O primeiro elemento está implícito na aquisição da eudade como condição de possibilidade da reflexão; o segundo, por sua vez, é mais extensamente desenvolvido. Assim como o era no animal, a voz humana é a principal maneira pela qual o homem faz conhecer o seu interior (cf. Ibid, p. 113); de modo que outras formas de extrusão do sentimento interno, como a risada e o choro, já estão como a caminho da linguagem “na voz, antes mesmo de ser articulada” (Ibidem)¹⁰².

Através da voz “a idealidade, essente para si, da alma recebe uma realidade exterior que lhe corresponde plenamente, uma realidade que é imediatamente suprassumida em seu produzir-se, porque o difundir-se do som é o seu desaparecer” (Ibid, p. 115). A voz leva a cabo a objetivação da subjetividade, remetendo à prioridade que Hegel mais tarde dará à fala em relação à escrita, porque a linguagem neste primeiro momento do desenvolvimento do espírito é essencialmente oral, “pode imediatamente receber e devolver todas as modificações da representação” (Ibid, p. 195). É uma linguagem cuja

¹⁰² “Em todas as corporificações do espiritual [...], só ocorre aquele exteriorizar-se dos movimentos da alma que é necessário para que eles sejam sentidos, ou que pode servir para mostrar o interior. Mas esse exteriorizar-se só se realiza plenamente por tornar-se *extrusão* [*Entäußerung*], por tornar-se eliminação das sensações interiores. Tal corporificação extrusante do interior mostra-se no *rir*, mais ainda no *chorar*, no *gemitivo* e soluçar, na voz em geral, antes mesmo que ela seja articulada, antes mesmo que se torne *linguagem*”.

operação no externo está totalmente atrelada a essa expressão, pois do contrário não se liga a si mesma. Não é ainda, portanto, uma linguagem internamente autossuficiente como a linguagem do pensamento: “ainda não é um signo produzido pela vontade livre, ainda não é a linguagem articulada mediante a energia da inteligência e da vontade” (Ibidem). “Da exteriorização [*Äusserung*] e da extrusão [*Entäusserung*] decorrentes da linguagem articulada, só podemos falar por antecipação na Antropologia” (Ibid, p. 116). Essa antecipação é como segue:

O ser humano [...] não permanece no modo animal de exteriorizar-se; ele cria a linguagem *articulada*, através da qual as sensações interiores se tornam *palavra*, exteriorizam-se em toda a sua determinidade, tornam-se objetivas para o sujeito e ao mesmo tempo exteriores e estranhas. A linguagem articulada é, assim, a maneira suprema pela qual o homem se extrusa de suas sensações interiores. (Ibid, p. 116)

O objetivo da alma, conforme os primeiros parágrafos da seção, é encontrar-se em toda materialidade exterior como a si mesma. Isso ocorre quando a alma é sujeito singular para si, alma efetiva, “e a corporeidade é assim *exterioridade*, enquanto predicado no qual o sujeito só se refere a si mesmo” (Ibid, p. 192). No adendo ao §389, Hegel indicara “a vitória da alma sobre sua corporeidade” e “o rebaixamento e o ser-rebaixado dessa corporeidade a um signo, à exposição da alma” (Ibid, p. 41); agora, no §411, isso é atingido. A exterioridade não representa mais um autônomo rigidamente oposto à alma, mas é ela mesma, seu signo. Para o espírito, a figura humana é sua primeira aparição, “e a *linguagem*, logo a seguir, sua expressão perfeita” (Ibid, p. 192). O ser humano formado [*gebildete*] “possui na *palavra* o meio mais digno e mais apropriado de exprimir-se” (Ibid, p. 195).

Possibilitada primeiramente pela capacidade linguística, a aquisição da eudade está entre os fatores que realizam a cisão da unidade presente imediatamente na alma natural e a fazem avançar à consciência; pois “somente quando chego a ponto de me apreender como Eu, o outro se me torna objetivo, põe-se perante mim e é ao mesmo tempo posto idealmente por mim, e por isso reconduzido à unidade comigo” (Ibid, p. 201). Devido à necessidade de superação dessa dicotomia como um dado imediato, a atuação ainda unilateral da representação destaca-se como progressivamente subjetivando aquela objetividade imediata que emergira da diferenciação da universalidade da alma natural. Porém, no que retira do objeto a aparência de mero exterior, o sujeito da representação imbrica-se essencialmente com ele, de modo que, do trajeto da consciência, a

subjetividade entende-se como condição de possibilidade de todo conhecimento e criadora de toda realidade externa, sendo, assim, ponto de partida para a consideração mais propriamente espiritual do trajeto subjetivo. Mas a verdade da subjetividade não é essa sua exacerbação abstrata, até porque a simples representação da consciência é incapaz de distinguir entre certeza e verdade:

Chama verdadeiro o que para ela é o certo, o que tem por um subjetivo, em concordância com o objeto, [...] pois a certeza que o espírito tem de si mesmo, do ponto de vista da simples consciência, é ainda algo não verdadeiro, contraditório consigo mesmo, porque aqui o espírito, ao lado da certeza abstrata de estar junto de si mesmo, tem a certeza diretamente oposta de *referir-se a algo* que lhe é essencialmente outro. Essa contradição deve ser suprassumida [...] Essa meta já está pressentida pela razão em si mesma crente, mas só é alcançada pelo saber da razão, pelo conhecimento conceituante. (Ibid, p. 204, grifos meus)

Assim, enquanto gesto de exteriorização falante corporal, a Antropologia desenvolve o aspecto lexical da linguagem; através do gramatical, o entendimento também introjeta suas categorias nela; e, assim como a razão está como fundamento desde o começo do movimento do espírito, também a forma conceitual da linguagem já está presente nestes momentos, determinando o balbuciar gramaticalmente incoerente que, aos poucos, permite uma autocompreensão do sujeito em sua relação com o objeto, a autorrevelação como dissolução dessas categorias fixas. Considerada exclusivamente, a Antropologia trata, no entanto, somente de uma fase preliminar da linguagem, que encontra o seu lugar concreto no momento que consideraremos a seguir, na Psicologia.

3.3 Psicologia

A Psicologia considera o espírito como tal (cf. Ibid, p. 229). Neste momento, ele elevou-se acima da natureza e das determinidades naturais, bem como suprassumiu o ponto de vista pelo qual se sobrepunha ao objeto exterior e ao material em geral, processo que acompanhou a autoprodução do seu conceito (cf. Ibid, p. 230). Sabe que não há nada fora dele e que é, portanto, seu próprio conteúdo. Mas esse saber da verdade [*Wissen der Wahrheit*] não possui ainda a forma da verdade [*Form der Wahrheit*], porque a identidade subjetivo-objetiva permanece de início abstrata. “Só quando essa identidade se desenvolver em diferença *efetiva*”, ou seja, quando for identidade de si e da diferença, e o espírito, conseqüentemente, aparecer como “totalidade diferenciada em si determinada” (Ibid, p. 231), é que o espírito chega ao

verdadeiro conhecimento de si. Este constitui, como visto, não um mero conhecer mas antes uma realização de si, sua efetivação como autorrevelação, o que corresponde ao verdadeiro conhecimento e à superação da unilateralidade: “pertence ao conceito do espírito que nele a absoluta unidade do subjetivo e do objetivo não seja só em si, mas também para si, portanto, que seja objeto do saber” (Ibid, p. 232). Esse desenvolvimento necessário, dado que o ser para si funciona inerentemente como um movimento (de pôr) e demanda processualidade, é também o modo pelo qual o espírito subjetivo descobre-se simultaneamente objetivo e, conseqüentemente, absoluto.

Como indicado na introdução ao conceito de espírito, o conhecimento atingido a nível da Psicologia é o conhecimento da verdade. Este advém da refutação da aparência de encontrar o racional fora de si e meramente apropriar-se dele, ou seja, conhecimento da verdade significa completa consciência do processo de conhecer como conhecer da autorreferencialidade do processo mesmo, da interioridade do autoconhecimento que é a meta espiritual (cf. Ibid, p. 240). Mas tal conhecimento, por não ser de natureza imediata, deve ser atingido. No começo, o espírito já suprassumiu o paradigma da consciência e portanto não vê mais no objeto um negativo em relação ao Eu, mas ainda o tem como imediatamente essente. Ele apenas é racional, mas ainda não se sabe como tal. Falta-lhe o conhecimento determinado do objeto. A atividade de conhecer, portanto, é a atividade de pôr *para si* que será chamada preenchimento ou implementação [*Erfüllung*] objetiva. O desenvolvimento ao longo de toda a Psicologia é o processo de, por meio do preenchimento objetivo, levar à unidade entre forma e conteúdo, ao saber de que a efetividade da inteligência é o conhecer mesmo e que o conhecimento só é verdadeiro quando é efetivado pela inteligência (cf. Ibid, p. 242).

Essa efetivação é levada a cabo por duas atividades que, precisamente por se diferenciarem, complementam-se e integram-se mutuamente, o espírito teórico e o espírito prático. Eles não podem ser entendidos, erroneamente, como passivo e ativo, como se o processo de conhecer fosse um mero processo de apreender, mas “os dois modos do espírito são formas da razão; pois tanto no espírito teórico quanto no espírito prático, embora por caminhos diferentes, produz-se aquilo em que a razão consiste: uma unidade entre subjetivo e objetivo” (Ibid, p. 237). O espírito subjetivo é produtor; mas suas produções são formais enquanto ele permanece preso à unilateralidade, seja entre sujeito e objeto, seja entre teórico e prático. Por isso, é importante lembrar que

a distinção entre *inteligência* e *vontade* tem muitas vezes o sentido errôneo de que as duas são tomadas como existências fixas, separadas uma da outra, de modo que o querer poderia ser sem a inteligência, ou a atividade da inteligência, sem vontade.¹⁰³ (Ibid, p. 240)

Assim, “o espírito teórico não é um acolher, simplesmente passivo, de um objeto dado, mas mostra-se como ativo por elevar o conteúdo, em si racional, do objeto desde a forma da exterioridade e singularidade até a forma da razão” (Ibid, p. 240). Mesmo o espírito prático só pode superar a passividade ante seu conteúdo interno imediato “por mediação do saber pensante, portanto mediante o espírito teórico” (Ibidem). Para dentro, a produção do espírito teórico é “somente seu mundo ideal e o adquirir da autodeterminação abstrata em si mesmo”; para fora, “enquanto o espírito subjetivo é unidade da alma e da consciência, enquanto é uma realidade, ao mesmo tempo, antropológica e conforme a consciência”, o seu produto é a palavra (cf. Ibid, p. 238). No adendo ao §444, lê-se:

A inteligência, como tal, na sua exteriorização só avança até a palavra, essa fugaz realização evanescente, que se produz em um elemento sem resistência, [e é] totalmente *ideal*. A palavra permanece, assim, em sua exteriorização, perfeitamente junto de si; satisfaz-se em si mesma, demonstra-se como fim de si própria, como o divino, e, sob a forma do *conhecimento conceituante*, realiza a liberdade sem limites e a reconciliação do espírito consigo mesmo. (Ibid, p. 239)

Consideremos novamente o sentido de “ideal” e sua conexão com a “fugaz realização evanescente” da palavra. Em seu dicionário, Inwood lembra que o adjetivo *ideell* remete a *Idee*, indicando a unidade do conceito e sua realidade com foco na suprassunção como modo de efetivação da ideia (cf. INWOOD, 2007, pp. 202-203)¹⁰⁴. A prioridade do sentido da audição na formação humana (conforme a pressuposta influência herderiana, a etimologia grega de *logos*, o momento da *Bildung* e o momento da Antropologia) reside precisamente no elemento da idealidade que é derivado da suprassunção imediata da palavra na sua enunciação, na medida em que, ao evanescer o som por meio da qual ela se propaga, a palavra é interiorizada de maneira modificada pelo ouvinte, tornando-se um uno diferenciado em si toda vez que é posto para si. Por isso, a palavra permanece, em sua exteriorização, perfeitamente junto de si, conforme a determinidade espiritual de autorrevelação, o que explica a subsequente comparação ao

¹⁰³ Aqui está a relevância do entendimento da linguagem como ato de vontade na Antropologia.

¹⁰⁴ Cf. INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. Referido a partir daqui como INWOOD, 2007.

divino e à forma do conhecimento conceituante. O conhecimento conceituante é aquele que articula a forma geral do pensamento, que coloca *no* conceito e em conceitos, os quais possuem invariavelmente caráter linguístico, pois são expostos como nome e consistem, particularmente na primeira acepção, em nomear. Tratarei disso de novo em 3.3.4, quando o trajeto do espírito teórico culminar no pensamento e este for descrito de maneira fundamentalmente linguística.

Pode-se, desta maneira, depreender desde a introdução à Psicologia tanto um desenvolvimento da linguagem (que deixou para trás a forma inarticulada e o aspecto abstratamente relacional dos momentos anteriores) quanto um desenvolvimento do espírito *através* da linguagem, que surge como produto espiritual precisamente no mesmo momento em que o espírito atinge a verdade, de modo que, aqui, produto tem que ser entendido também como ato de produzir. Assim relacionada à produção da verdade do espírito como um mundo exteriormente presente de liberdade, a palavra (unidade elementar da linguagem) “realiza a liberdade sem limites e a reconciliação do espírito consigo mesmo”, conforme a descrição do adendo. Pode-se ainda notar, à título de analogia, que a própria descrição da atividade de efetivação do espírito assemelha-se muito ao movimento linguístico: “O progredir do espírito é desenvolvimento, enquanto sua existência, o saber, tem em si mesmo o ser-determinado em si e para si, isto é, o racional como conteúdo e meta, de modo que a atividade do transladar só é puramente a passagem formal para a manifestação e, nisso, retorno a si mesmo” (Ibid, p. 234).

Devido ao objeto específico desta pesquisa e às limitações decorrentes do seu modo de realização, focarei no trajeto da inteligência do espírito teórico. Este é como segue: “em primeiro lugar, a inteligência tem um objeto *imediato*, depois, em segundo lugar, um material *refletido em si, interiorizado*; finalmente, em terceiro lugar, tem um objeto tanto *subjetivo* como *objetivo*” (Ibid, p. 245). A sequência descrita compreende os momentos próprios da intuição [*Anschaung*], da representação [*Vorstellung*] e do pensamento [*Denken*]. No seu decorrer, a inteligência “retira do objeto a forma da contingência, coloca-a subjetivamente e elabora, ao mesmo tempo, através disso, a subjetividade na forma da racionalidade objetiva” (Ibid, p. 244). Assim, o saber inicialmente abstrato e formal vem a ser saber concreto, identidade entre ser e pensamento que surge na forma da identidade entre signo e significante.

3.3.1 Intuição

A intuição começa de onde termina a consciência, do conhecimento imediato penetrado pela certeza do espírito. Este é, a princípio, simplesmente um espírito singular, que aparece, em referência a estados análogos na alma e na consciência¹⁰⁵, como espírito que sente. Aqui, o sentimento “tem a significação de ser aquela forma que o espírito como tal se confere, que constitui a unidade e a verdade da alma e da consciência” (Ibid, p. 246), já que o conteúdo tem a significação de ser tanto objetivo quanto subjetivo e deve sair do ser posto para o pôr-se como tal. O material do sentimento não está mais em oposição ao que, do ponto de vista habitual, é entendido como mero racional, mas é antes imanente ao próprio espírito: “todo conteúdo racional, e mais precisamente todo conteúdo espiritual, entra no sentimento” (Ibid, p. 247). Essas não podem ser entendidas como formas separadas. Mas, porque tal imbricação se dá na forma do Si, que é a forma própria ao sentimento, tal conteúdo ainda pertence à contingência e à unilateralidade, é uma forma subjetiva da unidade. Permanece a demanda da *Bildung*, de tornar-se *gebildete* (cf. Ibidem, p. 249), da qual o sentimento de si, como a eudade, constitui a base. Isso passa por uma objetivação daquilo que é sentido ao ser determinado como o negativo da consciência, por meio da qual o sentimento torna-se algo *seu*, uma intuição. A partir desse primeiro movimento, a inteligência torna-se determinante, pois que o sentimento não é senão impressão determinada; mas essa é uma determinação que se dá dentro das categorias espaço-temporais (cf. Ibid, p. 252).

O sentimento é a forma imediata pela qual o sujeito se relaciona com um conteúdo “dado”. Ele é a base das subsequentes representações, pensamentos e conceitos. Portanto, para que as etapas vindouras do processo de desenvolvimento do espírito cheguem à sua verdade (e, conseqüentemente, para que o espírito transcenda o momento da finitude), é necessário que esse “dado” seja entendido como um “posto” ou “colocado”, como algo que pertence essencialmente ao espírito e que lhe é idêntico (cf. Ibid, p. 248). Aquilo que é sentido deve, em suma, abandonar o lugar de ter sido impresso de fora no sujeito pelo objeto e tornar-se, antes, um sentimento interno ao

¹⁰⁵ Cf. W10, p. 246: “Já tivemos de falar sobre o *sentimento* em duas ocasiões, embora cada vez em uma relação diferente. Primeiro, tivemos de considerá-lo na *alma*, e mais precisamente ali onde a alma, despertando de sua vida natural reclusa em si, encontra em si mesma as determinações de conteúdo da sua natureza adormecida, e justamente por isso tem sentimentos, chegando, no entanto, por meio da supressão dos limites da sensação, ao sentimento do seu Si, de sua totalidade, e, finalmente, apreendendo-se como *Eu*, desperta para a consciência. – A segunda vez que se falou do sentimento foi do ponto de vista da consciência. Mas então as determinações de sentimento eram o material separado da alma, material que se manifestava na forma de um objeto autônomo da consciência.”

sujeito que é fixado numa exterioridade como objeto (cf. COSSETIN, 2012, p. 51). Que isso se dê pela linguagem não é evidente mas tampouco inconcebível, dada a idealidade analisada na seção anterior e o seu papel, estabelecido na Antropologia, de *Sinnlich-Unsinnlich*: pois o movimento do intuir é o movimento de idealizar o seu objeto.¹⁰⁶

Concordantemente, o processo de levar suas sensações até a intuição é exemplificado no adendo ao §448 pela poesia, cujo elemento espiritual é a linguagem. Por meio dela, o singular é capaz de “separar de si mesmo o que oprime seu espírito” (W10, p. 251), como Goethe que, por meio do *Werther*, extrusou-se de suas sensações interiores “enquanto submetia os leitores desse romance à força da sensação” (Ibidem). Assim como, no *Wer denkt abstrakt*, o ser humano formado possui uma capacidade de juízo mais elevada por poder ver as diferentes qualidades como mutuamente constitutivas e não exteriores umas às outras, aqui o ser humano formado sente mais profundamente por ser capaz de considerar o que sente segundo todos os aspectos, movendo-se não no turbilhão da sensação imediata mas no elemento do pensamento. O exemplo da extrusão do sentimento de Goethe por meio da poesia já fora empregado, na Antropologia, no fim do §401 em que Hegel indicara a necessidade daquela primeira linguagem inarticulada tornar-se “um signo produzido pela vontade livre”, “articulada mediante a energia da inteligência e da vontade” (Ibid, p. 116). É nesse ponto em que nos encontramos agora, no começo da atividade da inteligência e, portanto, no começo do desenvolvimento verdadeiro da linguagem, de modo que Hegel retoma o exemplo indicado ao dizer que “Goethe mais de uma vez reestabeleceu sua liberdade espiritual ao derramar sua dor em um poema” (Ibd, p. 251). O adendo ao §449 procede:

Na intuição imediata, tenho diante de mim toda a coisa [*Sache*]; mas é primeiro só no conhecimento, desenvolvido para todos os lados e que retorna à forma da simples intuição, é que a coisa se coloca diante do meu espírito como uma totalidade *sistemática em si mesma articulada*. Em geral, é o ser humano formado que tem uma intuição liberada da massa do contingente, equipada com a abundância do racional. Um ser humano formado e engenhoso, mesmo que não filósofe, pode apreender em uma determinidade simples o essencial, o ponto central da coisa. Para isso, porém, é sempre necessário *refletir*. As pessoas imaginam muitas vezes que o *poeta*, como o artista em geral, deve proceder *simplesmente por intuição*. Isso não é absolutamente o caso. Um autêntico poeta deve, ao contrário, antes e durante a execução de sua obra, meditar e refletir; só por esse caminho pode-se esperar que ele extraia o *coração* ou a *alma* da coisa de detrás de todas as exterioridades que os encobrem, e, justamente assim, desenvolver *organicamente* sua intuição. (Ibid, pp. 255-256)

¹⁰⁶ Cheguei a essa formulação por meio de COSSETIN, 2012, p. 51, mas ela é atribuída a MURE, G.R.G. *A study of Hegel's logic*. Oxford: Clarendon Press, 1967, p. 6.

Esse desenvolvimento orgânico reside na superação da aparência de fora-um-do-outro, que a temporalidade e a espacialidade incidem na recepção do material “dado”, por meio do movimento de interiorização que é o próprio intuir. Ao adentrar em si mesma, a inteligência eleva-se ao grau da representação: pois “o espírito que representa *tem* a intuição; nele a intuição é *suprassumida*, não *desaparecida*; nem algo que apenas passou” (Ibid, p. 256). Para exemplificar o modo dessa passagem, que é o movimento dialético do espiritual em geral, Hegel se remete à construção gramatical da exposição do movimento. O adendo ao §450 diz:

Quando se fala de uma intuição suprassumida em representação, também a língua diz, de modo totalmente correto: eu *tenho* visto isso. Não se exprime, assim, um simples pretérito, mas antes, ao mesmo tempo, o presente; o pretérito aqui é simplesmente *relativo*, — só ocorre na *comparação* da *intuição imediata* com o que temos agora na representação. Mas a palavra “ter”, empregada no perfeito composto, tem muito propriamente a significação do presente: o que tenho visto é algo que não simplesmente *tinha* mas que ainda tenho, — portanto, algo presente em mim. Pode-se ver nesse uso da palavra “ter” um signo universal da interioridade do espírito moderno, que não reflete simplesmente em que o passado passou segundo sua imediatez, mas também em que ainda está conservado no espírito. (Ibidem)

Como observado em 2.3.1, não é incomum que o autor se remeta à linguagem cotidiana para explicar uma determinidade espiritual; um caso semelhante surge no §464 que forma a passagem da memória ao pensamento. O fato de que a linguagem comum “tem entendimento” de determinadas propriedades espirituais está ligado à propulsão ao universal encontrada na linguagem em geral, mesmo naquela não cultivada, onde o conhecimento é ainda somente isso, instinto lógico. Ao mobilizar suas intuições, a linguagem avança rumo ao conceito, tornando-se primeiro representação.

3.3.2 Representação

Desde a introdução à Psicologia, fica evidente que, de acordo com o conceito de espírito, este não pode ser dividido em uma série de faculdades fixas, mortas, independentes umas em relação às outras. Consequentemente, a representação verdadeira só vem a ser na totalidade do processo de conhecer, ou seja, é uma representação racional, que possui a determinidade de ultrapassar-se a si mesma rumo ao conceito que a põe em movimento (cf. Ibid, pp. 242-243). Do mesmo modo, os momentos da representação, a saber, a rememoração, a imaginação e a memória, não

podem ser tomados como forças autônomas, mas sim como correspondendo às conexões racionais do desenvolvimento espiritual (cf. Ibid, p. 257).

A passagem da intuição à representação dá-se primeiro por meio da rememoração [*Erinnerung*] do conteúdo do sentimento. Com a reflexão de que sou *eu* que intuo, o que era dado à inteligência torna-se algo “seu”, pertencente “ao seu *próprio espaço* e ao seu *próprio tempo*” (Ibid, p. 258). Enquanto a sensação e a intuição dependem da presença imediata da coisa, o processo de rememoração permite a permanência desta como existência independente da particularidade que articula o que é aparentemente essente fora da intuição e que se lhe oferece como matéria. Essa existência não é, no entanto, uma duplicação da coisa exterior, mas foi modificada pelo próprio caráter da rememoração, de modo que “tudo o que acontece só adquire para nós *duração* por sua recepção na inteligência representativa” (Ibid, p. 259). Libertado de sua imediatez primeira e da singularidade abstrata ao ser acolhido na universalidade do Eu, o conteúdo torna-se imagem. A imagem é aquela coisa modificada que não existe autonomamente, mas pertence intrinsecamente ao Eu, embora este não a mobilize por um ato de vontade, como era e será o caso da linguagem. Antes, a imagem permanece dormitante, e a inteligência, como um “poço noturno em que se conserva um mundo de imagens” (Ibid, p. 260), rememora-as contingentemente sem ser ainda capaz de recordá-las. “Assim, as imagens são *nossas* de maneira apenas formal” (Ibid, p. 261).

A mediação cognoscente não é, neste estágio, a totalidade da experiência da Fenomenologia e muito menos simples recepção de algo que vem de fora, como na Antropologia, mas tampouco chegou ao saber racional de que o que ela rememora dentro de si é o seu próprio desenvolvimento. O objeto rememorado pertence-lhe intimamente, mas, porque existe em referência a um dado, está em discordância com sua essência: “eu sou somente o interior, mas a imagem é somente o exterior a mim” (Ibid, p. 262). É preciso que a intuição singular imediata que gera o conteúdo imageticamente rememorado seja subsumida sob o universal desta representação, não necessitando mais de qualquer estímulo externo para vir à tona (embora ainda se relacione com este como sua “origem”), para que a inteligência se veja em posse não só do conteúdo da intuição passada, mas da intuição mesma como algo sempre aí-essente. Essa posse é a imaginação reprodutora, “o *surgir* das imagens para fora da interioridade própria ao Eu, que agora é sua potência” (Ibid, p. 262), de maneira não mais arbitrária.

A representação aí gerada é, a princípio, a representação universal de uma relação associativa de imagens (cf. Ibidem). Essa imaginação associativa é “um representar

carente de pensamento em que a determinação da inteligência ainda é universalidade formal em geral, mas o conteúdo é o dado nas imagens” (Ibid, p. 263) particulares. É quando a inteligência põe suas representações universais como idênticas ao particular da imagem que ela deixa de reproduzir ou associar e passa a efetivamente produzir, chegando assim à fantasia, à criação de um ser-aí imaginário que tem a dupla forma do símbolo e do signo (cf. Ibid, p. 265).

A ordem do movimento da fantasia é ser primeiro simbolizante, depois significante.¹⁰⁷ Ela constitui “o ponto médio em que o universal e o ser, o próprio [*Eigene*] e o ser encontrado, o interior e o exterior são completamente elaborados em um” (Ibid, p. 268). Assim, enquanto é a atividade produtora dessa união, a fantasia é também razão; “mas apenas razão *formal*, dado que o conteúdo da fantasia é indiferente, enquanto a razão como tal determina também o *conteúdo* como *verdade*” (Ibidem). A determinação desse conteúdo, que será consumada somente no pensamento mas cuja progressão inclui a representação, surge como a diluição daquela imediatez sensível dada pela intuição a fim de conceder-lhe uma significação, o que transforma aquele primeiro procedimento em autointuição. Por serem fruto da rememoração, as imagens, embora mais universais que a intuição, “têm no entanto ainda um conteúdo *sensível-concreto*, cuja relação para com um outro tal conteúdo sou eu” (Ibid, p. 266). A imagem está necessariamente em relação a um ser-aí sensível; por esse motivo, o princípio formal da arte reside neste momento (cf. Ibid, p. 267). Para tornar-se pensamento, no entanto, é necessário que a representação suprima uma tal exterioridade¹⁰⁸ de cuja identidade consigo mesma a inteligência ainda não possui conhecimento; e, bem como a arte passa à filosofia através da forma linguística da poesia, a descoberta da autorreferência ao longo do momento da representação tem seu elemento mais elevado na fantasia produtora de signos e no signo linguístico em geral.

¹⁰⁷ Uma maneira interessante de pensar as diferenças entre símbolo e signo é através das Formas de arte simbólica e clássica. A primeira, típica da arte oriental em geral, é aquela em que a aparência apenas indica um significado que lhe permanece exterior. Há uma relação analógica, algo oculto entre um e outro que impede que a ideia se dê a ver com nitidez. Já na verdadeira arte, que é a arte grega, o significado deve encontrar-se efetivamente na sua forma exterior, na medida em que os dois lados se correspondem de modo consumado. Hegel indicará essa diferença como a passagem de uma representação “fantasiosa” (como é o caso da arte indiana e do Bhagavad-Gita) ao efetivo trabalho da fantasia (a significação subjetiva conferida pelo sujeito e não inspirada objetivamente, como a elevação da Náiade ao patamar de musa). Cf. W14, p. 31 ss.

¹⁰⁸ Acerca disso, no §455, Hegel se remete ao §20 quanto à diferença entre representação e pensamento. Uma dessas reside precisamente na matéria sensível que a representação tem por conteúdo, de modo que a gradual universalização e conseqüente idealização do sensível é a passagem do representar ao pensar. Ao descrever esse processo, Hegel diz: “Enquanto a linguagem é a obra [*Werk*] do pensamento, também nada se pode dizer que não seja universal” (W8, p. 74).

Portanto, se a primeira forma da fantasia simbolizante permanece condicionada e apenas relativamente livre, a fantasia significativa, ao colocar o conteúdo como seu ser-aí, leva à liberdade formal do espiritual. Em outras palavras, a fantasia simbolizante é incapaz de expressar suas representações universais por meio de “nenhum outro material sensível a não ser aquele cuja significação *autônoma corresponde* ao conteúdo universal a ser figurado em imagens” (Ibid, p. 269). A imagem só é representação, portanto, porque “recebeu em si, como alma, uma representação autônoma, [que é o] seu significado [*Bedeutung*]” (Ibid, p. 270). Ela tinha a função de mediar o dado sensível e a atividade mais antiga do conhecimento subjetivo, a atribuição de significado. O signo, por sua vez, é “uma intuição imediata qualquer que representa um conteúdo inteiramente outro em relação ao que tem para si” (Ibidem), motivo pelo qual só é mediação como automeiação. Na medida em que a fantasia procede da figuração à linguagem, passando pelos meios termos da alegoria e da fantasia poética, o intuito deixa, portanto, de ser mediatizado pela imagem e passa a valer imediatamente, a ter existência objetiva, essente em si e para si. A ligação entre o material sensível e a representação universal é, aliás, tão arbitrária que “se deve primeiro apreender a significação dos signos. Isso vale especialmente para o signo linguístico” (Ibid, p. 269).

No §458, encontramos a passagem que já foi tantas vezes (também aqui) utilizada para argumentar a favor da preocupação hegeliana com a linguagem:

Habitualmente, o *signo* e a *linguagem* são introduzidos em qualquer parte, como *apêndice* na Psicologia ou também na Lógica, sem se ter pensado em sua necessidade e conexão no sistema da atividade da inteligência. O verdadeiro lugar do signo é o que foi motivado: a inteligência, que como intuito engendra a forma do tempo e do espaço, mas que aparece como acolhendo o conteúdo sensível e formando para si representações com base nesse material, dá agora de si mesma a suas representações autônomas um ser-aí determinado, *utiliza como seus* o espaço e o tempo preenchidos, a intuição, elimina o seu conteúdo imediato e peculiar e lhe dá outro como significado e alma. (Ibid, p. 270)

Hegel indica, no entanto, a memória *produtiva* como atividade criadora [*erschaffende*] de signos. Essa denominação de *produktive Gedächtnis* não será empregada novamente na seção subsequente, mas parece passível de elucidação por meio dos manuscritos da *Propedêutica* nuremberguense, como pretendo observar em 3.4. O próximo parágrafo, §459, conta com seis páginas e meia, sendo o mais longo sobre a linguagem e um dos mais longos desta seção. Ele começa com a superação do paradigma espacial ativo na visão e na representação imagética pelo paradigma

auditivo, afirmando que a figura mais verdadeira da intuição, que é um signo, é um ser-aí no *tempo* e, por isso mesmo, um desvanecer do ser aí enquanto é. De acordo com sua naturalidade antropológica, este ser-aí é ao mesmo tempo um ser-posto, “é o som, exteriorização cabal da interioridade que se faz conhecer” e que “se articula mais para as resenções determinadas, a *palavra* e seu sistema, a *linguagem*” (Ibid, p. 271). Esse ser-aí, que possui, como indicado anteriormente, a forma da idealidade, é superior ao ser-aí imediato e vigora no reino da representação. Sobre isso, Hegel esclarece que

a linguagem só é aqui tomada em consideração segundo a determinidade peculiar enquanto é produto da inteligência, a de manifestar as resenções da inteligência em um elemento exterior. Caso se devesse tratar da linguagem de maneira concreta, dever-se-ia lembrar, quanto ao seu *material* (o lexical), o ponto de vista antropológico, mais precisamente, o ponto de vista psicofisiológico (§401), e, quanto à *forma* (a gramática), o ponto de vista do entendimento. (Ibidem)

De acordo com essa passagem, podemos entender que o tratamento da linguagem no trajeto da inteligência não pode ser um tratamento concreto se a considera “fora” do desenvolvimento espiritual geral. Este é o seu lugar apropriado no sistema, mas, na medida em que a linguagem é um ser-desvanecido em um momento cuja verdadeira significação é o desvanecer e ser-suprassumido, ela não pode ser entendida como restrita a um representar autônomo e ambos como estáticos. Deve-se, ao contrário, supor que a linguagem representativa, bem como a vindoura linguagem do pensamento, tem como determinidade a transitoriedade bem expressa pelo seu enunciar sonoro e está inteiramente dentro do movimento de desenvolvimento espiritual ao longo do qual ela própria se desenvolveu. A esse respeito, vale ainda notar que a inteligência é o lugar apropriado do “signo” e que a linguagem não se restringe a ele, mas funciona como o sistema, lexical-gramatical, da sua livre autoassociação. A linguagem parece se caracterizar, então, como a atividade de significar sem significante sensível, produção de identidade entre subjetividade-que-significa e coisa-significada ao referi-las uma à outra: os nomes, enquanto unidade linguística básica, são, assim, “*exterioridades desprovidas de sentido* para si, que só têm significação como *signos*” (Ibid, p. 274).

No que concerne ao material elementar da linguagem, o som, Hegel lembra que a língua alemã é elogiada por seus muitos termos particulares para sons particulares. Mas a abundância de termos para o que é “sensível e insignificante não deve contar como constituindo a riqueza de uma língua cultivada [*gebildete*]” (Ibidem). Decorre disso uma

breve apreciação do que constitui, fonética e gramaticalmente, uma língua cultivada, cujo exemplo empírico do estudo de línguas é atribuído, em citação, ao *Über den Dualis* de Humboldt (cf. 1.2). O objetivo dessa digressão é o de reafirmar a primazia do sonoro sobre o visual, que é a primazia do signo em relação à imagem, por meio da comparação entre línguas baseadas em modelos simbólicos e línguas alfabéticas:

A propósito da linguagem falada, enquanto é a linguagem original, pode-se também mencionar a *linguagem escrita*, embora aqui somente de passagem [...]. A linguagem escrita avança para o campo do intuir espacial imediato, no qual toma e produz signos (§454). Mais precisamente, a *escrita hieroglífica* designa as *representações* por meio de figuras espaciais, e a *escrita alfabética*, ao contrário, designa *sons*, que já são, eles mesmos, sinais. Ela se compõe, portanto, de signos de signos, de tal modo que dissocia os sinais concretos da linguagem falada, as palavras, em seus elementos simples, e designa esses elementos. (Ibid, pp. 272-273)

Aqui, Hegel se remete ao projeto leibniziano de língua universal descrito em 1.1. Como no prefácio à *Fenomenologia* e mais detidamente na *Ciência da Lógica*, Hegel se coloca contra a matematização ou formalização da linguagem com base na escrita simbólica. “O desenvolvimento [*Ausbildung*] da linguagem falada”, de acordo com o autor, “está ligado de maneira mais estrita ao hábito de escrita alfabética, somente pela qual a linguagem falada ganha determinidade e pureza de articulação” (Ibid, p. 274). Isso se deve à idealidade do elemento sonoro (“a leitura hieroglífica é para si mesma uma leitura surda e uma escrita muda”), capaz de expressar as alterações inerentes ao desenvolvimento linguístico (“os sinais na linguagem falada, os nomes, são alterados com frequência”). Este pertence, por sua vez, de maneira intrínseca ao desenvolvimento de um povo, de modo que “apenas o estático da cultura espiritual chinesa é apropriado à escrita hieroglífica deste povo; esse tipo de linguagem escrita só pode, contudo, ser partilhado pelo reduzido segmento de um povo que se mantém em posse exclusiva daquela cultura espiritual” (Ibidem). “Uma escrita hieroglífica exigiria uma filosofia igualmente estática, como a cultura chinesa em geral” (Ibid, p. 276). A linguagem tonal chinesa carece, portanto, da determinação objetiva que é obtida na articulação alfabética, resultando no que Hegel considera uma “imperfeição gramatical” (muito embora o exemplo humboldtiano tenha demonstrado que linguagens cultivadas possuem muitas vezes gramáticas mais imperfeitas). Assim,

A escrita alfabética é em si e para si a mais inteligente; nela, a *palavra*, que é o modo mais digno e peculiar à inteligência de exteriorizar suas representações, é

trazida à consciência, tornada objeto da reflexão. Ela será, nessa atividade da inteligência com a mesma, analisada, i.e., o significar será reduzido aos seus poucos elementos simples (os gestos primitivos do articular); são eles o sensível da palavra, levado à forma da universalidade, e que adquire nessa modalidade elementar, ao mesmo tempo, plena determinidade e pureza. A escrita alfabética conserva por isso também a vantagem da linguagem falada, dado que tanto nesta quanto naquela as representações têm um nome propriamente dito; o nome é o sinal simples para a representação *simples*, não dissolvida em suas determinações e composta a partir delas. (Ibid, pp. 274-175).

A linguagem hieroglífica, ao contrário, não nasce da análise dos signos sensíveis, mas de uma significação analítica das representações mesmas. Esse dado, que levou Leibniz a supor sua superioridade, é, para Hegel, aquilo que “contradiz a necessidade fundamental da língua em geral, o nome” (Ibid, p. 275). Este é “um signo imediato simples, que, enquanto é um ser para si mesmo, nada dá a pensar, tendo apenas a determinação de significar e representar sensivelmente a representação simples como tal” (Ibidem). Assim, a linguagem escrita e visual tem somente a determinação de referir-se, como um signo, à linguagem falada e sonora: “a inteligência exterioriza-se imediata e incondicionalmente pela palavra” (Ibid, p. 277). Isso marca a passagem à figura seguinte da representação, a memória.

O nome tornou-se, no trânsito da imaginação à fantasia significante, uma representação simples sem imagem, independente de um objeto sensível ao qual se refere. Porém, precisamente por ser inteiramente ideal e atrelado ao desvanescente do sonoro, o nome, como ser-aí do conteúdo na inteligência ou “ligação da intuição produzida pela inteligência com seu significado, é antes de tudo uma produção *singular* passageira; e a ligação da representação, enquanto algo interior, com a intuição, enquanto algo exterior, é ela mesma *exterior*” (Ibidem). Essa conexão demanda, por isso, uma significação que interiorize o processo de uma à outra, já que o nome ainda não vale como tal. Essa significação é a memória, último momento da representação e passagem ao pensamento.

A memória se comporta, num primeiro momento, como a *rememoração* da ligação entre intuição e representação, apropriando-se, tal qual no primeiro momento do processo representativo, daquela exterioridade como algo “seu”. Mas agora esse procedimento não se remete à conexão entre o dado exterior e sua interiorização pelo sentimento, mas sim à conexão entre a significação ali produzida e a sua representação. Trata-se, portanto, não da síntese pela imagem mas pela palavra. Ao reter os nomes por meio da conservação de seu significado, pois fora deste o nome é um mero sinal

arbitrário, e ao ser capaz de “recordar, nos signos falados, as representações objetivamente ligadas a eles” (Ibid, p. 278), a memória eleva a singularidade do signo a uma universalidade, suprassumindo o momento inicial de intuição do nome e o “substituindo” pela representação. Essa nova ligação, não entre intuição e representação mas, por assim dizer, entre representação e representação, retira da aparência de exterioridade a ligação entre significação, signo e conteúdo, transformando-os todos em *uma* representação e o próprio representar em interioridade *concreta*. “O nome é assim a coisa, tal como ela está presente e tem validade no reino da representação” (Ibidem).

A memória é, depois disso, reprodutora. Esta têm e reconhece o nome da coisa de maneira independentemente da intuição ou da imagem desta; uma breve menção à mnemônica dos antigos ressalta, de uma vez por todas, a superioridade da linguagem por sobre a imagem. Isso porque, enquanto não se remete a uma coisa existente, mas é ele mesmo aí-essente, o nome é a exterioridade da inteligência nela mesma, de modo que o seu processo de interiorização é ao mesmo tempo a sua extrusão. É aí que Hegel afirma, de maneira inequívoca, “é em nomes que nós *pensamos*” (Ibidem). A simultânea interiorização e exteriorização da linguagem, uma idealidade que tem no som seu último elemento sensível¹⁰⁹, tornam ela “absolutamente necessária aos nossos pensamentos”. A existência determinada do pensamento é sua expressão: “só sabemos de nossos pensamentos, só temos pensamentos determinados, efetivos, quando lhes damos a forma da *objetividade*, do ser distinto de nossa *interioridade*, e na verdade como uma exterioridade *tal* que ao mesmo tempo leva a marca da suprema *interioridade*” (Ibid, p. 280). “Um exterior tão interior”, conclui (agora em adendo), “é só o som articulado, a palavra” (Ibidem). Por isso,

É ridículo ver, no fato de estar o pensamento ligado à palavra, uma deficiência do pensamento e uma infelicidade; pois, embora se pense que o inexprimível seria o mais excelente, essa suposição, nutrida pela vaidade, não tem o mínimo fundamento, mas o inexprimível é, na verdade, somete algo turvo e fermentante, que somente ganha clareza quando consegue chegar à palavra. A palavra dá, portanto, ao pensamento o seu mais digno e mais verdadeiro ser-aí. (Ibidem)

¹⁰⁹ Cf. W10, pp. 279-280: “A palavra enquanto *sonora* desaparece no *tempo*; este assim se mostra na palavra como negatividade *abstrata*, isto é, apenas *aniquilante*. Mas a *negatividade verdadeira, concreta* do signo linguístico, porque, por ela, o signo linguístico é mudado de algo *exterior* em algo *interior*, e *conservado* nessa forma modificada. Esse ser-aí é absolutamente necessário a nossos pensamentos.” Referi-me a esse procedimento em 1.1 e novamente, há pouco, em 3, como sendo a definição da idealidade atribuída à palavra na formulação do adendo ao §444.

A determinidade espiritual mais elevada foi introduzida como autorrevelação. Esta é uma forma determinada de automanifestação, que já é, por sua vez, uma forma determinada de exteriorização. A linguagem surgiu, na Antropologia, como o meio mais digno de extrusão do sentimento, com consideração especial à poesia; ela é, agora, automanifestação de si. Mas tal identidade ainda parece exterior ao desenvolvimento que, em sua independência, ela como que nega: torna-se imediatamente a coisa, chegando a uma autorreferência abstrata, pois não diferenciada em si e para si. Isso, no entanto, “não é culpa da palavra, mas de um pensar falho, indeterminado, sem conteúdo. Assim como o *pensamento* verdadeiro é a *coisa*, assim também o é a palavra, quando empregada por um pensamento verdadeiro” (Ibidem).

O leitor não se surpreende, estando ainda no momento da memória, por não ter chegado ao pensar verdadeiro; mas percebe que ele não é um fim atingido subitamente, senão que já está presente, devendo somente retornar a si da exterioridade inteiramente interior que colocou para si. Esse parentesco imediato com o pensamento é reforçado, outra vez, no §464, a partir do exemplo da língua alemã: *Gedächtnis*, *Gedanke* e *Gedachte*, memória também como “pensado” (cf. Ibid, p. 282). A linguagem já é, na memória, o que deveria ser, que é um ser-aí vivificante inteiramente ideal; mas a significação atribuída ao significar pertence ainda ao ponto de vista da exterioridade. A palavra introduz o racional por meio de um signo sensível; ela não pertence a nenhum extremo, mas transita idealmente de um a outro. É elevá-la ao seu funcionamento apropriado não permitir que a objetividade (“e, portanto, a determinidade da significação”) desapareça em um subjetivismo exacerbado, por meio do qual o Eu é somente um ser abstrato. Nessa exterioridade subjetiva em relação a si mesma, a memória é denominada mecânica; mas esta não é, como Hegel afirma, a significação própria que a memória tem no espírito (cf. Ibid, p. 281).

A memória mecânica descobre-se, então, como sendo a atividade de atribuir significado ao nome e, ao mesmo tempo, como a coisa objetiva a que o nome se refere. Ela não só é a existência exterior que dá origem ao nome, mas é “*posta* como a existência da identidade” (Ibid, p. 282) entre objeto externo e significação interna, tornando-se ativa em si e para si, como a razão. Isso forma a passagem para o pensamento, “que não tem mais significação, isto é, não tem o subjetivo como algo diferente de sua subjetividade, assim como essa interioridade é, nela mesma, essente” (Ibidem). Lembremos que a determinação da diferença entre abstrato e concreto residia no saber da verdadeira interioridade como exteriorizante, que é o autoconhecimento do

espírito e a efetivação do conceito, do universal, por meio da particularização e da singularização. Pois, ao retirar-se da exterioridade com que se relacionava com a absoluta interioridade, “essa identidade faz com que a razão exista em um sujeito como atividade sua” (Ibid, p. 283): assim, a memória é o pensar.

3.3.3 Pensamento

O pensar é o “fim” da atividade da inteligência somente na medida em que faz aparecer a determinidade daquele conhecimento de ser, antes, reconhecimento. O universal que ela põe para si “é na dupla significação do universal como tal e do universal como algo imediato ou essente, conseqüentemente, [é] o verdadeiro universal, unidade de si mesmo que pervade seu outro, o ser” (Ibidem). Os pensamentos são o conteúdo e o objeto da inteligência, permitindo-a atingir uma identidade simples entre subjetivo e subjetivo que é também uma identidade entre ser e pensamento, de modo que “o pensado é, e o que é, só é enquanto pensamento” (Ibidem). Em outras palavras, “o pensar é o ser” (Ibid, p. 284).

Por isso, no adendo ao §465, argumenta-se que todo o nosso agir pressupõe a unidade entre pensamento e ser, dado que somos, nós mesmos, seres racionais e, portanto, pensantes. Na medida em que essa racionalidade pressupõe a linguagem, conforme visto na gênese antropológica ou no argumento psicológico da produção de liberdade por meio dela, parece-me possível afirmar que a linguagem opera em todos os níveis, de maneira análoga à operação sempre ativa do pensar, que é, antes de mais nada, um comportamento espontâneo imerso na coisa (cf. Ibid, p. 287). Mas, como fora observado, é possível que a linguagem esteja à serviço de um pensar não-verdadeiro; pois, de fato, existe pensamento em todos os níveis do ser pensante, mas nem sempre o ser pensante possui o saber de ser pensante, o que corresponde ao verdadeiro pensamento. É só este (“não a *sensação* ou a *representação*”) que está em condições de captar a verdade. Este pensamento concreto é o pensamento conceitual (cf. Ibid, p. 284). Ele constitui o autoconhecimento que é a meta do espiritual, não somente pensamento mas ato de pensar, e de pensar, como vimos, por meio de “seres” que são os nomes. Enquanto “ser”, o nome é um objeto do pensamento. Mas, na autorreferencialidade do pensamento conceituante, sujeito e objeto estão numa relação de diferença interior que é autoproducente de sua unidade. O nome é, nessa mobilidade, conceito.

Enquanto é ato de pensar ou conhecimento pensante, a identidade entre ser e pensamento não é imediata, mas precisa desenvolver-se rumo à efetivação daquilo que já é. Primeiro, então, o pensar é *entendimento* formal e categórico. Este não é só abstrato como consiste fundamentalmente em abstrair, de modo que o objeto do entendimento é decomposto “na forma e no conteúdo, no universal e no particular, no vazio em si e na determinidade que vem de fora” (Ibid, p. 286), categorias que, enquanto autônomas, aparecem como indiferentes entre si. Depois, por ser negatividade infinita, o pensar chega ao juízo, que parte da distinção do entendimento e relaciona, como duas coisas, o objeto ao conceito, sem, no entanto, dissolver “o conceito na oposição anterior entre universalidade e ser”, mas o diferenciando “segundo as ligações peculiares do conceito” (Ibid, p. 285). Mas as determinações universais do pensamento, relacionadas ao objeto como algo outro em relação a si, permanecem em uma unilateralidade que passa pelo condicionamento e pela dependência. Suprassumindo essa diferença em uma unidade concreta, o pensamento torna-se entendimento silogizante e, no grau do silogismo absoluto, supera toda aparência de imediatez e, portanto, de formalismo, colocando-se em uma relação perfeitamente livre para com o objeto que não é senão ele mesmo. Esse é o momento de particularização do universal e do seu retorno da particularidade como singularidade. “O universal não é mais, aqui, uma forma exterior ao conteúdo, mas a forma verdadeira que produz o conteúdo a partir de si mesma, — o conceito da coisa que se desenvolve a si mesmo” (Ibid, p. 287).

As determinações do pensamento são, assim, as determinações do objeto. Como a identidade entre sujeito e objeto por meio da proposição especulativa, aqui também a identidade entre ser e pensamento corresponde a uma identidade produzida por meio da linguagem. Essa autossuficiência lógica não é somente a verdade da inteligência, mas, como visto, é também a autoprodução da sua liberdade. Assim, a inteligência que se sabe determinante do conteúdo que é ela própria é, ao mesmo tempo, vontade.

Ao longo do trajeto da inteligência, fica claro que pensamento e linguagem não são idênticos, que são inclusive opostos em alguns aspectos (na sua relação com tempo e espaço, por exemplo), mas que só vêm a ser um através do outro e, se o silogismo se aplica a tudo e constitui aqui a passagem ao pensamento concreto, devido a essa oposição mesma. Há um movimento contínuo de um a outro. A linguagem permite o pensamento, que condiciona, em certa medida, a linguagem — o velho pressuposto do relativismo linguístico. Por isso, tornar concreto o pensamento, ou seja, torná-lo cognoscente e mais propriamente autocognoscente, é tornar concreta a linguagem,

ultrapassar o ponto de vista representacional rumo ao ponto de vista do conceito. A trajetória da linguagem, evidenciada ao longo desse capítulo, é a trajetória do espírito subjetivo como um todo, pois o saber da unidade subjetiva-objetiva foi construído linguisticamente tanto na trajetória da singularidade (do ser humano) quanto da universalidade (do espírito) que vem à existência nesse permanecer junto de si no retorno da sua particularização. A linguagem cultivou-se ao longo deste processo como a linguisticidade do pensamento que só se efetiva ao ser enunciado, que é o próprio tornar-se objetivo da subjetividade como sua autorrevelação.

3.4 A *Propedêutica* filosófica

Seria com a publicação da versão heidelberguense da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, fundamentada por sobre a tríade da Fenomenologia, Lógica e Propedêutica, que a filosofia de Hegel pareceria, pela primeira vez, “verdadeiramente acabada” (RAMAIL, 1988, p. 19)¹¹⁰. No entanto, o autor só pode realizar o projeto tão rapidamente pois seu esboço geral já vinha sendo preparado, desde 1808, nas versões nurembergueses da *Enciclopédia* trazidas a público por Rosenkranz (cf. JAESCHKE, 2016, pp. 238-239). É verdade que Rosenkranz não teria documentado os textos hegelianos de Nurembergue em sua estrutura própria (cf. RAMAIL, 1988, p. 20) e que é por isso necessário ter cautela ao afirmar que eles sejam esboços enciclopédicos (cf. VERRA, 2004, p. 15)¹¹¹; no entanto, as recentes edições de manuscritos publicados primeiramente por Hoffmeister parecem confirmar uma relevante gênese enciclopédica naquele material. Por isso, pelo que pude encontrar, a *Propedêutica* é comumente entendida pela Hegel-Forschung como atestado do esboço geral da obra.

A *Propedêutica* foi escrita no contexto do trabalho de Hegel como diretor do Ginásio Egidiano de Nurembergue e particularmente da implementação da filosofia como ciência preparatória e disciplina central do ensino ginásial. A concepção de educação posta em prática aqui está inteiramente de acordo com seu pensamento, como a passagem do mundo da família à atividade da sociedade civil, pautada antes de tudo na autonomia do estudante que se constitui cidadão. Ao lado da filosofia, a atividade do Egidiano consiste perincipalmente no ensino de línguas, conforme estabelecido pela

¹¹⁰ Cf. RAMEIL, U. Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik, in: *Hegel-Studien*, 1988, vol. 23.

¹¹¹ Cf. VERRA, V. Introduzione, in: *La scienza della logica*. Torino: PUTET Libreria, 2004.

Normativa geral do estabelecimento de instituições públicas de ensino (1808) de Niethammer. Hegel ajudara a elaborar aquele material, enfatizando o pensamento racional e especulativo de acordo com suas próprias concepções. Pode-se lembrar, a esse respeito, do lugar destinado à linguagem no aprendizado antropológico, precisamente por ter ela a determinidade de exprimir o racional e o universal.

No seu discurso escolar de 29 de setembro de 1809, Hegel afirma que a meta formativa da escola está cimentada por sobre os gregos e os romanos, dado que foi desse solo clássico que toda arte e ciência teria brotado, “todo novo impulso e consolidação da ciência e da cultura deu-se mediante o retorno à antiguidade” (GW 14,1, p. 456). Na tradição frente à qual o filósofo deve pensar a organização escolar, o aprendizado do latim tinha por séculos sido um fim em si próprio, o único meio de formação superior, perspectiva que entrara recentemente em desagrado. “Fez-se valer o sentimento”, Hegel explica, “de que não se pode considerar formado um povo que não pode expressar em sua própria língua todos os tesouros da ciência e mover-se livremente nela com qualquer conteúdo” (Ibidem). Sua concordância para com essa perspectiva não é apenas clara na forma do ensino ginasial, mas no conteúdo analisado ao longo dessa pesquisa: a língua está em direta relação com a *Bildung* de um povo, bem como a linguagem está em relação com a *Bildung* espiritual em geral. A educação fica, assim, como ponto de convergência desses dois âmbitos da *Bildung* e sua verdadeira efetivação, já que “o movimento da individualidade que se forma [*sich bildenden*] é imediatamente o vir-a-ser da mesma como essência objetiva universal, i.e., o vir-a-ser do mundo efetivo” (W3, pp. 267-268). Precisamente por conta da *Bildung*, no entanto, é importante manter também o aprendizado das línguas antigas, na medida em que este é indistinguível da produção cultural da antiguidade que faz parte, por sua vez, da progressão e do devir do espírito moderno, dentro do qual reside a necessidade do estudo da língua e da literatura alemãs. Assim,

a riqueza das produções passadas encontra-se unida à *lingua* [em que elas foram produzidas], e apenas através desta e nesta podemos alcançá-la em todo o seu caráter peculiar. O conteúdo talvez nos proporcionem as traduções, mas não a forma, não sua alma etérea. [...] Com essa dimensão mecânica do aprendizado da língua está unida desde cedo, de forma imediata, o *estudo da gramática*, cujo valor não pode ser fixado suficientemente alto, pois constitui o começo da formação lógica. [...] A gramática tem como seu conteúdo as categorias, os produtos e as determinações próprias do entendimento; nela começa, portanto, o *aprendizado* do entendimento. Essas essencialidades, as mais espirituais, com as quais ela é a primeira a nos familiarizar [...], constituem algo como as letras singulares e certamente as vogais do espiritual. [...] Mediante a terminologia gramatical aprendemos a mover-nos no âmbito das abstrações,

e esse estudo deve ser considerado como a *filosofia elementar*. [...] Com o estudo das línguas tem lugar uma contínua suposição do particular pelo universal e uma particularização do universal como aquilo em que consiste, certamente, a forma da atividade racional. (GW 10,1, pp. 460-463)

Também no discurso do seu segundo ano como diretor, Hegel reforça o desenvolvimento gradativo do conhecimento ao longo da estrutura escolar do Ginásio Egípcio. Os alunos são divididos em quatro classes e três níveis. No relatório privado de 1812 a Niethammer, considerado como um dos primeiros documentos do que seria a organização sistemática (cf. JAESCHKE, 2016, p. 194), Hegel explicita que o ensino da *enciclopédia filosófica* corresponde ao estudo apropriado ao mais elevado dos níveis, sendo precedido pelo estudo da religião, do direito e dos deveres, para a *Unterklasse*, bem como cosmologia, teologia natural, crítica kantiana e psicologia para a *Mittelklasse*. E é precisamente nos manuscritos enciclopédicos voltados à *Oberklasse* que encontramos interessantes correspondências e esclarecimentos acerca do papel da linguagem no trajeto da inteligência.

Hegel escreve, numa primeira formulação da Psicologia datada de 1810/1811, que “a obra suprema da memória produtiva é a linguagem” (GW 10,1, p. 349). É tão suprema, de fato, que a atividade da memória consiste essencialmente em produzir signos. No manuscrito, ao contrário da dupla natureza do fantasiar, a imaginação avança somente até o simbolizar imagético, tornando a passagem ao signo linguístico também a passagem à memória. Nesta, encontra-se discriminada uma seção intitulada Linguagem, o que ocorre também nos manuscritos de 1812/1813. A memória, e mais determinadamente a memória *produtiva*, é a “origem da linguagem”, de tal modo que “somente se pode falar em outra origem no que concerne à invenção dos signos determinados, que é o discurso [*Rede*]” (Ibidem). Assim, a especificidade de tratamento da linguagem une-se à especificidade do tratamento da memória. No terceiro volume da *Enciclopédia*, Hegel usa o termo *produktive Gedächtnis* somente em uma ocasião, no fim do §458, para referir-se à atividade criadora de signos da memória. No entanto, tanto nos manuscritos de 1810 quanto nos de 1812, tal atividade surge como a atividade fundamental da memória em geral, e essa é constantemente referida, de maneira aparentemente analógica, como memória produtiva. A produção não é, portanto, um momento da atividade da memória, mas é todo o seu desenvolvimento que parece recair sob o adjetivo: “a memória produtiva realiza a conexão da intuição e da representação, mas uma conexão livre em que a relação anterior, na qual a representação é baseada na intuição, é invertida” (Ibid, p. 248).

Assim, embora a memória se divida em momentos reprodutivos etc., é na produção significante que consiste sua meta e seu movimento, como Hegel parece enfatizar a partir do uso recorrente do adjetivo. Não encontrei comentários especificamente sobre esse tópico, mas, no que concerne à memória em geral, entendo a explicitação do seu caráter produtivo poderia marcar uma oposição em relação à postura representativa, por meio da qual se está sempre em relação a um outro, não se *cria* nada. Assim, não parece que a produção da memória seja “o oposto da criação em todos os escritos de Hegel sobre o espírito subjetivo” (MAGRÌ, 2015, p. 472), como defende Magrì. Mesmo se ela consistisse somente em habituar-se tanto com a linguagem que se deixa de diferenciar pensamentos de palavras, poder-se-ia ao mesmo tempo extrair disso a ideia de que a memória não é simplesmente “deixada para trás” no momento do pensar, mas torna-se a “atividade de ter pensamentos” (OLVERA, 2019, p. 16). A esse respeito, talvez se possa lembrar do uso, por Olvera e Fulda, da expressão “memória orgânica” para designar o movimento pelo qual ocorre a supressão da memória mecânica e a efetivação da inteligência como pensamento (cf. Ibid, pp. 2, 15). A superação do que é mecânico, formal etc. pelo que é orgânico e vivo é um princípio da filosofia de Hegel que pode ser observado desde o período de fundamentação da sua dialética (cf. 2.1.1). O elemento da organicidade é a modificação. Concordantemente,

a memória orgânica é a memória cujos conteúdos não são mais nomes sem sentido, mas conteúdos que criam sua própria forma. Conteúdos que criam sua própria forma são conceitos [*Begriffe*]. Quando a memória passa de mecânica para orgânica, ela se identifica completamente com o pensamento cuja atividade é apreender [*begreifen*]. Quando a memória orgânica se torna pensamento, o pensamento passa a ser conceitual e, portanto, capaz de julgar e criar silogismos. (Ibid, p. 17)

Tal compreensão da relação orgânica entre memória e pensamento parece levar igualmente a uma relação mais explícita entre o conteúdo linguístico e o conceito, coisa que estaria mais explícita na ideia de memória produtiva conforme interpretada. Em suma, no manuscrito nuremberguense, há a diferenciação não elaborada entre memória em geral, memória produtiva e o momento subordinado da memória reprodutiva, cujo movimento é ligado à mecanicidade. Também no manuscrito de 1812/1813 especifica-se que a memória funciona como *produtiva* (cf. GW 10,1, p. 597), ao passo que a memória *reprodutiva* é diferenciada, no último parágrafo antes do pensamento, como uma série de signos a serem recordados por “uma força interna independente”. Essa

força interna é o fato de que a memória, não a fantasia, é a atividade produtora de signos, o que não é um trabalho meramente mecânico de identificação entre signo e significado mas o próprio sentido da atividade espiritual, a qual é produtiva por excelência:

A memória [...] transforma coisas em signos, i.e., o que conta nessas coisas não é a intuição, mas antes representações. Nisso reside o fundamento da independência [*Selbständigkeit*] da representação em relação ao objeto. As representações não se preocupam mais com a intuição que lhes é subordinada. A memória é, então, o espírito significante [*bezeichnende Geist*]. A partir daí começa a independência do espírito. A memória dá aos objetos uma significação naquilo em que os torna signos. A principal obra da memória é a linguagem. A linguagem é sonora ou escrita. Essas são hieroglíficas ou alfabéticas. A linguagem escrita deve expressar os sons. Através da escrita, os sons tornam-se mais puros porque se tornam abstratos. (Ibid, p. 711)

Aqui, a significação produzida pela/na memória é distinguida como um momento específico do espírito em que ele é essencialmente significante. A partir daí, começa sua independência. O fato de que, em ambos os manuscritos considerados, a passagem da imagem à palavra e do símbolo ao signo não é interna à fantasia, mas corresponde à passagem da representação à memória, é então algo particularmente sintomático do papel que Hegel pensava para a linguagem. Se a mudança na versão enciclopédica final acentua a necessidade de pensar um desenvolvimento interno desta, conforme o trânsito da Antropologia ao pensamento deveria ter demonstrado, o começo pela memória livra, por sua vez, o signo linguístico daquela relação de espelhamento do exterior ao atribuir-lhe “imediatamente” um significado subjetivo e, portanto, interior, coisa que ressalta o seu caráter racional e autoproducente, ligado ao conceito. Ocorre que esse processo funciona não como adequação entre dois polos em-si independentes, mas como uma identidade processual entre eles. Assim, a representação é trazida à sua determinação por meio da memória produtiva, motivo pelo qual “ela se torna essencial para a relação com outros seres representativos, e a comunicação teórica destes uns com os outros só começa por aí” (Ibid, p. 248). Hegel continua, na primeira versão de 1810/1811:

O som é a aparição fugaz de uma interioridade, que nessa expressão não permanece algo externo, mas se manifesta como algo subjetivo, interno, que essencialmente significa algo e expressa uma representação.

É particularmente importante que, através da articulação dos sons, não somente imagens sejam significadas [*bezeichnet*] em suas determinações, mas também representações abstratas. A representação concreta é geralmente simplificada através da palavra “signo” e transformada em algo desprovido de imagem, que se identifica com o signo.

Em vista da invenção dos signos determinados, é natural que imitações imediatas de fenômenos [*Erscheinungen*] sonoros se façam de signos tonais. Para outros objetos ou

mudanças sensíveis, o signo é geralmente arbitrário; para a designação de relações e determinações abstratas surge essencialmente o simbólico, e o desenvolvimento [Fortbildung] posterior da linguagem pertence ao poder da universidade, ao entendimento. (Ibidem)

Sobre a linguagem escrita:

A linguagem escrita é hieroglífica ou alfabética. O hieróglifo é uma designação de objetos que não tem relação com seu signo sonoro. A linguagem escrita filosófica geral, sobre a qual muitos pensaram, opõe-se ao número indefinidamente grande de signos, que deveriam ser particularmente inventados e aprendidos. A linguagem escrita alfabética resolve os signos das palavras em seus tons simples e designa os mesmos. (pp. 349-350)

Por isso, a linguagem consiste em palavras, que nada mais são do que signos de pensamentos (cf. Ibid, p. 376). Mais adiante, soma-se a isso o fato de que

a imagem morre e a palavra toma o seu lugar. Isto é um leão; o nome vale como a coisa. — Logos; Deus falou etc. — A linguagem é o poder supremo entre os seres humanos. — Adão, diz-se, deu nome a todas as coisas (animais). — A linguagem é a morte do mundo sensível em seu ser-aí [*Dasein*] imediato, o elevar-se a si mesma a um ser-aí que é um chamado que ressoa em todo ser representativo [*vorstellenden Wesen*]. (Ibid, p. 437)

Além da semelhança para com a formulação enciclopédica final (“o nome é assim a coisa tal como ela está presente e tem validade no reino da representação”, “no nome leão não precisamos nem da intuição de tal animal, nem mesmo também da imagem”) e do lugar sempre consistente da linguagem como ser-aí, a passagem explícita a ligação entre a linguagem enciclopédica e o *logos* cristão. Até onde pude perceber, uma breve análise do problema da linguagem nos manuscritos nuremberguenses parece manter o essencial da concepção enciclopédica de linguagem e talvez mesmo elucidar certas conexões que, devido à forma de exposição típica de um compêndio, demandavam de fato reforços; o que, aliado ao lugar central do estudo das línguas na formação ginásial idealizada por Hegel, remete à relevância formativa que o autor vê na linguagem.

CONCLUSÃO

Concluo, em primeiro lugar, que tentar expor Hegel hegelianamente leva a outro nível a expressão “angústia da forma”. Em segundo lugar, vejo-me obrigada a considerar o problema do que se pode concluir do que expus. Eu deveria ser capaz de arrematar as coisas de alguma maneira cultivada [*gebildet*], de elucidar o que foi menos desenvolvido e efetivamente concluir a empreitada; mas sinto, ao invés disso, a insuficiência de não ter conseguido expor ou compreender com a devida clareza o conteúdo, e quase me remeto ao “querer dizer”: o que eu queria dizer era...

Do modo como entendi, há uma consistência no modo como a linguagem é abordada por Hegel em diversos pontos da sua filosofia, o que indica uma consideração mais profunda do autor acerca do tema do que lhe é frequentemente concedido. Parece fazer sentido, por isso, pensar que a discussão geral acerca da linguagem no idealismo alemão teria levado Hegel a considerar mais detidamente o lugar desta no seu sistema. Uma tal observação mostra que a linguagem estava sendo mobilizada para questionar os principais problemas que o autor observa na filosofia crítica: os limites impostos ao conhecimento, relegado à subjetividade, da verdade, que surge de maneira fixa e incondicionada por trás de toda experiência humana. E precisamente em sua crítica a essa razão separativa é que Hegel mobiliza a linguagem, seja de maneira sutil, como componente formal do juízo originário, seja de maneira explícita, como na *Enciclopédia*. A conexão entre linguagem e pensamento funciona de tal modo que ela apareceria subjacente ao próprio sistema e, conseqüentemente, a si mesma.

Quanto à exposição dessa “linguagem por trás da linguagem”, a formulação frankfurtiana de *Bildung* pareceu-me um ponto de partida interessante para a compreensão do movimento “silogístico” que o espírito realiza. Ela tem essa vantagem de estar cindida em si mesma, de ser, ao mesmo tempo, cultura e formação (cultural, individual, linguística etc.). O mesmo ocorre com o *logos*, que é ao mesmo tempo um dos termos de Deus e o próprio Deus, expressão da mesma vida infinitamente divisível. Tanto *Bildung* quanto *logos* determinam a relação entre o singular (indivíduo, Cristo) e o universal (cultura, Deus) por meio da particularização (formação, fazer-se carne). Essa particularização tem a forma do pôr para si, a partir do qual a coisa não é mais em si, mas está-aí. A linguagem surge consistentemente como essa produção do ser-aí, que adquire sua mais elevada determinidade devido ao fato de que, como especificado no

capítulo fenomenológico sobre a linguagem da *Bildung*, retém sua interioridade. Pode-se entender, então, a linguagem como mediação.

O ser-aí gerado pela linguagem é uma representação. O trabalho filosófico é o *Fortbestimmung* do conceito desde as representações. Assumir uma alinguisticidade do conceito seria, portanto, dizer que a filosofia trabalha com um material exterior, o que não pode ser. Mas o contrário, dizer que a linguagem está em uma relação interior com o processo de autodeterminação do conceito rumo à sua efetividade, significa assumir uma linguisticidade da razão. Essa, também, é bem expressa pelo conceito de *logos*. Afirmar que a razão é linguística pode dar a entender, erroneamente, uma identidade imediata e fixa entre os termos. Não é isso que tenho em mente. Agora que concluí o texto, pergunto-me inclusive se considerarei suficientemente o aspecto negativo dessa relação (acho que não). Mas, justamente para exemplificar o tipo de identidade não só processual como diferenciada que tenho em mente, pensei que a *Bildung* viria bem a calhar. A relação entre linguagem e *Bildung* também parece apropriada na medida em que opera tanto no nível lógico quanto no seu aparecer exterior, mostrando que a unidade entre ambos é a efetivação absoluta do espiritual.

A linguagem é, em suma, como as metacríticas delineiam em relação à impossibilidade de capturar o absoluto kantiano, o elemento da vida, e “vida” em sentido concreto. A identidade entre ser e pensamento por meio da identidade entre signo e coisa surge como afirmação da vida que perpassa essas esferas e as mantém unidas na sua diferença: o *logos* estava com Deus, Deus era o *logos* e *nele estava a vida*. Vida significa “ἐν ἅπτῳ relacionado a *λογος*”, uma vez que a distinção entre os termos deriva do seu modo de tratamento necessariamente duplo. “A reflexão supõe aquilo a que dá a forma do refletido, ao mesmo tempo, como não refletido; como o uno em que não há nenhuma divisão ou oposição e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de separação, a divisão infinita do uno”. É este o conceito da vida, “também no que diz respeito [...] à relação como sujeito e como predicado”: ser, ao mesmo tempo, “vida (*ζωη*) e vida concebida (*φως*, verdade)” (GW 2, p. 255).

O que eu queria dizer é: razão é linguagem apenas porque se diferencia dela; a diferença é sua unidade; a produção dessa unidade é a meta do espírito, que se realiza em uma série de níveis análogos, de modo que a linguagem não é um centro rigidamente imposto ao resto, mas acompanha o pulsar do todo.

BIBLIOGRAFIA

- HEGEL, G.W.F. *Ästhetik I.* (W13) Frankfurt: Suhrkamp, 2019;
_____ *Ästhetik II.* (W14). Frankfurt: Suhrkamp, 2016;
_____ *Berliner Schriften.* (W11) Frankfurt: Suhrkamp, 2016;
_____ *Briefe von und an Hegel, vol. 1.* (Br 1) Hoffmeister (Org.). Hamburgo: Meiner, 1969;
_____ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.* (W8) Frankfurt: Suhrkamp, 1986;
_____ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* (W10) Frankfurt: Suhrkamp, 2016;
_____ *Frühe Schriften I.* (GW 1) Hamburgo: Meiner, 1989;
_____ *Frühe Schriften II.* (GW 2) Hamburgo: Meiner, 2014;
_____ *Frühe Schriften.* (W1) Frankfurt: Suhrkamp, 2016;
_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* (GW 14,1) Hamburgo: Meiner, 2009;
_____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Beilagen.* (GW 14,2) Hamburgo: Meiner, 2010;
_____ *Jenaer kritische Schriften.* (GW 4) Hamburgo: Meiner, 1968;
_____ *Jenaer Schriften 1801-1807.* (W2) Frankfurt: Suhrkamp, 1981;
_____ *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816).* (GW 10,1) Hamburgo: Meiner, 2006;
_____ *Phänomenologie des Geistes.* (W3) Frankfurt: Suhrkamp, 2017;
_____ *Schriften und Entwürfe I (1817-1825).* (GW 16) Hamburgo: Meiner, 1990;
_____ *Theologische Jugendschriften.* (Nohl) Frankfurt: Minerva Verlag, 1991;
_____ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* (W18) Frankfurt: Suhrkamp, 1971;
_____ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II.* (W19) Frankfurt: Suhrkamp, 1971;
_____ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.* (W20) Frankfurt: Suhrkamp, 2013;

_____ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* (W12) Frankfurt: Suhrkamp, 1971;

_____ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* (GW 27,3) Hamburgo: Meiner, 2019;

_____ *Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Erster Band.* (GW 21) Hamburgo: Meiner, 1985;

_____ *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band, Die subjektive Logik.* (GW 12) Hamburgo: Meiner, 1981.

AGAMBEN, G. *Language and Death: The Place of Negativity.* Minnesota: University of Minnesota Press, 1982.

ALVES, Regis de Melo. *O absoluto cindido : um estudo sobre a formação do conceito especulativo na Ciência da Lógica de Hegel.* Dissertação (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, 2021.

APEL, K.O. *The transcendental conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy (Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy),* in: *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1976.

ARANTES, P. *Hegel, Frente e Verso: Nota sobre achados e perdidos em História da Filosofia.* *Discurso* (22), 1993.

BARRETO, C.M.B. *Leibniz e o chinês como língua universal.* *Modernos e Contemporâneos*, Campinas, v.1, n. 1, Jan./Jun. 2017.

BECKER, W. *Dialektik und Sprache bei Hegel.* In: *Philosophische Rundschau*, 1970, Vol. 17, No. 3/4 (1970).

BENOIT, H. *Platão e as origens da tradição dialética: cruzamento entre a metafísica e a política,* in: *Boletim do CPA (Unicamp)*, Campinas, v. 33, 2019.

BOEDER, H. *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia,* in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 4, 1959.

BOURGEOIS, B. *Presentation,* in: HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques, vol. 3: Philosophie de l'esprit.* Paris: Vrin, 1988.

CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas 1: A linguagem.* Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- COOK, D.J. Language and consciousness in Hegel's Jena writings. In: STERN, R. (Org.) *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1993.
- COSSETIN, V.L.F. *A dissonância no absoluto: linguagem e conceito em Hegel*. Ijuí: UNIJUI, 2012.
- FIGAL, G. Sócrates: o filósofo, in: *Filósofos da antiguidade: dos primórdios ao período clássico*. ERLER, M.; GRAESER, A. (Orgs.) Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- FORSTER, M.N. *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2010;
- _____ *German Philosophy of Language from Schlegel to Hegel and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GADAMER, H. *La dialectica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. Manuel Garido. Madrid: Cátedra, 1981.
- GÉRARD, G. Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance em tant que sujet. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 2012, vol. 2, n° 74.
- GOETHE, J.W.V. *De Minha Vida: Poesia e Verdade*. Trad. Mauricio Mendonça Cardozo. São Paulo: UNESP, 2017.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy vol. 1: The earlier presocratics and the pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- HAMANN, J.G. *Memoráveis Socráticas*. Trad. e notas de José Justo Miranda. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017;
- _____ Metacrítica sobre o purismo da razão. Trad. José Miranda Justo, in: JUSTO, J.M. (Org.) *Ergon ou Energieia: Filosofia da Linguagem na Alemanha Sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apáginastantas, 1986.
- HARRIS, H.S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HEIDEGGER, M. Que é isto – a filosofia?, in: *Coleção Os Pensadores, vol. 45*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIDERMANN, W. Apresentação, in: *Humboldt: linguagem, literatura, Bildung*. Org. Werner Heidermann, Markus J. Weininger. Florianópolis: EdUFSC, 2006.
- HERDER. *Philosophical Writings*. Org. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HOFFMANN, T.S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), in: *Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky*. Org. Tilman Borsche. Munique: Beck, 1996;

_____ Georg Wilhelm Friedrich Hegel – A Propaedeutic. Leiden: Brill, 2015.

HOFFMEISTER, J. Hegels Erster Entwurf einer Philosophie des Subjektiven Geistes (Berna, 1796), *Logos*, XX, 2 (1931).

HUMBOLDT, W. *Über den Dualis*. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1828;

_____ Über den Nationalcharakter der Sprachen. in: *Werke in fünf Bänden, Band III. Schriften zur Sprachphilosophie*. Andreas Flitner e Klaus Giel (org). Stuttgart: Cotta, 1963;

_____ *Werke in fünf Bänden, vol. 5*. Org. Andreas Flitner e Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963;

_____ Sobre pensamento e linguagem. Trad. José M. Justo, in: JUSTO, 1986;

_____ Forma das Línguas, in: *Humboldt: linguagem, literatura, Bildung*. Werner Heidermann, Markus J. Weininger (Org.) Trad. Karin Volobuef (edição bilíngue). Florianópolis: UFSC, 2006.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2016.

JUSTO, J.M. (org. e introdução) *Ergon ou Energieia – Filosofia da Linguagem na Alemanha (Sécs. XVIII e XIX)*. Lisboa: Edicomp, 1986.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KRONER, R. Introduction, in: HEGEL, G.W.F. *On Christianity: Early Theological Writings*. Chicago: University of Chicago, 1948.

LACH, D.F. Leibniz and China. *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, n. 4, Out. 1945, pp. 436-455.

LAUENER, H. *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik*. Berna: Paul Haupt Bern, 1962.

LEBRUN, G. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvío Rosa Filho. São Paulo: UNESP, 2000.

- LONGUENESSE, B. *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Referido a partir daqui como LONGUENESSE, 2007.
- MAGRÌ, E. Memory and Self-Knowledge in Hegel's Philosophy. *Hegel-Jahrbuch*, 2015(1).
- MENDELSSOHN, M. Über die Frage: was heisst aufklären?, in: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Org. Ehrhard Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam, 2004.
- MOOG, W. Der Bildungsbegriff Hegels, in: *Hegels Theorie der Bildung, vol. 2*. Org. Jürgen-Eckardt Pleines. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1986.
- MÜLLER, A. *Betrachtungen zur neuen deutschen Sprachphilosophie*. Giessen, 1938.
- NADLER, J. *Johann Georg Hamann: Der Zeuge des Corpus mysticum*. Salzburg: Otto Müller, 1949.
- OLVERA, Z. La crítica a la metafísica através de la constitución del signo lingüístico. Hegel, entre Kant y Hamann. In: *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2014;
- _____ Hegel: Metacritics, Philosophical Language, and Memory. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, vol. 58, nº 3, Set. 2019.
- PAULIN, R. *The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry*. Cambridge: Open Book Publishers, 2016.
- PINKARD, T. *Hegel: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Referido a partir daqui como PINKARD, 2001.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011.
- RAMEIL, U. Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik, in: *Hegel-Studien*, 1988, vol. 23.
- RÖD, W. *Filosofia Dialética Moderna*. Brasília: Cadernos da UNB, 1984.
- ROTENSTREICH, N. Hegel's Image of Judaism. *Jewish Social Studies*, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1953)
- SCHLEGEL, A. *Indische Bibliothek, vol. 2*. Bonn: 1827, Eduard Weber ;
- _____ Extratos de *A Estética*. Trad. Lídia Rodrigues. In: JUSTO, 1986.
- SCHLEGEL, F. Philosophische Lehrjahre II. Fragmente zur Philosophie, in: *Kritische Ausgabe seiner Werke, vol. 18*. Paderborn: Schöningh, 1975.
- SIMON, J. *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus, 1982;
- _____ *Filosofia da Linguagem*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

- SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2009.
- SONDEREGGER, E. Aristóteles, in: *Filósofos da Antigüidade: Dos primórdios ao período clássico*. Org. Erler, M. e Graeser, A. Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- STERN, R. (Org.) *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1993.
- TORRANO, J.A.A. O mundo como Função das Musas, in: HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf, 1981.
- VERRA, V. Introduzione, in: *La scienza della logica*. Torino: PUTET Libreria, 2004.
- VESSEY, D. Language as Encoding Thought vs. Language as Medium of Thought: On the Question of J.G. Fichte's Influence on Wilhelm von Humboldt. *Idealistic Studies*, 36 (3), 2006.
- VIEWEG, K. *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*. Munique: Beck, 2019.
- WERLE, M.A. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.
- ZAMMITO, J.H. *The genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ZIEHE, P. 'Stammelnde Natursprache' und 'Lallendes Wörterbuch' - Anfänge von Sprache in Hegels Anthropologie. *Hegel-Studien*, 1994, vol. 29.

Sobre o episódio do Mahabharata conhecido como “Baghavat-Gita”, de
Wilhelm von Humboldt¹¹²

Berlim, 1826 (em *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, 7/8)

PRIMEIRO ARTIGO

Acerca do objeto, sobre o qual o altamente reverenciado senhor autor quis trazer a público suas análises, vem-nos logo à mente que a fama da *sabedoria indiana* pertence às tradições mais antigas da história. Onde quer que se mencione as fontes da *filosofia*, a atenção recai não somente sobre o oriente em geral mas particularmente e nominalmente sobre a Índia. A elevada opinião sobre essa terra do conhecimento aparece desde cedo em ditos populares, como aquele de uma visita que Pitágoras teria feito ao país etc., e em todos os momentos se fala e conta da filosofia e religião indianas. Entretanto, foi apenas recentemente que ganhamos acesso a essas fontes, e cada avanço do conhecimento tem feito surgir o caráter em parte fútil, em parte errôneo e inutilizável, dessas concepções anteriores. Por mais antigo que o mundo indiano seja, de acordo com o conhecimento geral que os europeus têm deste país, ele ainda é uma descoberta recente para nós no que concerne sua literatura, suas ciências e artes. A primeira alegria ao descobrir esses tesouros não nos permitiu aceitá-los com calma e moderação: *William Jones*, a quem em particular devemos a descoberta destes tesouros, e outros após ele, viram valor nessas descobertas especialmente porque as tomavam parcialmente por fontes diretas e parcialmente por novos testemunhos das tradições históricas do mundo antigo, ligadas a Ásia e a outras lendas e mitologias ocidentais. Porém o ato de se familiarizar com os próprios originais, bem como a descoberta da explícita e amplamente difundida fraude que o Capitão Wilford zelosamente realizou, com o apoio de brâmanes compelidos, ao inserir na literatura indiana explicações mosaicas e representações, conhecimento e descobertas europeias quanto à história

¹¹² Uma primeira versão da tradução do primeiro artigo foi publicada no ano passado; cf. AURAS, N. Sobre o episódio do Mahabharata conhecido como Bhagavad-Gita, de Wilhelm von Humboldt, G. W. F. Hegel. *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, [S. l.], v. 5, n. 1, 2022. Desde então, revisei-a, de modo que há diferenças importantes entre a versão aqui anexada e a que foi publicada. O conjunto dos dois artigos foi aceito para publicação pela Revista Estudos Hegelianos e encontra-se, portanto, no prelo. Agradeço ao Lucas Machado e demais editores por permitirem sua reprodução aqui, já que a tradução dos artigos foi parte importante desta pesquisa de mestrado.

asiática etc., levou ao hábito de se ater sobretudo aos originais e ao estudo da peculiaridade das perspectivas indianas e suas representações.

É evidente que nossos conhecimentos só podem ser verdadeiramente promovidos desta maneira. Foi assim que o senhor von Humboldt tratou do famoso episódio do Mahabharata e enriqueceu significativamente nossa percepção quanto ao modo de pensar indiano, elevando-o ao interesse supremo do espírito. Instrução verdadeira só pode partir do que já foi alcançado no ensaio que aqui consideramos: a rara combinação do fundamental conhecimento da língua original, familiaridade íntima com a filosofia e reserva sábia em não transcender o significado estrito do original, de não ver nada além do que está explicitamente expresso nele. No acima dito está nossa total concordância com as reminiscências do senhor autor, que ele expôs em uma nota prévia, de que “difícilmente” (podemos nos permitir mudar esse moderado “difícilmente” para um corajoso “de maneira alguma”) “[há] outros meios para elucidar as muitas obscuridades na mitologia e filosofia indiana que não tratar de excertar cada trabalho que possa ser considerado fonte primária e lidar com eles um por um antes de compará-los uns com os outros”. Somente um tal trabalho poderia prover o fundamento para a comparação entre quaisquer sistemas mitológicos e filosóficos indianos sem risco de confusão entre eles. — Basta apenas que se realize uma breve pesquisa, também entre escritores mais recentes, que tiveram diante de si, para ensiná-los, fontes da religião, cosmogonia, teogonia, mitologia etc. indiana, para se ter a experiência de que, se alguém crê ter adquirido através de tal autor um conhecimento distinto da ampla religião indiana, mas então procede a um próximo, encontra-se logo diante de nomes, conceitos, narrativas etc. inteiramente outros. A desconfiança criada até aqui deve então se dissolver e dar lugar à percepção de que o homem tem para si somente representações particulares, e não adquire nada menos importante do que um conhecimento da doutrina *universal* da Índia. Descobre-se, em muitos escritos alemães que representam expressa ou ocasionalmente a religião e filosofia indiana, bem como nas muitas histórias da filosofia em que [ela] sempre é tematizada, que um dos mais importantes autores criou a forma particular que se dá à religião e filosofia indiana *em geral*.

Mas o poema em questão parece especialmente adequado para que nos seja concedida uma representação distinta mais universal e supremo na religião indiana. Enquanto episódio, serve expressamente a uma determinação doutrinal e é portanto mais livre do que o selvagem, enorme fantasma que prevalece na poesia indiana, que descreve eventos e feitos de heróis e deuses, a origem do mundo etc. Mesmo nesse

poema, no entanto, é necessário suportar e abstrair muitas coisas para chegar ao que é interessante. — O grande governador geral da Índia, Warren Hastings, a quem sobretudo devemos o encorajamento e primeiro contato com a totalidade desse poema, pelo que seu primeiro tradutor, Wilkins, expressa gratidão, diz no Prefácio que, para avaliar os méritos de uma tal produção, é necessário eliminar todas as regras criadas pela literatura europeia antiga ou moderna, todas as relações com sentimentos ou costumes que sejam princípios característicos de nosso pensamento e ação, e também todos os apelos a nossas doutrinas religiosas manifestas e deveres morais. Mais além, ainda acrescenta que todo leitor deve antecipar características tais como *obscuridade, absurdidade, costumes bárbaros e uma moralidade depravada*. Onde o oposto vem a ser, ele considera uma mera vitória e que essa contrariedade à expectativa seja um mérito. Sem uma tal pretensão de tolerância, ele dificilmente teria ousado recomendar a publicação desse poema. O senhor von Humboldt, através de sua laboriosa e diligente compilação dos principais pensamentos contidos na obra, que se encontram sem ordem distinta nos dezoito cantos que a compõem, facilitou ou nos poupou o trabalho de tais abstrações; e esse extrato também nos poupa especialmente da exaustão causada pelas repetições tediosas da poesia indiana.

Este poema, uma *interpelação de Krishna* (*Bhagavad* é um dos nomes de Krishna, como W. Hastings ilumina o leitor desinformado, e pelo que também lhe sou grato), é famoso na Índia por expor o que é mais universal da religião indiana. *A.W.v. Schlegel*, no prefácio aos seus *Ausgabe* [1823] (p. VIII), descreve-o como *carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat* [“um poema filosófico, elogiado em toda a Índia, cuja sabedoria e santidade dificilmente podem ser superadas por qualquer outro”]. *Wilkins* atesta o mesmo no prefácio de sua tradução; ele diz que os brâmanes consideram que todos os grandes mistérios de sua religião estejam contidos [no poema]. — É a partir dessa perspectiva que partem as seguintes observações. Ao nos apresentar as doutrinas fundamentais em uma compilação tão firme, o tratado em consideração, que é o motivo dessas observações, leva-nos automaticamente a tal consideração e permite que simplesmente sigamos suas orientações.

Introduzo primeiro a *situação* do poema, pois ela é característica o suficiente. O herói Arjuna: em guerra com seus parentes, à frente de seu exército, deus Krishna como seu cocheiro; o exército do inimigo se alinhando à sua frente e se preparando para a batalha; e, enquanto a melodia de guerra, formada pelos chifres, trombetas, tambores

etc., ecoa terrivelmente do céu para a terra e as flechas já voam, [Arjuna] é tomado por escrúpulos tímidos, deixa cair arco e flecha e pede a Krishna um conselho. O diálogo que se dará a partir disso apresenta um sistema filosófico completo composto por dezoito cantos, os quais os dois tradutores nomeiam “lições”, e que se chama *Bhagavad-Gita*. É claro que tal situação contradiz todas as concepções que nós europeus temos acerca da condução da guerra e do momento em que dois grandes exércitos se enfrentam, prontos para lutar, e também se opõe a todas as nossas exigências de composição poética, bem como ao nosso hábito de situar meditações e a apresentação de todo um sistema filosófico em estudos ou outros lugares, certamente não na boca do general e de seu cocheiro em uma hora tão decisiva. Essa entrada exterior nos prepara para o fato de que, também no que diz respeito à essência, religião e moralidade, devemos esperar algo completamente diferente de nossas representações habituais.

Os grandes interesses de nosso espírito podem, em geral, ser reduzidos às duas perspectivas do *teórico* e do *prático*, das quais a primeira se refere ao *conhecimento* e a segunda à *ação*. O senhor autor organiza o sentido filosófico dos ensinamentos da obra de acordo com essas duas disposições. Uma vez iniciado o diálogo, trata-se primeiro do interesse *prático*. Aqui, como princípio (p. 6), temos a necessidade de *renunciar* a todas as *reivindicações* pelos frutos das ações, de todos os *resultados*. Nunca, diz Krishna, o valor de uma ação é estimado tendo em vista seus frutos. Essa *equanimidade* marca, como corretamente comenta o estimado autor, “sem dúvida, filosoficamente, uma constituição mental que se aproxima do sublime”. Podemos reconhecer nisso a obrigação moral do bem somente em-si, o dever apenas pelo dever. Mas pode-se bem duvidar de que a demanda por tal indiferença em relação ao resultado possa ao mesmo tempo (por si só) produzir um grande efeito poético, se um se inclina a exigir das personagens poéticas alguma individualidade concreta e que direcionem toda a sua intensidade para a realização de seus objetivos, e se vê grande vivacidade poética, e portanto grande efeito poético, apenas na harmonia entre a força de vontade e os interesses.

Além dessa grande intenção moral, surge imediatamente para o interesse prático uma segunda carência de saber quais fins a ação deve buscar, quais deveres ela deve cumprir ou respeitar, no caso do interesse ser determinado por arbitrariedade ou circunstâncias. Tomo a liberdade de chamar a atenção incidentalmente para esse aspecto, porque esse princípio indiano, como o da moral moderna, ainda não leva a nada e, por si só, não

pode resultar em nenhum dever moral. Pode-se esperar encontrar tais determinações, antes de tudo, na motivação do poema inteiro, e partindo daí a investigação deve inicialmente se restringir a isso; e então deve-se considerar a relação do dever e da ação em geral para com a doutrina da Yoga. — Devemos dar como certo que a guerra de Arjuna, que ele travou contra seus parentes, é justa; no *Bhagavad-Gita*, o princípio desse direito não é particularmente comentado. No entanto, a dúvida que surge em Arjuna no instante em que a batalha está por iniciar se deve ao fato peculiar de que aqueles contra quem ele e seu exército devem lutar são seus compatriotas, de quem ele fornece uma descrição detalhada: professores, pais, filhos, além de avós, tios, sogros, sobrinhos, cunhados e consanguíneos da linhagem masculina. — Se essa dúvida envolve uma determinação ética, como parece de início, deve depender da natureza daquele valor que, na mentalidade do indiano Arjuna, reside no laço familiar. Para o entendimento moral do europeu, o sentido desse vínculo é a moral em si, de modo que o amor pela família é, como tal, a conclusão, e a moralidade consiste apenas no fato de que todos os sentimentos relacionados a esse vínculo, como respeito, obediência, amizade etc., assim como ações e deveres relacionados ao relacionamento familiar, têm esse amor como fundamento e como ponto de partida autossuficiente. Vemos, no entanto, que não é esse sentimento moral que, no herói, causa a relutância em levar seus parentes para o matadouro. Cairíamos no crime, diz ele, se matássemos esses ladrões (Wilkins: tiranos); não que matá-los enquanto parentes (sempre incluindo-se os professores) fosse em si o crime, mas o crime seria uma *consequência* disso, nominalmente que, através da erradicação das gerações da *sacra gentilitia*, sucumbe o direito consolidado e as ações religiosas de uma família. Quando isso se dá, a falta de Deus se espalha por *toda a extirpe* (— isso é para nós algo deveras incoerente, já que, há algumas palavras, a extinção da tribo já estava pressuposta). Assim, as mulheres nobres — no princípio, só os homens da tribo podem morrer, pois apenas eles se encontram na batalha — serão maculadas, e o resultado disso é o Varna-sankra, a miscigenação das castas (*the spurious blood*). No entanto, o desaparecimento das distinções de casta leva aqueles que são culpados pelo declínio das tribos e a própria tribo à ruína eterna (Schlegel: *inferis mancipant*, Wilkins: proveis o *inferno* para aqueles, etc.); pois os antepassados caem dos céus se no futuro ficarem desprovidos de *bolos e água*, não recebendo mais estas oblações, pois os seus descendentes não preservaram a pureza da tribo; — Os ancestrais, admite-se, ainda podem ter descendentes, e, portanto, destes também poderiam receber oblações, mas estas lhes

seriam prejudiciais, uma vez que teriam sido oferecidas por uma ninhada espúria, e por isso não serão oferecidas. — Como *Wilkins* indica (nas notas à p. 32), os bolos são oferecidos por direção dos Vedas até a terceira geração, em cada dia de lua nova; a libação com água, no entanto, [ocorre] diariamente. Se os mortos não recebem tais oferendas, eles são condenados ao destino de renascem como bestas impuras.

O que emerge aqui para o interesse de um princípio prático é que, como vemos, o sentimento do laço familiar aparece como fundamento, mas que o seu valor não é entendido como amor familiar e, assim, nem como determinação moral. Os animais também têm o sentimento desses laços; no ser humano eles são simultaneamente espirituais, mas apenas morais na medida em que preservados em sua pureza, ou melhor, quando cultivados em sua pureza enquanto amor, e, como acima notado, quando esse amor é mantido como fundamento. Aqui a ênfase é colocada antes na transformação deste vínculo num contexto supersticioso, numa crença imoral de que o destino da alma após a morte depende dos bolos e salpicos de parentes, nomeadamente daqueles que permaneceram fiéis às diferenças de casta.

Então não nos deixemos enganar pela primeira boa impressão quando, na disputa que Arjuna faz de suas dúvidas, tão logo nos deparamos com sentenças que situam a religião em um lugar bem elevado. A frase já citada, de acordo com a tradução de Schlegel (p. 132), soa muito bem ao nosso sentido europeu, entendido de maneira geral: *religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas* [“sendo a religião eliminada, a negligência do dever se espalha por toda a raça”]. Mas, de acordo com as observações feitas, *religio* significa oferta de bolo e aspersione de água, e *impietas* significa em parte a omissão de tais cerimônias e em parte o casamento em castas mais baixas; — um conteúdo pelo qual não temos respeito religioso nem moral. — Na *Livraria Indiana*, vol. III, nº 2, o sr. von H. determina que o que *impietas* significa aqui se aproxima de “direitos destruídos”. — Até aqui, o poeta ainda não se elevou acima das superstições indianas comuns, a uma determinação ética, verdadeiramente religiosa ou filosófica.

Vejamos agora o que Krishna rebate às preocupações de Arjuna. O que se segue é que, a essa relutância em guerrear, ele chama fraqueza, uma covardia indigna da qual [Arjuna] deveria conseguir se refrear. Na tradução de *Wilkins* há um lembrete mais expresso do *dever* (como ele mesmo explica; o soldado contra os deveres morais universais). Embora a colisão moral não seja mais acentuada pelo termo utilizado, está no entanto presente, e a mera repreensão de Krishna não é o suficiente para uma

resolução: Arjuna também não está satisfeito; repete o que já disse e mantém a sua decisão de não lutar.

Agora Krishna começa a introduzir a metafísica mais elevada, que paira nas alturas, a qual por um lado passa por sobre o agir e vai diretamente à intuição pura ou conhecimento, adentrando assim a parte mais íntima da espiritualidade indiana, e por outro lado causa a mais importante colisão entre essa abstração e a prática, evocando o interesse em descobrir de que maneira essa colisão pode ser ajustada e resolvida.

A próxima resposta de Krishna, porém, não conduz imediatamente a essas alturas; o começo metafísico conduz, inicialmente, apenas a representações populares comuns. Krishna diz que Arjuna pode falar sabiamente, mas que os sábios não choram os mortos ou os vivos. “Nem eu, Krishna, já não fui, nem tu, nem todos esses reis dos mortais, nem haverá um tempo a partir de agora em que deixaremos de ser. — Estes corpos, animados através da imutável, indestrutível e imperecível alma, são chamados perecíveis; por isso lute, Arjuna! — Como pode um homem que sabe que a alma é imortal pensar que poderia tê-la morta ou matá-la? Como pode lamentá-la? Mas, mesmo que você acredite que a alma vem repetidamente a ser e morre, mesmo assim não se deve lamentar, pois para o que nasce a morte é certa, e ao que está morto o nascimento é certo; portanto você não deve lamentar o inevitável!” — Isso certamente não é uma determinação moral, [que é] o que buscamos. É o mesmo que já lemos: “Amigo, esses são homens mortais, homens mortais você matará; porém a alma não matará, pois ela não pode ser morta”. Nós encontramos, sem dúvidas, que aquilo que demonstra demais (— uma tal representação não faz muito com o ato de matar em geral —), por fim, não demonstra nada.

Depois, Krishna continua: “Ciente dos deveres da sua casta particular, fraquejar não é a forma correta de se comportar; para um kshatriya não há nada mais nobre do que a guerra”. Na tradução de Schlegel, lê-se aí: *proprii officii memorem* [“consciente dos deveres adequados”], etc., e aqui: *legitimo bello melius quidquam militi evenire nequit* [“numa guerra legítima, nada melhor pode acontecer a um soldado”]. Os europeus, ao lerem isto, interpretam-no sem qualquer dúvida como o dever de um soldado enquanto soldado; daí que essas comoções tenham para eles um significado moral, caso não se lembrem que na Índia a profissão e o dever de um soldado não são nada em si mesmos, mas sim atados à casta e por ela restringidos. Wilkins usa em sua tradução expressões mais precisas: os deveres da sua tribo particular, e: um soldado da tribo Kshatriya não tem nenhum dever superior ao de lutar. Os termos gerais *proprium officium* e *milites*,

como nos precedentes *religio* e *impietas*, colocam-nos em primeiro lugar numa forma europeia de ver as coisas, privam o conteúdo da sua coloração, tentam-nos com demasiada facilidade a compreender mal o significado peculiar e a tomar as passagens por algo melhor do que aquilo que realmente expressam. O acima citado não se baseia de todo no que chamamos dever ou obrigação moral, mas apenas no destino natural. Além disso, Krishna faz com que Arjuna considere, através das opiniões de amigos e inimigos, a vergonha que seu comportamento lhe traria; um motivo adequado, embora em si mesmo formal, dependente do que se julga como honra e vergonha.

Krishna acrescenta que aquilo que ele fez Arjuna considerar estava de acordo com a doutrina Sankhya, mas que agora, no entanto, ele tomaria o ponto de vista da doutrina do Yoga. Com isso, abre-se o campo completamente estranho da cosmovisão indiana. São assim de grande interesse a compilação, os comentários e explicações que nos oferece o altamente estimado autor quanto a este lado mais marcante do poema, pela sua profunda compreensão e pelos tesouros de sua erudição. As tensões nobres, ou antes as profundidades mais sublimes que aqui se revelam, fazem-nos superar diretamente o contraste europeu entre o prático e o teórico com que tínhamos começado essa representação; a ação é absorvida no conhecimento ou antes na meditação abstrata da consciência. Religião e filosofia também fluem uma para a outra aqui de tal forma que parecem ser, a princípio, indistinguíveis. Assim, desde o começo, como acima mencionado, o autor chamou ao conteúdo do poema um *sistema filosófico* completo. Na história da filosofia há em geral grande dificuldade e confusão, especialmente no que diz respeito aos períodos mais antigos da cultura de um povo, em traçar uma linha de demarcação entre esses modos de consciência, sendo a sua característica comum a mais elevada e, portanto, a mais espiritual, que reside no pensamento puro e em descobrir uma característica especial segundo a qual tais conteúdos só pertenceriam a uma ou outra região [religião ou filosofia]. No que diz respeito à cultura indiana, tal distinção finalmente se tornou possível, agora, através de extratos de obras verdadeiramente filosóficas produzidas pelos indianos, as quais Colebrooke apresentou ao público europeu em *Transactions of the Royal Asiatic Society, vol. I*, e que também o nosso autor citou frequentemente; eles pertencem aos enriquecimentos mais preciosos que o nosso conhecimento foi capaz de obter neste campo.

Nos sistemas filosóficos vemos também que, como no poema em consideração, existe uma diferença fundamental entre a doutrina Sankhya e a doutrina do Yoga; embora a Sankhya pareça ser, à primeira vista, uma concepção mais geral (em

Colebrooke) sob a qual recai também a doutrina do Yoga, a distinção de conteúdo entre elas está predominantemente ligada à diferença na expressão. — Em relação a Sankhya primeiro, cito de Colebrooke que um sistema de filosofia é assim chamado quando a precisão da contagem ou do cálculo é observada na enumeração dos seus princípios; — Sankhya é um número. De fato, os sistemas filosóficos com que ele nos familiariza mostram-se nominalmente como listas de números de objetos, elementos, categorias etc., que cada sistema assume e que são apresentados um após o outro, e então por si mesmos explicados em maior detalhe e determinados. A palavra de que vem Sankhya significa, em geral, raciocínio ou deliberação (*reasoning or deliberation*); von Humboldt, em suas observações quanto à crítica de Langlois à edição de Schlegel e sua tradução do *Bhagavad-Gita* na *Livraria Indiana* (ver vol. 11, nº 2, p. 236), define a doutrina Sankhya da mesma maneira, nominalmente que, nela, *raciocínio* e *reflexão filosófica* são ativos.

O que tinha sido salientado anteriormente em relação às concepções morais tem aparecido como muito pouco importante, e nós caracterizaríamos esses como motivos populares, inteiramente comuns. Agora, se o que resta é o mais interessante, como o sr. von H. (p. 32) enfatiza, que em suas instruções Krishna visivelmente permanece e se debruça por sobre a Yoga, [então] por um lado deve-se observar imediatamente que, do mais alto ponto de vista indiano — como também é expresso no *Bhagavad-Gita*, 5ª lição, 5ª śloka —, essa diferença desaparece; ambas as formas de pensamento têm um objetivo e *Unam eandemque esse disciplinariam ratiolanem (Sankhya-Shastra) et devotionem (Yoga-Shastra) qui cernit, is vere cernit* (tradução de Schlegel) [“aquele que compreende que o racional (Sankhya-Shastra) e o religioso (Yoga-Shastra) são uma e a mesma doutrina é aquele que verdadeiramente sabe”]. Por outro lado, pode ser lembrado que, apesar da religião e filosofia indiana concordarem tanto nesse objetivo último, a formação desse objetivo único e, essencialmente, o caminho para esse objetivo, na medida em que ele foi atingido através do e para o pensamento, procedeu de uma maneira bastante diferente do aspecto religioso, tanto que mereceria bem o nome de filosofia. O caminho traçado pela filosofia se mostra inteiramente peculiar e digno se o compararmos com o caminho que a religião indiana em parte prescreve, em parte admite, quando ela própria toma o impulso superior para o sentido da Yoga, misturado-se, por assim dizer, a ela. Daí que se falharia profundamente para com a filosofia indiana, que é a doutrina Sankhya, caso se julgasse a ela e ao seu procedimento

pelo que foi dito acima, pelo que se chama doutrina Sankhya no *Bhagavad-Gita* e pelo que não vai além das visões comuns, populares e religiosas.

Para uma curta definição da doutrina da Yoga, podemos bem apropriadamente citar o que diz o sr. von H. (*Biblioteca Indiana, l.c.*): que nela é ativa aquela *reflexão* (se ainda pode ser chamada assim) que, sem raciocínio, através do aprofundamento da percepção imediata da verdade, traz à união com a verdade originária mesma. Deduzir, a partir das representações do senhor autor, o que se segue dessa perspectiva da Yoga concernindo a definição de Deus e a relação do homem para com Deus e, além disso, ao aspecto da ação e da moralidade, disso trataremos no segundo artigo.

SEGUNDO ARTIGO

Após termos, em um artigo anterior (no. 7 desses *Jarbüchen*), usado o douto trabalho deste altamente estimado autor na tentativa de ressaltar as consequências relativas ao código moral dos indianos derivadas deste famoso poema, agora devemos tirar proveito dessa coleção e das explicações esclarecedoras que ela nos oferece quanto às crenças religiosas deste povo para refletir sobre algumas de suas categorias fundamentais e fornecer delas uma apreciação crítica. A informação contida nas apresentações ora utilizadas é ainda mais interessante na medida em que elas não lidam com algum aspecto particular da imensa miríade da mitologia indiana, mas predominantemente com a *doutrina Yoga*, o núcleo da religião deste povo, que compreende a natureza de sua religiosidade, bem como seu mais elevado conceito de Deus. Essa doutrina é a representação fundamental que prevalece e se afirma ao longo de todo o poema.

Deve-se, entretanto, notar que o termo *doutrina Yoga* não deveria fazer emergir o mal entendido de que a Yoga seria uma ciência, um sistema desenvolvido. Ela só pode ser considerada uma doutrina no mesmo sentido em que se fala em uma doutrina mística, como forma de mascarar uma posição que, entendida como doutrina, abarca apenas algumas colocações e asserções e é, em maior parte, edificante, admoestando-nos e estimulando-nos rumo à edificação demandada. Essa é uma razão por que, como von Humboldt nota (p. 33), essa doutrina é esotérica; ela pode, por sua própria natureza, não ser objetiva, pois ela não tem conteúdos desenvolvidos que sejam fundados em provas. A doutrina mais elevada da Índia, os Vedas, também é, aparentemente, um mistério; na verdade, somente os brâmanes estão em posse exclusiva destes livros e permitidos de lê-los, o que é algo apenas tolerado pelas outras castas. Os grandes

poemas *Ramayana* e *Mahabharata* parecem, no entanto, ter a determinação de garantir a essa grande parte da nação, excluída pela propriedade brâmane, um conhecimento religioso que, é claro, eles só podem usar até uma certa extensão, e que, neste sentido, marca a própria essência da doutrina Yoga.

Von Humboldt nota, neste contexto, que, em seus excertos dos sistemas filosóficos dos indianos (*Transact of the Royal Asiatic Society*, vol. I), Colebrooke dá somente curtas indicações do trabalho de Patandschali (provavelmente uma figura mitológica; Colebrooke escreve: Patanjali), que contém a doutrina Yoga, de modo que é impossível descobrir até que medida os ensinamentos de Krishna, no *Baghavad-Gita*, correspondem a ele. Os *tópicos especiais*, mencionados por Colebrooke, aos quais a meditação se relaciona na doutrina acima mencionada, podem muito bem conter alguma coisa própria; de todo modo, não pode se duvidar de que pelo menos a natureza daquilo que se chama Yoga e o objetivo final a que ela se dirige são, em geral, apresentados da mesma maneira em ambas as exposições. Já se pode concluir isso dos conteúdos dos quatro capítulos dos Sutas de Yoga de Patanjali, dos quais conta aquele acadêmico diligente, e de algumas explicações adicionais que neles se baseiam, e também descobriremos, nos conteúdos do Gita, aspectos especiais que constituem o tópico desses capítulos. Eu os mencionarei brevemente. O primeiro capítulo (*padu*), diz Colebrooke, trata da contemplação (*Contemplation*); o segundo, dos meios para alcançá-la; o terceiro trata do exercício do poder sobrenatural (*exercise of transcendent power, vibhuti*); o quarto, da abstração ou isolamento espiritual. Colebrooke provavelmente tinha boas razões para não entrar em detalhes quanto aos tópicos especiais da doutrina Patanjali, equanto que, das outras doutrinas, ele oferece excertos bastante extensos e determinados; é improvável e parece quase impossível, pela natureza da questão, que muitas outras coisas estranhas a nós, selvagens e supersticiosas, que não são minimamente científicas em caráter, pudessem ter sido reportadas. Mesmo o Sankhya, que é essencialmente diferente da doutrina Patanjali, concorda com esta no que concerne à meta final e única, e é, neste sentido, Yoga. Apenas o caminho é diferente; enquanto o Sankhya claramente fornece a instrução para ascender a esta meta através do raciocínio, da reflexão sobre os objetos particulares e as categorias da natureza e do espírito, a Yoga própria à doutrina de Patanjali está engajada em atingir este centro sem uma tal meditação, veementemente e de uma vez. Colebrooke explicitamente inicia sua exposição do Sankhya dizendo que o propósito conhecido de todas as escolas, das teísticas (a que pertence a doutrina Patanjali), as

ateístas e as mitológicas, bem como aquelas de outros sistemas filosóficos dos indianos, é ensinar os meios pelos quais é possível atingir a serenidade eterna, antes ou depois da morte.

A este respeito, Colebrooke cita dos *Vedas* apenas uma passagem; ele afirma que todo o propósito do *Vedanta* (a parte racional da teologia dos *Vedas*) seria ensinar o conhecimento através do qual poderia-se obter a libertação da metempsicose e demarcar esta como a grande meta a ser obtida através daquela teologia. Em outro lugar (*Asiatic Researches*, IX, p. 289) ele diz mais precisamente que os seguidores dos *Vedas* acreditam que a alma humana não possa alcançar uma unidade perfeita com Deus — a ser alcançada através do reconhecimento [*Erkenntniss*] de Deus, conforme ensinado nos *Vedas* —, mas que eles também indicaram que, através disso, a alma individual torna-se Deus, inclusive até a obtenção do poder supremo. Mesmo nos aforismos de Nyaya, a filosofia de Gotama, da qual Colebrooke fornece um extenso excerto no segundo ensaio sobre filosofia indiana (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, p. 1) — uma lógica formal um tanto árida, que tinha-se tornado objeto de um número imenso de comentários na Índia —, a mesma recompensa é prometida para o conhecimento perfeito dessa ciência filosófica. Podemos, assim, legitimamente considerar aquilo que se chama Yoga como centro universal da religião e filosofia indianas.

Agora, o senhor autor explica o que é a Yoga tanto em seu sentido etimológico como num mais abrangente (p. 33); na *Livraria Indiana*, vol. II, no. 2, p. 248 ss., também encontramos discursos interessantes, tanto do sr. von Humboldt como do sr. von Schlegel, sobre as dificuldades de se traduzir uma tal palavra. A Yoga é descrita como a direção persistente da mente rumo à *divindade*, por meio da qual ela se retira de todas as outras coisas, mesmo do *pensamento autorreflexivo*, restringindo tanto quanto possível cada movimento e ação física, meditando apenas e exclusivamente sobre a essência da divindade, *esforçando-se para se unir* à divindade. Von Schlegel traduz a palavra por *meditação* [*Vertiefung*], considerando a *introversão contemplativa* [*Insichgekehrtheit*] como a característica mais óbvia de um homem que pratica Yoga e também expressando a moldura mística da mente de um tal homem; no entanto, permanece insuficiente toda tradução de uma expressão muito própria de uma língua por meio de uma única palavra de outra língua. Essa observação tardia parece ser uma justificativa de von Schlegel, que traduz Yoga geralmente por *devotio*, bem como Langlois e Wilkins: *devotion* (*Indian Library*, 1.c.p. 250); em outras ocasiões, em que o sentido da palavra não parece ser tão especializado, von Schlegel usa *applicatio*, *destinatio*,

exercitatio. O sr. von Humboldt pontua, no entanto, a desvantagem de que ao leitor, com todos esses diferentes termos, falte o conceito universal original desta palavra, através do qual seria possível apreender suas diferentes aplicações, cada qual em seu sentido particular, observações com as quais von Schlegel concorda, em seu total conhecimento das dificuldades da tradução e com um profundo sentimento pelos sofrimentos do tradutor. É certamente contrário à natureza da questão demandar que um termo de um povo particular, que possui um temperamento e cultura [*Bildung*] contrários aos nossos, seja traduzido por um termo de nossa língua que corresponda àquele em toda a sua determinidade, se um termo não se refere diretamente a objetos sensíveis como sol, oceano, terra, rosa, etc., mas antes algo de sentido espiritual. Uma palavra da nossa língua nos dá o *nosso* conceito distinto de um tal objeto, e, portanto, não aquele do povo que não só possui uma língua diferente mas também outras representações. Como é o espírito que todos os povos têm em comum, e se a formação do mesmo deve ser simultaneamente assumida, então a diversidade só pode ser da relação de um conteúdo para seu *gênero* e as determinações deste, as *espécies*. Em uma língua, há expressões particulares para várias determinidades, certamente não para todas, talvez não para o sujeito universal que lida com elas, ou provavelmente para ele de tal modo que a expressão ou está restrita somente ao universal ou é comum ao sentido de uma espécie particular; o tempo contém, assim, tanto o preenchido como o vazio e o tempo certo, e porém por isso o *tempus* muitas vezes tem que ser traduzido por “circunstâncias”, “tempo certo”. O que encontramos nos dicionários como diferentes significados de uma palavra são, na maior parte das vezes, determinidades de um e mesmo fundamento. Mesmo que, como o sr. von Schlegel (*Bibl. Ind.* vol. 2, p. 257) diz, os povos europeus sejam uma grande família no que concerne às línguas e gosto, [bem como] educação social e científica, a diversidade de suas línguas continua a indicar o desvio indicado, e faz com que sejam necessárias ao tradutor as qualidades que, sozinhas, possam remediar as dificuldades da forma demonstrada pelo senhor Schlegel em variados exemplos: tato cultivado e talento rico em espírito.

Von Humboldt se opõe à tradução francesa do termo Yoga como *devoração* e ao latim *devotio*, que não expressam a característica da Yoga; elas não expressam de fato sua característica geral como tal, mas apenas uma modificação que não está presente na Yoga. O termo alemão *Vertiefung*, utilizado pelo altamente respeitado autor, mostra-se ao mesmo tempo como significativo e adequado; ele expressa a característica geral e o sentido original da Yoga, para os quais *destinatio* e *applicatio* são termos adequados.

Mas a Yoga possui um sentido característico que é especialmente de interesse para o nosso conhecimento do extraordinário das religiões indianas. Após mencionar o sentido direto e geral de *junção* e de *aplicação do corpo e mente*, Wilkins diz que, no *Bhagavad-Gita*, [este termo] *é usado genericamente, como um termo teológico para expressar a aplicação da mente em coisas espirituais e a performance de cerimônias religiosas*. Esse sentido específico se revela como o predominante em termos de expressão das bases gerais. A nossa língua dificilmente está em posse de uma palavra que corresponda a uma tal característica, pois a questão não é parte de nossa cultura e religião. O termo *meditação contemplativa*, embora adequado, não chega assim tão longe; Yoga, nessa caracterização específica, não é nem meditação sobre uma coisa, como meditar considerações sobre uma pintura ou objeto científico, nem uma introspecção autorreflexiva, i.e., adentrando um espírito individual, sentimentos ou desejos do mesmo etc. A Yoga é antes uma meditação *sem qualquer conteúdo*, o abandono de toda a atenção às coisas externas, às atividades dos sentidos, é o silêncio de qualquer sentimento interno, de qualquer sinal de desejo ou esperança ou medo, o silêncio de todas as inclinações e paixões, bem como a ausência de toda imagem, imaginação e pensamento concreto. Na medida em que essa elevação é apenas considerada como uma inclinação momentânea, poderíamos chamá-la *devoção*; no entanto, nossa devoção tem sua origem em um espírito individual e dirige-se a um Deus significativo, é *oração* cheia de sentido, uma *incitação* preenchida da alma religiosa. Assim, à Yoga¹¹³ poder-se-ia apenas chamar *devoção abstrata*, porque ela ascende em direção ao vazio completo do sujeito e do objeto e, portanto, à inconsciência.

Passando ao mais determinado, deve-se logo notar que essa abstração não é entendida como uma tensão temporária, mas é demandado como disposição habitual e caráter do espírito que a devoção deva se tornar piedade em geral. O caminho para essa imersão constante do espírito tem etapas distintas e, portanto, valores distintos. Dentre milhares de mortais, quase nenhum aspira à perfeição, e dentre os aspirantes e perfeitos não há quase nenhum que me conheça completamente, diz Krishna (Bhag. VII. 3). Designar as perfeições subordinadas (pois assim deve-se dizer, diante do acima citado) e posicionar seu valor abaixo daquele das perfeições mais elevadas constitui o conteúdo principal do *Bhagavad Gita*. O texto, no entanto, recai sempre na repetição do mandamento universal de submergir-se em Krishna; o trabalho que teve von Humboldt

¹¹³ Talvez seja admissível dizer “a Yoga” no sentido do artigo feminino *alemão*, pelo qual é mais comum designar qualidades. (Nota de Hegel)

de compilar o que está relacionado, embora disperso ao longo do poema, facilita a investigação dessas distinções.

Que a direção do espírito rumo a Krishna permeie o caráter será imediatamente necessário à indiferença aos frutos de suas ações, de que falei no primeiro artigo e que abrange as primeiras lições do poema (cf. von Humboldt, p. 5 ss.). Essa renúncia ao resultado não é uma abstenção da própria ação, mas antes a pressupõe. Tal abandono será, no entanto, XII. 11., considerado o grau mais baixo de perfeição. Se você, assim fala Krishna, não pode nem mesmo alcançar o estágio anterior (o que isso significa será explicado em breve), então, fixando seu olhar em mim, renuncie modestamente a todas as reivindicações dos frutos das ações.

Se essa indiferença em relação aos resultados das ações é, por um lado, um elemento de disposição moral, é, ao mesmo tempo, indeterminada nessa universalidade e, portanto, de natureza formal e mesmo ambígua. Pois agir não significa nada além de realizar alguma meta; age-se para obter algo, para que se chegue a um resultado. A realização da meta é um sucesso; que a ação tenha atingido resultado é uma satisfação, um fruto inseparável da ação executada. Quanto mais desprovida de sentido e obtusa for a realização de um *opus operatum*, maior será a indiferença para com o resultado.

O próximo nível mais elevado, através do qual a completude (*consummatio*) será alcançada, será (XII. 10) dado como um aprofundamento nas *obras de Krishna* e uma realização das *obras por ele (mei gratia)*. O sr. v. H. (*Biblioteca Indiana* loc. cit. 251) esclarece que a passagem nos difíceis ślokas 9-12, que contém a última determinação, deixou-o especialmente duvidoso. Wilkins: siga-me em minha obra suprema; pois, performando trabalhos para mim, tu alcançarás a perfeição. O sr. von H. não interpreta a primeira frase como aprofundamento nas obras de Krishna, mas antes como a ação que deve ser praticada por vontade de Krishna, em arrendamento único para ele. *Mea opera qui perficit* dá um sentido que, no entanto, não está a princípio claro, e o sr. v. H. recorda que essa tradução parece impor aos mortais algo impossível. Além disso, como, em geral, todas as nossas representações de impossibilidade falham no mundo representativo indiano, no qual o *faire l'impossible* está inteiramente em casa, então as obras de Krishna recebem, através do que segue, uma explicação mais detalhada. A pergunta é: quais são as ações que o devoto deve realizar? Em III. 26, como em geral todos os poucos pensamentos desse poema são repetidos da maneira mais tediosa, dir-se-á o mesmo, que o sábio deve performar todas as ações com mente devota, e no śloka 27 dir-se-á ainda que as ações são determinadas através das qualidades da natureza; são

essas as três categorias conhecidas dos indianos, segundo as quais eles sistematizam tudo. Em XVIII. 40 ss. elabora-se ainda que os negócios peculiares das castas são [também] divididos de acordo com essas qualidades. Também nessa passagem, onde fala-se explicitamente das diferenças específicas entre as castas, o sr. v. Schlegel traduz, como notado no primeiro artigo, a primeira por *Brachmani*, mas as três seguintes por *milites*, *opifices* e *servi*; aquilo que é repetido cada vez que se enunciam as características peculiares a cada casta, estes são os negócios a elas determinados pela natureza (Wilkins: *natural duty*), lê-se: *munera, ex ipsorum indole nata*. *Indoles* é provavelmente uma determinidade natural, como predisposição da natureza [*Naturanlage*], natural [*Naturell*]; mas que seja inteiramente apenas a circunstância física do nascimento que determine os negócios de cada ser humano é bastante obscurecido por essa expressão, tanto que se pode entender facilmente o sentido de liberdade europeia como oposto, nomeadamente, que o natural, a predisposição natural espiritual, talento, gênio, liga-se ao negócio, i.e., ao estado com que cada indivíduo determina a si mesmo. É, ademais, importante notar que também neste poema, que goza da grande reputação da sabedoria e moral indiana, as conhecidas diferenças entre as castas estão como fundamento, sem nenhum traço de elevação à liberdade moral. A primeira aparência de que [o poema] contém princípios éticos puros se dá pelas proposições fundamentais de disposição negativa em relação aos frutos da ação, em parte já indicadas e em parte a serem discutidas mais detalhadamente em breve. Proposições fundamentais, que parecem muito boas em geral, são ao mesmo tempo vacilantes devido à sua universalidade, e primeiro adquirem sentido e valor repleto de conteúdo através das determinações concretas. O sentido e o valor da religiosidade indiana e dos deveres a ela associados são determinados e entendidos apenas através da lei das castas — dessa instituição que sempre tornou e ainda torna eticidade e formação verdadeiras impossíveis entre os indianos.

A convocação de que Arjuna se entregue à batalha é a convocação, porque ele pertence à casta Kshitri, de realizar seus negócios determinados pela natureza, *opus tibi demandatum*, III. 19. Ibid, śloka 29, é inculcado que o sábio (*universitatis gnarus*, cf. *Biblioteca Indiana* II, 3, p. 350) não deve fazer o ignorante vacilar no cumprimento de seus deveres de casta; — o que, por um lado, contém um bom sentido, e por outro ainda a perpetuação da determinidade natural. É melhor, diz-se em XVIII. 47, cumprir seu dever de casta com *força faltante*; mesmo que isso (aqui, lê-se *connat um opus*) esteja associado à culpa, não deve-se abandoná-lo. O que ali também é dito, que quem está

satisfeito com seu negócio alcança a perfeição quando o realiza sem ambição e desejos, contém, como poderíamos expressar, que não são os trabalhos *exteriores* como tais (o *opus operatum*) que auxiliam a bem-aventurança. Mas essas falas não têm o sentido cristão de que, em toda situação, agrada a Deus quem o teme e faz o certo; pois ali não há nenhuma conexão afirmativa entre um Deus espiritual e os deveres, e, portanto, nenhum direito e saber interior; já que o conteúdo dos deveres não é determinado espiritual, mas naturalmente. As expressões *ações* e caráter, que empregamos acima, mostram-se, por isso, impróprias de serem aqui mobilizadas, pois contém em si imputabilidade moral e peculiaridade subjetiva. — Em III, śloka 22, Krishna diz de si: Eu não tenho nada a realizar ou obter no mundo que ainda não tenha obtido; mas permaneço em efetividade (*versor tarnen in opere*); se eu não estivesse continuamente em efetivação, então os homens cairiam em ruínas (Wilkins: *this world would fail in their duty*), [e] de quê seria eu criador? — da *miscigenação das castas*, e este gênero seria degradado (Wilkins: *I should drive the people from the right way*). As expressões universais *dever*, caminho certo — o inglês corrige *opus* por *ações morais* — ou *pessum ire, exitium*, como a *opus* que Krishna sempre realiza, só deixam de ser declamações vazias porque chegam a um conteúdo e significado determinados. Isso é dado na miscigenação de castas. Wilkins: *I should be the cause of spurious births*; Sr. von Schlegel: *nur colluvies*, — uma palavra que não é suficientemente determinada para si; mais precisamente, diz-se (na passagem citada no primeiro artigo) *colluvies ordinum*, especificamente *varna-sarka*, que também está aqui no original. Em vez do trabalho de sabedoria, bondade e justiça, que em uma religião mais elevada é conhecido como o trabalho do governo divino mundial, o trabalho que Krishna sempre realiza é a manutenção das distinções de casta. Entre os trabalhos que são impostos ao ser humano pertencem essencialmente os sacrifícios e os atos de culto em geral — um solo que poderia, à primeira vista, parecer uma região na qual desaparecem essas diferenças naturais, como são entre nós a diferença de estado, formação, talento etc., e o ser humano enquanto ser humano seria igual em sua relação com Deus. Este, no entanto, não é o caso; as performances religiosas são determinadas pela casta, como o que também se observa nas ações mais indiferentes ou exteriores da vida cotidiana; nem é preciso dizer que a casta brâmane também é aí designada por ser limitada por milhares e milhares de determinações absurdas de superstição desprovida de espírito. — Isso condiz com o que Wilford (*As. Res.* XI. p. 122) comenta sobre a relação da religião indiana para com as europeias e não-indianas. Os indianos não admitem quaisquer

prosélitos, no sentido de que todos pertencemos [à religião], embora na classe mais baixa; assim, os membros dessa igreja não podem ascender a uma [classe] superior a não ser que morram primeiro e, então, se o merecerem, possam nascer na Índia em uma das quatro castas. Nos ciclos (*orbis*, Wilkins: *wheel*) de sacrifício e adoração em geral, ser humano, Deus, ou Brahm e deuses (śloka 41, 14 ss.), dá-se o momento mais importante, que é que o que consideráramos como disposição e agir subjetivos do ofertante é o próprio Brahm; voltarei a isso quando tratar do conceito de Brahm. Indica-se, acima de ambas as perfeições da indiferença aos frutos e do direcionamento interno a Krishna, o estágio superior, que abandona o trabalho ou as ações, tanto as divinas quanto qualquer tipo de ato. Isso está em XII śl. 9, na tradução do senhor v. Schlegel, como *assiduitatis devotio*; uma expressão que, como nota o sr. v. Humboldt na *Biblioteca Indiana*, p. 15, 251, permanece obscura. O mesmo afirma (Ibid, p. 252) que a expressão original (aparentemente, *abhyasah*) foi completamente omitida pelo tradutor em outra passagem, VIII. 8-9, onde são descritos os diferentes estados dos ślokas que seguem e antecedem. Talvez, lá em *ad devotionem exercendam*, o Sr. Schl. Quisesse indicar a assiduidade; mas, na verdade, apenas quando vê-se que se deve colocar uma ênfase nessa assiduidade é que se torna claro que está designada, em L. VIII 8-10, a sequência de estágios da perfeição, o mesmo que em L. XII 9-12. Wilkins também emprega os menos precisos termos *practice* e *constant practice*.

Pode-se inferir em que consiste essa unidade a partir, inicialmente, da etapa anterior, como também das subsequentes. Da primeira não se pode retirar a concessão de Krishna, a devoção, mas somente os trabalhos; o estágio seguinte e mais elevado é a unidade que habita com Deus, liberada da realização do trabalho e do esforço. Aquilo que jaz entre um e outro é, portanto, devoção constante; podemos inverter a expressão *devotio assiduitatis* e chamá-la de assiduidade da devoção. Suas determinações adicionais são dadas, em parte, por descrições do próprio Bhagavad-Gita, mas, em parte, esse é o estágio que aparece inevitavelmente como o mais marcante a tudo aquilo que se relatou sobre o indiano. Inicialmente, observo em relação ao acima exposto que, quando nela começa a emergir o comportamento puramente negativo do espírito, a qual constitui a determinidade específica da religiosidade indiana, isso se coloca em contradição com a *ação* a que Krishna incitara Arjuna anteriormente. Um dos aspectos tediosos da poesia consiste em ver emergir constantemente essa contradição entre o chamado à ação e o chamado à imersão desprovida de ação, totalmente desprovida de movimento e única em Krishna, e não encontrar nenhuma solução para essa

contradição. Essa resolução é, no entanto, impossível, porque o mais elevado da consciência indiana é a essência abstrata, Brahm, nele mesmo sem determinação, que, portanto, só pode estar fora da unidade e ser determinação exterior, natural. Nessa ruptura do universal e do concreto, ambos ficam sem espírito, aquele a unidade vazia, este a diversidade não-livre; o ser humano que decaiu a isso só está vinculado a uma lei natural da vida, elevando-se a esse extremo, está em fuga e negação de toda vivacidade concreta e espiritual. A reunião desses extremos, como aparece no estágio anterior da perfeição indiana, só pode, portanto, ser indiferença nos trabalhos da legislação natural em relação a esse próprio trabalho, nenhum centro espiritual preenchido e reconciliador. Sobre o modo e a maneira do exercício da assiduidade, não pode haver qualquer dúvida. Trata-se da conhecida prática indiana de retirada forçada e resistência na monotomia de um estado inativo e desprovido de pensamento. É o rigor de permanecer na insignificância vazia, não o rigor das penitências de jejuar, amarrar-se, carregar a cruz, obediência estúpida em ações e atos exteriores, etc., às quais pelo menos se ligam uma diversidade de movimentos corporais, bem como sensações, representações e emoções espirituais. Essas práticas também não são prescritas para penitência, mas diretamente apenas para atingir a perfeição; a expressão *penitências*, empregada para essas práticas, introduz uma determinação que não lhes é inerente, e altera, portanto, seu significado. Aqueles que se submetem a elas são entendidos como pertencendo aos *Yogi*. Relatos deles chegaram também aos gregos; cabe aqui o que estes reportam sobre os gimnosofistas.

O que aqui é chamado *assiduitatis devotio* corresponde ao que Colebrooke indica do *Yoga sastra* de *Pantajali* (capítulo 3), que é o estágio que precede o mais elevado, a obtenção da bem-aventurança. Ele diz que esse capítulo contém, quase exclusivamente, instruções para práticas corporais e interiores, que consistem em intensa e profunda meditação, combinada com contenção da respiração e inatividade dos sentidos, e, por meio disso, uma permanência firme nas posturas prescritas. O sr. v. H. se refere a essa passagem na página 34 e conclui, da expressão *meditation on special topics*, sobre a qual um comentário já foi feito acima, que a reflexão rígida do *Yogi* parecia possível de ser direcionada a outros objetos além da divindade. A citação de Colebrooke é muito indeterminada; reflexão sobre objetos determinados e, portanto, um conhecimento do e no pensamento, é algo mais característico da doutrina Sankhya. Embora à meditação daqueles que aderiram aos ensinamentos de *Pantajali* como um sistema filosófico possa se atribuir uma extensão, mesmo que apenas leve, tal extensão está totalmente ausente

na [forma] universal [da] Yoga indiana. Todas as descrições e prescrições a retratam como uma prática ou esforço rumo à ausência de vida externa e interna. Frequente demais é, no Bhagavad-Gita, que não pensar seja declarado um requisito, como na passagem VI. 19-27, da qual cito um trecho da tradução do Sr. v. H., também para exemplificar isso; a medida silábica do original, que foi mantida, causando provavelmente dificuldades suficientes, mostra-se particularmente apropriada aqui, na medida em que seu curso sufocante obriga o leitor a aprofundar-se no conteúdo que trata da meditação; lê-se:

In der Vertiefung der Mensch muss so vertiefen, sinnentfremdet sich,
tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt, |
der Sinne Inbegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So strebend, nach und nach ruh' er, im Geist gewinnend Stätigkeit,
auf sich selbst das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;
(Schl. *Nihilum quidem cogitet.*)¹¹⁴

Na página 35, o sr. v. H. apresenta prescrições e traços adicionais que surgem, no poema, sobre a prática do Yogi; em uma área vazia e limpa, estes devem ocupar um assento nem muito alto e nem muito baixo, coberto com peles de animais e capim cupa (com o qual os brâmanes sempre têm o que fazer, *poa cynusurides*, de acordo com o sr. von H., seguindo Wilson), o pescoço e a nuca descobertos, corpo mantido em equilíbrio, respiração retraída no alto da cabeça e em igual ritmo exalada e inalada através das narinas, olhando para lugar algum, os olhos direcionados para o ponto entre as sobrancelhas e a ponta do nariz, proferindo a famosa sílaba *Om*. Na página 36, o senhor v. H. menciona o Yogi visto por Warren Hastings rezando convulsivamente um rosário (porque também os indianos o utilizam desde os tempos antigos), bem como a afirmação de Hastings de que poder-se-ia provavelmente concluir que, por muitas gerações, o ser humano viveu a prática diária e continuada ao longo da vida da contemplação abstrata, e cada um acrescentando uma contribuição do entendimento ao tesouro adquirido por seus predecessores, acrescentando que esses estudos coletivos os levaram à descoberta de novos rastros e combinações da consciência (*new tracks and*

¹¹⁴ “Na meditação, o homem deve assim aprofundar-se, alienar-se dos sentidos, eliminando todo o esforço desejante, gerado pelo vício da vontade própria, domesticando completamente o epítome dos sentidos com o ânimo. Esforçando-se assim, pouco a pouco se acalma, ganhando consistência no espírito, fixando o ânimo em si próprio e não pensando em nada.” (Nota de tradução)

combinations of sentiment) que se desviam inteiramente dos ensinamentos de outras nações, e, como eles vêm de uma fonte assim livre de toda mistura do accidental, podem ter verdade igual àquela de nossos ensinamentos abstratos (*the most simple of our own*, logo depois, *the most abstruse of ours*). Com razão, o sr. v. H. não dá muita importância a essa representação, e posiciona tais excessos na mesma linha do misticismo arrebatador de outros povos e religiões. Vê-se, de fato, que o governador geral sabia muito bem que o conhecimento só se adquire pela abstração do sensível e através da reflexão, mas não distingue disso a rígida contemplação indiana, em que o pensamento permanece tão imóvel e inativo quanto os sentidos e as sensações devem ser compelidos à inatividade. Também eu, ao menos nesse aspecto, não quero comparar a Yoga com o misticismo de outros povos e religiões, porque este foi rico em produções espirituais e frequentemente altamente puro, sublime e belo, já que é, ao mesmo tempo, tanto um retorno da alma, que está exteriormente em repouso, a si mesma, quanto o desenvolvimento das riquezas do objeto ao qual essa alma está assim ligada e suas relações com o mesmo. A solidão indiana da alma no vazio é mais um embotamento que talvez nem mereça o próprio nome de misticismo e que não pode levar a nenhuma descoberta de verdades, dado que não tem conteúdo.

Para além desse sentar imóvel e da permanência, que continua por muitos anos, frequentemente ao longo da vida, depreendemos mais sobre as práticas dos Yogi de outras descrições, das quais quero citar a mais notável. O capitão Turner, que viajou para o Pequeno Tibete para ver o Dalai Lama, conta sobre um Yogi que conheceu em sua viagem, que decidiu ficar de pé por doze anos e, durante esse tempo, nunca baixou ao chão para sentar ou dormir. Para se acostumar a isso, ele inicialmente se amarrara a árvores, postes, etc.; logo, isso se tornou tão habitual que não lhe era mais desconfortável dormir em pé. Quando falara com Turner, os doze anos prescritos se aproximavam do fim, e ele estava voltando de uma viagem através de parte da Rússia asiática, da grande Tartária e da China; agora, ele se encontrava no segundo estágio de suas práticas. O rigor que ele praticou durante esses segundos doze anos foi manter os braços estendidos com as mãos cruzadas acima da cabeça, também sem permanecer em um lugar fixo de residência. Ele estava a cavalo, dois companheiros cuidavam dele e o ajudavam a montar e desmontar o cavalo. Os braços estavam totalmente brancos e duros, mas o Yogi disse que eles tinham meios para torná-los flexíveis e sensíveis outra vez. Ele tinha ainda outras práticas prescritas antes de alcançar a perfeição. Estas são: sentar-se na estação quente com as mãos levantadas entre cinco chamas por 3¼ horas,

quatro acesas ao seu redor de acordo com os quatro cantos do céu, a quinta, o sol por sobre sua cabeça nua, com um olhar firme; também ser balançado para frente e para trás por sobre uma chama por 3¾ horas, e, finalmente, ser enterrado vivo por 3¾ horas, ereto, com alguns pés de terra acima da cabeça. Se o Yogi suportar tudo isso, então ele é perfeito. No ano anterior, lê-se nos relatórios ingleses, um indiano que atravessara os primeiros rigores passava, agora, pelo de balançar-se por sobre o fogo; ele estava amarrado por uma perna, a corda presa a uma viga alta; a cabeça pendia por sobre o fogo para que a chama alcançasse as pontas dos cabelos; após uma meia hora, sangue foi visto brotando da boca e do nariz do paciente, que estava sendo balançado de um lado para o outro, após o quê ele foi removido e estava sem vida.

No volume 1 do Ramayana, seção 32, no episódio que se relaciona ao nascimento de Ganga (cf. *Bibl. Ind.* vol. 1 Abth.), há também rigorosidades praticadas por um descendente de Sugura, rei de Uyodha. A única esposa deste rei havia dado à luz uma abóbora com sessenta mil filhos; eles foram mortos, mas seriam levados ao céu se Ganga os lavasse. Isso, o rei realizou durante as rigorosidades. Além do sentar-se entre as cinco chamas na estação quente, na fria, ele ficou na água, permaneceu exposto às nuvens que desaguavam na estação chuvosa, vivendo de folhas caídas, seus pensamentos retraídos. Muito do que foi inventado na Europa de penitências supersticiosas ocorre na Índia da mesma maneira ou semelhante, como a já mencionada repetição de palavras diante de um rosário, a peregrinação na qual, após um número de passos para a frente, dá-se um número de passos para trás, ou o deitar o corpo todo na terra e direcionar sua barriga a um pagode distante, também com a interrupção da progressão por um movimento regressivo, para o quê deve-se empregar vários anos.

A natureza *negativa* do que é mais elevado na religiosidade indiana se contenta mesmo com uma exteriorização bastante abstrata, sem qualquer estado de interioridade; — o assassinato imediato. Assim, muitos se deixaram esmagar pelas rodas da carruagem do ídolo de Jagannatha, que precisa de quinhentas pessoas para ser posta em movimento quando é conduzida ao redor do pagode na grande festividade¹¹⁵, [e] muitos, especialmente mulheres, dez ou vinte, atiram-se no Ganges, ou também, depois de

¹¹⁵ No entanto, nos últimos anos, no festival em que se costumava encontrar milhões, não estavam presentes piedosos suficientes para colocar a carruagem em movimento. — A praia nua em que o tempo está situado está coberta, por muitos quilômetros, com os esqueletos de peregrinos que sucumbiram às viagens e suas práticas. (Nota de Hegel)

terem escalado o Himalaia, na neve e nas fendas rochosas das nascentes do Ganges, queimam-se após a morte do marido ou de um filho¹¹⁶, etc.

O que o Yogi atinge primeiro, através da devoção da assiduidade, é a maravilha de um poder exuberante (*transcendent power*). Na página 41, o sr. v. H. chega a falar desse poder mágico, mas nota (p. 42) a respeito do Bhagavad-Gita que, no poema, também puro a esse respeito, não se encontram ninharias supersticiosas do tipo, e que o termo *vibhuti*, significando tal poder, não é utilizado por mortais, mas só se pensa nesse poder quando se fala em tornar-se Deus e na medida em que se espalha a vitória do ânimo por sobre a dúvida e os sentidos. *Vibhuti* é comentado (*Bibl. Ind.* 3, 11, H. 3, p. 253) em X, 7, onde Krishna o diz de si mesmo: o sr. v. Schlegel o traduz por *majestas*, coisa de que o sr. v. H. não aprova, pois nos transmite pouco ou nada da peculiaridade do significado. (Cf. o jovem erudito sr. Dr. Rose: *Radices Sanscritae*. Berol, 1827, p. 122, cuja passagem é mencionada por meu colega, sr. Bopp, para elucidação do *Vibhuti*.) — Em relação à outra observação do estimadíssimo sr. autor, permito-me lembrar que a Yoga suprime [*aufhebt*] o específico daquilo que representamos como “mortal”, e, se tal poder é predicado daqueles que se tornam Deus e de Krishna, decorre disso também que ele possa ser alcançado por mortais que sejam Yogis perfeitos. Se o detalhamento dos aspectos abrangidos por esse poder não aparece no poema, isso pode ser justificado da seguinte forma: embora já seja suficientemente surpreendente que o desenvolvimento desse diálogo, que é o poema, dê-se no momento em que Arjuna deve iniciar uma batalha, teria sido uma inaptidão formal se Krishna, com suas garantias de que o Yogi se tornaria idêntico a ele, e depois de ter relevado ao meditativo Arjuna (lição XI) toda a sua essência, tivesse-lhe explicado também as características mais detalhadas de tal poder. Seria muito evidente que Arjuna esperasse de Krishna a outorga daquele poder com o qual, sem batalha, ele poderia aniquilar o exército inimigo em um instante; após a graça mencionada, de ter sido honrado pela visão de Krishna, Arjuna deve parecer ter pleno direito a esse poder, [e] a posição teria sido ainda mais desigual do que já é.

Além disso, diz o sr. v. H. na página 41, Yogi e feiticeiro são, em referência de Colebrooke, conceitos sinônimos entre a ralé da Índia. Pode-se interpretar erroneamente essa expressão como atribuindo a crença nesse poder apenas às pessoas

¹¹⁶ Dois oficiais ingleses que estiveram presentes, no ano anterior, na queima de uma mulher de baixo escalão, que carregava o filho morto nos braços, após terem se dirigido sem sucesso à mulher, voltaram-se ao marido, que lhes respondeu, no entanto, poder poupar essa mulher; pois ele ainda tinha três em casa, e que ele e sua família (sem dúvida, também seus ancestrais) receberiam grande honra devido a essa cremação. (Nota de Hegel)

comuns; Colebrooke, no entanto, afirma ali que tanto a doutrina da Yoga de Pantanjali quanto a doutrina de Sankhya contém a afirmação de que o homem é capaz de atingir tal poder transcendente nesta vida; esta última, como já foi observado, é a lógica e a metafísica desenvolvidas no específico, e ambas as doutrinas ou filosofias são em geral um estudo superior que vai além do povo comum ou se eleva acima deste; Colebrooke acrescenta ainda que a doutrina é universalmente dominante entre os indianos, como se verá a seguir. São notáveis os traços particulares do poder que o devoto dessa meditação deve adquirir. No capítulo três da doutrina de Pantanjali, que trata do *vibhuti*, diz-se, de acordo com o resumo de Colebrooke, que o adepto alcança o conhecimento de todas as coisas passadas e futuras, distantes e ocultas; ele adivinha os pensamentos dos outros, ganha a força de um elefante, a coragem de um leão e a rapidez do vento; voa no ar, nada na água, mergulha na terra, vê todos os mundos em uma mirada (este último poder superior aos precedentes, ou que não se separa deles, foi atingido por Arjuna) e realiza outras ações extraordinárias. A doutrina Sankhya não fica aquém dessa descrição; Colebrooke dá o seguinte resumo: esse poder é óctuplo e consiste na capacidade de se contrair em uma forma pequena, que é onipresente, ou se expandir em uma forma gigantesca, fazer-se leve (como ascender ao sol ao longo de um de seus raios), possuir alcance irrestrito dos sentidos (como tocar a lua com a ponta dos dedos), vontade irresistível (como afundar na terra tão facilmente quanto na água), domínio por sobre todas as coisas animadas ou inanimadas; a capacidade de mudar o curso da natureza, a capacidade de atingir qualquer coisa que se deseje.

A força da meditação mostra-se ainda mais elevada quando se afirma, na cosmogonia e na teogonia, por exemplo, na abertura do Código de Manu, como o poder que criou o mundo. Depois que o eterno primeiro criou a água, através do seu *pensamento*, e colocou nela a semente que se tornaria ovo, Ele mesmo, Brahm, também através de seu pensamento, nasceu; ele então dividiu sua substância em masculino e feminino, e Manu diz de si que ele é a pessoa, o moldador de todo esse mundo visível, que foi gerado da força masculina, *virai*, depois de ter realizado devoção austera (*austere devotion*). — Também Shiva, no Ramayana vol. 1, 36, percorre um curso das rigorosidades sagradas no lado norte do nevado Himuvut com sua consorte Ooma, que, tendo sido privada da concepção de um filho por Indra e pelos outros deuses, proferiu a maldição por sobre todos os deuses, e afundou-se em profunda raiva e dor. Na narrativa precedente do casamento de Shiva com Ooma e os cem anos que ele passou nos braços dela, durante os quais ele deixou para trás seu negócio externo de destruição, serão igualmente

empregadas as expressões *engaged with the goddess in mortification* (de acordo com a trad. inglesa). Qual foi o fruto desse afastamento de cem anos, que Ooma tinha esperanças de receber, está descrito abaixo (trazer o próprio processo para as línguas modernas pode ser constrangedor para um tradutor; os tradutores ingleses de Serampore já haviam comentado, sobre o precedente, que a *gross indelicacy* não havia permitido reproduzir literalmente as palavras do original).

Mas o que essa introspecção em si mesmo traz é apresentado da forma mais detalhada e brilhante no episódio do Ramayana, esse poema nacional indiano, que trata de *Vishvamitra*. Resumirei brevemente suas principais características, em parte para completar a apresentação desse aspecto mais essencial da peculiaridade indiana, em parte em relação a outra determinação altamente interessante que se segue daí. —

Vasista, um brâmane, vive em um eremitério coberto de flores, plantas trepadeiras, etc., observando ritos sagrados, circundado por sábios que se dedicam à oferta e à repetição do nome sagrado, sendo estes, nominalmente, os sábios Balukhilya, 60,000 surgidos do cabelo de Brahma tão grandes *quanto um dedão*, os Vikhanusas, outros sábios pigmeus [que surgiram] das unhas de Brahma, etc. Vishvamitra (agora o guia e companheiro de Rama, o herói do épico, e seu irmão, Lakshmana) veio, como um poderoso monarca que abençoara seus súditos por uns mil anos e agora atravessa a terra com um grande exército, àquele sábio que estava em posse da vaca Shubala (um símbolo universal da produtividade da terra), que o rei desejava obter, e, após ter oferecido em vão 100,000 vacas, depois 14,000 elefantes com todo o equipamento de ouro puro, 100 carruagens douradas, cada uma conduzida por quatro cavalos brancos, levou-a à força. Shubala foge para Vasista, que, ao expressar ser incapaz de fazer qualquer coisa contra o poderoso rei, senhor de tantos elefantes, cavalos, homens etc., é lembrado por ela que o poder de um *kshatriya* não é maior do que o de um *brâmane*; a força de Brahma é divina, muito superior àquela de um monarca. Ela cria, então, um exército de 100 reis Puhlava (Pelhvi, persas) para que Vasista destrua o exército de Vishvamitra; mas ele os executa com suas flechas. A vaca ergue novamente exércitos, Saken, Yavanas (que se associam com Javã, jônios) etc.; como os outros, estes são atingidos pelas flechas do rei. Vasista ordena que a vaca crie novos exércitos por meio dos quais aniquilar o exército de Vishvamitra, cujos 100 filhos, que atacam furiosamente o brâmane, são por este queimados por uma forte *explosão* [vinda] *de seu umbigo*. — Tal é o poder do brâmane.

Agora, o rei deixa seu único filho restante para cuidar de seu reino e vai para a região selvagem do Himavat. A fim de obter o favor de *Mahadeva* (Shiva), ele se ocupa das *práticas mais rigorosas*; fica na ponta dos dedões do pé, mãos erguidas, alimentado pelo ar como uma serpente, durante *cem* anos. O deus concede ao rei toda a extensão da arte do arco por ele exigida; ele a usa para se vingar de Vasista, queimando e devastando a floresta, cenário de sua devoção, fazendo com que os sábios, animais e pássaros fujam aos milhares. Mas sua arma, diante da qual os deuses e todos os três mundos se enchem de pavor, é envergonhada pelo simples bastão de Vasista. O rei, suspirando profundamente e vendo o que é o poder de um brâmane, inicia um novo ciclo de práticas rigorosas e abstrações de seu pensamento para *alcançar a brâmanidade*, e passa, assim, *mil* anos.

Após o curso destes, Brahma, o senhor do mundo, declara-o um *sábio real*. Vishvamitra abaixa a cabeça, com vergonha, cheio de irritação: após completar tais práticas, *apenas* um sábio real! não valho nada! e recomeça suas abstrações. Enquanto isso, ocorreu ao príncipe Trichunko, um homem da verdade, de paixões subjogadas, fazer um sacrifício para que ele possa se elevar aos deuses em seu estado corpóreo. Vasista, a quem ele se volta, diz-lhe ser isso impossível, amaldiçoa-o, e faz dele uma criatura baixa e sem casta, *chandala*. Vishvamitra, que ele agora consulta sobre sua transferência desejada para o céu, está pronto para tomar isso em suas mãos, quer realizá-lo. Ele prepara uma oferenda, para a qual convita o senhor Vasista e seus ascetas; este o rejeita: como deve o senhor dos céus comer de uma oferenda que foi preparada por um sacerdote *kshatrya* com coisas oferendas por um *chandala*? Também os deuses recusam o convite. O grande Vishvamitra, bastante enraivecido, agarra a colher sagrada e diz que, pela força de suas rigorosidades praticadas e de sua energia autoadquirida, realizará [o desejo]. — Imediatamente, o príncipe Trichunko ascende ao céu. Indra, rei do céu, derruba-o; Trichunko, em queda, chama Vishvamitra: socorro! ajuda! Este, cheio de raiva, clama: pare! pare! Trichunko para, então, entre o céu e a terra. Vishvamitra cria, com raiva, sete outros grandes sábios (as Plêiades, diz o expositor, no céu do sul), e, como ele os vê em seu lugar, ainda outras famílias de corpos celestes, e depois um outro Indra e um outro círculo de deuses. Os deuses e sábios, petrificados de espanto, voltam-se então a Vishvamitra com o pedido humilde de que não insista na transferência para o céu do amaldiçoado pelo brâmane sem *purificação* (para reintegração à casta), e que não destrua a ordem das coisas. O rei

insiste que aquilo que ele prometeu não deve permanecer incumprido; eles concordam, então, em um lugar para Trichunko no céu, fora do círculo de fogo.

Após mil anos de abstração consumada, Brahma declara o rei como um sábio chefe (*chief sage*). Não satisfeito, ele começa um novo curso; aqui, vem até ele uma linda garota (Menoka, que se tornará a mãe de Sacontala) e o seduz para que ele passe vinte e cinco anos ao seu lado. Arcordado desse esquecimento, ele inicia um novo milênio de rigorosidade. Com frequência, os deuses temem que ele esteja causando a todos infortúnio com suas práticas estupendas. Brahma lhe esclarece, então, que ele lhe dá preferência entre os sábios chefes. À resposta de Vishvamitra de que, até então, ele ainda não havia sido declarado um sábio de Brahma (*Brahma-sage*), Brahma responde, você ainda não subjuguou¹¹⁷ suas paixões, raiva e luxúria, como pode reivindicar a brâmanidade?

Outra vez, Vishvamitra começa suas práticas; em vão, Indra o tenta novamente com a mais bela Apsará, em vão ele lhe provoca raiva. Depois que o chefe dos sábios ficou em silêncio e prendeu sua respiração por mil anos, o deus dos céus, Indra, bem como os outros deuses, é tomado por grande medo; eles se voltam a Brahma: neste grande sábio não há mais a menor sombra de um pecado; se o desejo de seu espírito não se realizar, ele destruirá o universo com sua abstração. Os extremos do mundo estão em desarranjo, os mares em tempestade, as montanhas estão caindo, a terra, tremendo, etc. Ó Brahma, não podemos garantir que as pessoas não se tornaram atéias, o mundo é todo espanto e desordem. — Finalmente, então, Vishvamitra é declarado um sábio de Brahma (*Brahma-sage*), e se reconcilia com Vasista.

Essa narrativa já é altamente característica do ponto médio da visão de mundo indiana. A relação fundamental de toda religião e filosofia é a relação, primeiro, do espírito em geral para com a natureza, e, depois, do espírito absoluto para com o espírito finito. A determinação fundamental indiana é que a espiritualidade abstrata, a concentração da pura determinação e abstração sem limites, é o poder absoluto do natural; é o ponto da negatividade do pensamento, a pura subjetividade do espírito, na qual todo particular e todo poder natural é reduzido a algo impotente, dependente e evanescente. Mas essa subjetividade abstrata aparece aqui, primeiramente, como

¹¹⁷ Um exemplo digno de nota de como o grande poder também é alcançado através das práticas abstratas, embora ainda falte a conquista das paixões, é dado no episódio do *Mahabharata: Sundas e Upasundas*, que meu amigo erudito e colega, sr. prof. Bopp, deu a conhecer ao público em: *Ardschunas Reise zu Indra's Himmel*. 1824, trad. p. 37. — No mesmo sistema de conjugação erudita da língua sânscrita, ele deu uma tradução do episódio de Vishvamitra; em minha exposição, tinha diante de mim a tradução inglesa, da edição Serampor, do *Ramayana*. (Nota de Hegel)

concentração que o homem em si produz; a como ela se relaciona a Deus, ou melhor, a Brahma, referir-me-ei mais tarde.

Esse episódio é sobretudo característico da relação entre um kshatriya e um brâmane, sobre o quê quero debruçar-me primeiro. — Esses múltiplos cursos de mortificações na assiduidade da meditação devem ser percorridos para que um kshatriya atinja aquilo que o brâmane é inatamente, i.e., por nascimento. Se um homem de outra casta só pode renascer através das recontadas dificuldades prolongadas e estados de abstração externa e interna, então, ao mesmo tempo, o brâmane como tal é *nascido duas vezes*; um nome que, no *Rayamana*, é dado ao brâmane como um título. Nas *Leis de Manu* (93-100), onde, na hierarquia das coisas existentes, a casta brâmane será dada como a mais excelente, dá-se também uma série de graus entre os brâmanes, diz-se que se sobressaem aqueles que conhecem seu dever [e], entre eles, aqueles que o praticam virtuosamente, entre estes, os que buscam a bem-aventurança através de um conhecimento perfeito da doutrina sagrada. Em parte, esses estágios não são condicionados pela prática dessa maneira indiana, nem pela aquisição espiritual de uma formação intelectual e efetivamente moral; em parte, a leitura dos Vedas, de que os brâmanes estão em posse, junto às regras de conduta que eles devem observar, é a própria posição desses nascidos duas vezes por natureza, a unidade com Deus. Quando o inglês emprega as expressões europeias de dever e virtude na passagem citada de Manu, elas têm apenas o sentido formal da observância exata das regras de sua casta. Não pertencem a estas deveres cívicos políticos, também não o pagamento de impostos; “o rei, mesmo que morra de necessidade, não deve cobrar qualquer taxa dos brâmanes, pois isto é o que se ensina nos Vedas.” É completamente proibido ao brâmane matar, roubar; — no entanto, ele não deve ser punido por tais crimes, apenas banido do país, embora ainda retenha seus bens. Também para ele, como para o indiano em geral, não valem os deveres morais da filantropia; — um brâmane pode ou deve matar um chandala que se aproxime dele e possa maculá-lo através do toque; muito menos tem ele o dever moral de prestar ajuda a um tal, caso este jaza definhando diante dele e possa ser salvo da morte por uma pequena ajuda, um copo d’água, tão pouco quanto teria de praticar filantropia com qualquer outro. A moralidade exigida se limita ao negativo, à supressão das paixões; *a man of subdued passions*, lê-se essa expressão, em toda parte, como um predicado do sábio. Por mais importante que seja a ausência de más tendências e sentimentos, isso ainda não é virtude e moralidade prática. Os deveres afirmativos do brâmane consistem em um número infinito de observâncias dos preceitos

mais vazios e insípidos, e na leitura e meditação dos Vedas. Se lemos as doutrinas e preceitos, expressas ainda universalmente, somos demasiado facilmente enganados a tomá-los no sentido da nossa moralidade; o seu entendimento reside somente em seu conteúdo efetivo¹¹⁸. O aprendizado se dá como um estágio para si subordinado; ler os Vedas tem valor absoluto, possuí-los e meditar sobre eles já é, como tal, a ciência absoluta. Que falta de espírito permite essa leitura infinitamente meritória dos Vedas, isso diz Colebrooke (*Asiat. Res.* VIII, p. 390) ao dar as várias maneiras supersticiosas em que essa leitura ocorre, — isto é, de maneira que cada palavra seja dita individualmente ou que as palavras sejam repetidas alternadamente para trás ou para frente, e uma vez mais ou frequentemente; para o que são produzidas cópias especialmente organizadas, cujos nomes são mencionados por Colebrooke, de modo a poupar todo esforço e atenção à ordem correta da leitura sem sentido.

O poder transcendente, que foi atribuído a Vasista na passagem acima indicada, não é uma licença poética para se entregar a tais invenções. De qualquer forma, nossas concepções de ficção arbitrária na poesia não se aplicam às produções indianas. A soberania dos brâmanes é parte essencial do sistema legislativo, e a ideia desse poder exuberante está incorporada até mesmo na própria legislação. Dentre a extensa elaboração dos deveres e direitos do brâmane no código, encontra-se também o seguinte: Um brâmane não precisa reclamar ao rei de injustiça e injúria, porque ele mesmo pode, por seu próprio poder, punir aqueles que o ofendem. — O rei, embora passe pela maior necessidade, deve tomar cuidado para não causar irritação a um brâmane; pois, uma vez chateado, ele poderia imediatamente aniquilá-lo com suas tropas, elefantes, cavalos e carros. Quem poderia, sem perecer, provocar esses homens santos, por quem foi criada a chama que tudo consome, o mar com águas intragáveis e a lua com seu crescente e minguante? Que príncipe poderia ganhar riqueza oprimindo aqueles que, quando irados, poderiam criar outros mundos e governantes de mundos, e

¹¹⁸ Em parte para fornecer uma ideia melhor e em parte para provar esses incríveis absurdos, algumas das muitas regras das Leis de Manu podem ser particularmente mencionadas (nas primeiras horas do dia um brâmane pode cometer cerca de 40 erros: se ele sai da cama com o pé direito ou esquerdo primeiro, escorrega primeiro no chinelo direito ou esquerdo, etc.). O brâmane (IV, 43) não tem permissão para olhar para sua esposa ou suas esposas (pois ele pode ter várias) – em cuja companhia ele não deve comer – enquanto elas comem, espirram, bocejam, etc. Ele não deve comer vestido apenas com uma roupa; não deve urinar ou defecar na estrada, nem nas cinzas, nem nas pastagens, nem na lavoura, nem na água ou na lenha, nem (exceto em grande urgência) em uma montanha, nas ruínas de um templo, nem, a qualquer momento, em um formigueiro; nem em trincheiras habitadas por criaturas vivas; nem andando nem em pé; nem nas margens de um rio, nem no cume de uma montanha; ele nunca deve urinar ou defecar diante de algo movido pelo vento, nem diante do fogo, de um padre, do sol, da água ou do gado. Ao fazer isso durante o dia, ele deve virar para o norte, à noite, para o sul, de manhã e à noite na mesma posição que durante o dia, etc. Quanto aos hábitos alimentares, ele deve observar inúmeras coisas. (Nota de Hegel)

dar existência a outros deuses e mortais? Que homem, a quem sua vida seja cara, ofenderia aqueles por cuja ajuda perduram os mundos e os deuses; — aqueles *que são ricos em seu conhecimento dos Vedas*? Um brâmane, *instruído ou não*, é uma *divindade poderosa*, assim como o fogo é uma divindade poderosa, seja ela consagrada ou não. (*Manu*, W. Jones, IX, 317). O brâmane, enquanto lê os Vedas e realiza seu devido trabalho, isto é, observa o que é prescrito para todos diariamente, é perfeito e vive em perfeição; a diferença acima indicada diz respeito, como os estágios da Yoga no Bhagavad-Gita, ao diferente mérito de suas performances em relação aos distintos estágios de perfeição, dos quais o mais elevado é a leitura e a meditação dos Vedas, o estágio da sabedoria e serenidade. — Por outro lado, deve-se assumir que, entre as outras castas, haveria apenas alguns que, pelos árduos meios indicados, buscaram alcançar aquela soberania que o brâmane possui facilmente. Os exemplos citados acima são fenômenos individuais, que ocorrem tão esparsamente quanto é frequente o igualmente mencionado suicídio religioso. Isso, no entanto, não realiza essa união com Deus e o poder transcendente, nem a libertação da transmigração das almas, que é a meta daquele que se dedica ao suicídio extensivo e ao estado de inconsciência na consciência. Krishna reclama (cf. acima) da raridade daqueles que buscam a perfeição, e o capitão Wilford, que fala aqui por experiência pessoal, diz a esse respeito: os indianos falam tanto sobre alcançar a bem-aventurança pelo caminho da Yoga; não pude, entretanto, encontrar nenhum único indiano que tenha querido escolher esse caminho; eles argumentavam ser necessária uma renúncia ao mundo e seus prazeres, uma completa abnegação, e que eles não podiam imaginar o gozo da prometida bem-aventurança, já que ele não envolvia comer, beber, casar, etc. No paraíso terrestre (como poderíamos chamá-lo — Swargabhumi, distinto da serenidade de Moksha), por outro lado, come-se, bebe-se, casa-se, etc. As austeridades nomeadas, que são exigidas das outras castas para a perfeição, não são impostas aos brâmanes. Entre os faquires do norte do Hindustão, o capitão Rapter (*Asiat. Res.* XI) lista uma espécie chamada Yogi, mas como uma seita particular. Por mais que eles, como os outros faquires, pertençam à religião indiana e cultuem, em parte, Shiva, em parte, Vishnu, (Rapter cita também uma seita, entre esses faquires, que adora Na'na, o fundador da seita dos Sikh) — eles se livraram da preponderância dos brâmanes e, à sua maneira por vezes muito frívola, sem atravessar aquele longo caminho de mortificações, tomam para si os privilégios concedidos aos brâmanes por nascimento e o modo de vida da casta.

Vimos o poder sobrenatural como pertencente ao terceiro estágio da Yoga. O gozo que advém deste estágio, já que ele não é o supremo, não é também o mais elevado. Devo citar o que o sr. v. H. (p. 41) compilou, do poema, a respeito disso que pode ser chamado bem-aventurança relativa, destino que [ele] distingue da bem-aventurança absoluta. Este destino significa, nomeadamente, elevação aos mundos imaculados daqueles que conhecem o mais elevado (XIV. 14 s.). Nisso, e seguramente com razão, o sr. v. H. reconhece o mesmo que a vida nos mundos daqueles de conduta pura, a qual deve durar infinitos anos antes de um novo renascimento no mundo do tempo [*zeitliche*] (VI. 41, 42). O renascimento é iminente para tal pessoa porque ela não completou absolutamente sua devoção (Wilk. interrompido pela morte, sr. v. Schl., em geral: *qui devotione excidit*), mas um nascimento em uma família sagrada e respeitável, sem dúvida uma família brâmane (Hr. v. Sch. tem apenas *castorum beatorumque familia*) ou da linhagem de um Yogi erudito; um tal renascimento é altamente difícil (como vimos) de alcançar. O mesmo se repete em IX 20-22. O sr. v. H. acrescenta que o renascimento no mundo terreno, após a exaustão do mérito conquistado, é descrito como o destino daqueles que se ativeram, de maneira limitada, apenas aos livros sagrados e às cerimônias neles prescritas; na tradução do sr. v. Schl. do mesmo (sl. 21), *sic religionem librorum sacrorum sectantes, desideriiis capti, felicitatem fluxam ac reciprocantem adipiscuntur* [“assim, seguindo a religião dos livros sagrados, são cativados por seus desejos, e obtêm uma felicidade fluida e recíproca”]; pois também contra a doutrina dos Vedas e a teologia científica polemiza o Bhagavad-Gita, não as rejeitando completamente, mas não as apresentando como a razão última, como tendo alcançado a meta final (II. 41-53). Há pouco, a leitura dos Vedas foi mencionada como o negócio mais sagrado do brâmane; para não encontrar nisso uma contradição com o que o Sr. v. H. diz aqui da relação dos pontos de vista do poema para com os Vedas, deve-se lembrar que a supressão das paixões também é exigida dos brâmanes para a mais alta perfeição; além disso, em II. 41 ss., não se falará da leitura dos Vedas como tal, que é peculiar à casta brâmane, mas do uso errado ou insuficiente que é feito desses livros e suas prescrições, e que é aqui censurado. O sr. v. H. toma a passagem em um sentido muito mais forte, a saber, como uma censura aos próprios Vedas (*Bibl. Ind. 2*, p. 237), por meio da qual o poeta os ataca e repreende: também eles favoreceram, através de bênçãos prometidas a práticas religiosas externas, um modo de pensar mundano, e [Humboldt] sugere que o poeta, devido à ousadia de seu empreendimento, parece ter-se escondido por trás de uma deliberada obscuridade. Neste sentido, o sr. v. Schl. dá a

interessante esperança de prová-lo, um dia, pela interpretação filosófica do poema. Por enquanto, podemos apenas nos ater às várias traduções, todas as quais expressam o mesmo sentido essencial, como é o caso também de Langlès, em citações feitas para outro fim (*Bibl. Ind.* 2, p. 235): *l'auteur (da poesia) critique la conduite des faux dévots qui dans des vues interesses, observent les règles préscrites par les védas, il finit par dire: Ils pratiquent aussi, ils agissent, mais sans la retenue digne du sage.* Mais além, na p. 238, śloka 45. *Crichna dit à Arjouna que l'explication des Védas peut prêter des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou des ténèbres*¹¹⁹ (as três qualidades acima indicadas são as três categorias básicas em geral). A tradução inglesa expressa o mesmo sentido que Langlès, com traços mais decididos, aqui e ali, do que a exposição schlegiana do mesmo. Isso está nos śl. 41-43. *Multipartitae ac infinitae sententiae inconstantium* (cf. acima sr. v. H. sobre Langlès, 1c, p. 236). *Quam floridam istam orationem proferunt insipientes, librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quicquam dari affirmantes, cupiditatibus obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes; (orationem, inquam,) insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam*¹²⁰.

Não consigo ver nada nisso além do mau uso dos Vedas (*libr. sacr. Dictis gaudentes* significa, em Wilkins: *delighting in the controversies of the Vedas*), expressamente por pessoas ainda presas aos erros e às paixões, discurso como aquele que usamos para falar do mau uso da Bíblia, que é citado para todo possível erro que também poder-se-ia dizer ter sido causado por passagens bíblicas sem que isso prejudique a reputação e o verdadeiro conteúdo da Bíblia, na medida em que a razão [do mau uso] foi apenas um erro. Assim como no śl. 46 diz-se que um poço cheio tem muitos usos, os Vedas concedem múltiplos usos ao *prudenti theologo*, do mesmo modo como nossos teólogos

¹¹⁹ “O autor critica o comportamento dos hipócritas religiosos que, por interesse pessoal, observam as regras prescritas dos Vedas, e conclui: eles também os praticam, agem de acordo, mas sem a retenção digna do sábio.” Referindo-se ao śloka 45: “Krishna diz a Arjuna que a interpretação dos Vedas pode ser feita de uma maneira que favoreça aqueles que valorizam a verdade, as paixões ou as trevas.” (Nota de tradução)

¹²⁰ “Os pensamentos dos indecisos são multipartidários e infinitamente diversos”. Depois: “Quão florido é o discurso proferido por tolos, regozijando-se com os ditos dos livros sagrados e afirmando que além deles não há nada, sujeito às suas concupiscências, proclamando um assento entre os superiores, o fim das coisas boas; com o renascimento como fruto das ações, estabelecem uma variedade abundante de ritos pelos quais um homem pode obter riqueza e domínio: aqueles que, afastados do propósito correto, são ambiciosos sobre riqueza e domínio, não podem alcançar aquela percepção composta pela contemplação de perseverar.” (Nota de tradução)

são habilmente capazes de basear na Bíblia as suas opiniões arbitrárias. Se *prudens theologus* deve ser entendido como algo mais verdadeiro do que apenas um teólogo hábil, (Wilk. *knowing divine*), subentende-se daí que está em questão uma multiplicidade de usos dos Vedas. Em L. IX. 20, a bem-aventurança do mundo de Indra é prometida àqueles que são ricos em conhecimento dos três (aqui não são mencionados quatro) Vedas, que bebem o suco de Asklepias após as oferendas e as purificações de seus pecados. Mas, em L. VIII. 11 ss., Krishna revela a Arjuna o mais interior e o mais elevado, nomeadamente, a Yoga, e diz expressamente que este é o caminho puro que os sábios dos Vedas ensinam, e que estes não são outros senão brâmanes, e não podem ser nenhum outro. Mais precisamente, em L. XV. 15: *Eu (Krishna) sou o que deve ser conhecido em todos os Vedas*, eu sou o originador das doutrinas teológicas (*vedanta*), e (de acordo com o sr. v. Schl.) sou o intérprete dos Vedas; Wilk. *I am who knowed the Vedas*. Aquele que tem o conhecimento, a compreensão e a interpretação dos Vedas é o brâmane; Krishna se pronuncia como *idêntico*, não meramente conforme, aos brâmanes, pois também ele é os próprios Vedas — mais sobre isso depois. Krishna imparte a Arjuna o essencial da sabedoria desses livros e dos brâmanes porque Arjuna é um kshatriya e, portanto, não os possui. Assim, o próprio Bhagavad-Gita deve ser considerado somente como transmissão dessa sabedoria à nação, por meio da qual torna-se conhecimento universal aquilo que de outra forma não seria conhecido por ela, mas inacessível como um todo, — da maneira apropriada, ou seja, em uma obra poética. Ambos os poemas nacionais da Índia fazem pelos indianos o que fizeram os poemas homéricos pelos gregos, instruí-los acerca de sua religião; caso contrário, não há para esses povos de onde tirar [tal conhecimento], [já que] o culto em si não é instrutivo. Também os poetas gregos, que, de acordo com a famosa passagem de Heródoto, criaram, para os gregos, seus deuses, já tinham diante de si mitos, tradições, cultos, mistérios etc.; mas os Vedas são uma base mais firme para os poetas indianos. Os poemas de ambas as nações, como em geral, são apenas poemas nacionais na medida em que se situam inteiramente no espírito religioso e nas representações de seus povos. Os Vedas ainda não nos são acessíveis, — que erudito, ou melhor, que governo um dia nos concederá um tal presente? — mas basta, por enquanto, àqueles que se interessam pelas religiões dos povos, olhar para os trechos inestimáveis que nos deu Colebrooke para se convencer de que, independentemente do reconhecimento universal declarado e da veneração religiosa desses livros, o que é apresentado no Bhagavad-Gita em geral e no mais íntimo da representação indiana está inteiramente fundamentado na doutrina

dos Vedas. A contradição aparece nesses próprios livros sagrados, pois oferendas, orações, obras e tudo aquilo que terá aparência externa são às vezes prescritos como essenciais, enquanto, outras vezes, Brahma e a direção pura a ele são louvados como a única e suprema verdade. Dos Vedas, Krishna diz, em parte, que ele próprio é todos os três Vedas (IX, 17), e de outra parte, sem transição, que ele é o próprio monossílabo concentrado *Om* (também VII, 8), do mesmo modo como, em X, 35, dentre os hinos sagrados (sem dúvidas os mantras, as partes dos Vedas que consistem em hinos e orações), ele é o famoso *Gayatri* (ao chamá-lo *magnus hymnus*, o sr. v. Schl. enfraquece o específico *gayatri* dado por Wilkins), cuja tradução foi dada por Colebrooke (*Asiat. Res. VIII*, 400). — A mesma oposição e contradição aparece onde quer que culto e cerimônias externas se liguem à consciência de uma interioridade mais elevada. Em uma outra religião, que tem um culto cerimonial de oferendas, etc., também se diz: Sacrifícios e holocaustos não te agradam, o que te apraz é somente um coração puro; é a mesma contradição que, sob exterioridades piores ligadas a uma maior profundidade de conteúdo, ocorre entre a fé e as obras. É como poema indiano que o Bhagavad-Gita pode conter, de maneira igual, a diferença entre interno e externo somente como contradição, somente como mais elevada contradição sem sua reconciliação. Essa circunstância torna até necessária a tediosidade da exposição; quando nascem, de um lado, a obra e o agir em geral, volta a atuar, do outro, a abstração de toda ação de adoração divina e da efetividade, mas essa unilateralidade também faz com que o outro, o chamado à ação, seja novamente necessário, particularmente para o kshatriya; de modo que a apresentação entra, devido ao seu próprio conteúdo, nessas repetições cansativas.

Mas, para falar agora do estágio da perfeição, que é a meta mais elevada, consideremo-lo primeiro em sua forma subjetiva. Essa perfeição se determina como um estado durável de abstração, aquela de que se tratou em todo estágio precedente, — solidão perene da autoconsciência que abandonou todas as sensações, todas as necessidades e representações de coisas externas, e que, portanto, não é mais consciência — também não uma autoconsciência preenchida, que teria por conteúdo o espírito e, nessa medida, também seria ainda consciência; — um olhar que nada vê, que nada sabe — o puro vazio de si em si mesmo. Seguindo as expressões modernas, a determinidade desse estado deve ser chamada *imediatividade* absoluta do saber. Pois onde há saber de algo, de um conteúdo, aí já está, imediatamente, a mediação; o sujeito cognoscente é conhecedor do conteúdo apenas por meio desse conteúdo, que é seu

objeto, e o conteúdo só é um objeto por meio disso, de ser conhecido. No entanto, a consciência só possui um conteúdo na medida em que ele é um objeto para ela, seja sentimento, contemplação, ou o que se queira; pois sentir, ver, quando não se trata do sentir do animal, é o sentir e o ver do homem, i.e., do ser consciente; — determinações simples e puramente analíticas que não são notadas e conhecidas por aqueles que, inconscientes e suficientemente ignorantes, falam tanto, hoje em dia, em saber imediato.

Essa concentração abstrata é agora bem-aventurança, cuja determinação mais detalhada foi compilada pelo sr. v. H. na p. 39, — prometida muitas vezes aos piedosos e crentes, em quase todas as páginas de nosso poema, — por meio da fusão com a divindade — ou literalmente, primeiro, no caso de Krishna, o desvanescimento em Brahma, a transformação em Brahma (V. 24); Schl. *ad extinctionem innume* (i.e., Brahma) *pervenit*, Wilkins: *obtain the incorporeal Brahm*, e depois: *Brahm is prepared, from the beginning, for such as are free from lust and anger* etc. Essa unidade com Brahma garante, também, a libertação da metempsicose.

Essa unidade com Brahma leva, por si mesma, ao último ponto, que é o mais elevado no contexto da religião indiana, — o conceito de Brahma, o pináculo da meditação considerada. Por mais fácil que seja apreender e conhecer o que é Brahma, a maior dificuldade reside em sua conexão com essa meditação mesma, e tanto mais interessante é considerar essa conexão da qual, como será mostrado, resulta o próprio conceito de Brahma, ou melhor, ele próprio.

Se começamos a examinar mais de perto qual é o aspecto afirmativo ou a determinidade do espírito a que pertence tal meditação em si, tal solidão da autoconsciência consigo mesma, temos que este é o *pensamento*. A meditação e as demais expressões de devoção, contemplação, designam o estado de coisas, não a própria coisa. Tal abstração de toda determinidade externa e interna, de todo conteúdo do sentimento e do espírito em seu ser-aí específico e afirmativo, é pensamento desprovido de situação. Deve-se considerar sublime que os indianos tenham aderido a essa separação entre não-sensível e sensível, entre multiplicidade empírica e universalidade, entre sentimento, desejo, representação, vontade etc., e pensamento, bem como à consciência da supremacia do pensamento. O peculiar, entretanto, é que eles não foram da tremenda abstração desse extremo para a reconciliação com o particular, não com o penetrado pelo concreto; dessa maneira, seu espírito é apenas o frenesi desenfreado de um para o outro, e, finalmente, a infelicidade de saber a bem-

aventurança apenas como aniquilação da personalidade, o mesmo que ocorre com o nirvana do budismo.

Se, em vez da expressão devoção, meditação etc., tivesse-se usado o nome da coisa, *pensamento*; isso estaria em oposição ao fato de que, no próprio pensamento, o pensamento puro, também abstrato, ainda se teria a representação de que *algo* está sendo pensado, que, enquanto nós pensamos, temos *pensamentos*, i.e., que os temos como objetos internos. A intuição, tomada assim, em uma indeterminidade semelhante, como uma intuição completamente pura, é essa mesma identidade abstrata consigo; a intuição exclusivamente pura não vê coisa nenhuma, de modo que não se pode sequer chamá-la de intuição do nada, pois ela é desprovida de objeto. Portanto, intuir inclui essencialmente ser concreto; se o pensamento só é verdadeiro na medida em que é concreto em si mesmo, então sua determinidade peculiar é essa pura universalidade, a identidade simples; o Yogi, que senta imóvel interna e externamente e encara a ponta de seu nariz, é esse pensamento mantido, de maneira crescentemente violenta, em abstração vazia. Mas tal situação é, para nós, algo completamente estrangeiro e transcendental, e nos seria muito mais compreensível por meio da expressão “pensamento”, que é algo bastante familiar a nossa representação.

No entanto, se recordamos a expressão segundo a qual essa meditação *busca* Brahma, que o *caminho* é a *direção* a ele e a *união* com ele, temos aí, provavelmente, que ela possui um objeto, o qual se esforça por alcançar. Mas, de fato, como mostrado, ela é sem objeto em sua própria determinação, e apenas à consciência que ainda não alcançou a meditação contemplativa pertencem esforço, direção, entre outros. Na medida em que esse pensamento desprovido de objeto é, ao mesmo tempo, apresentado essencialmente como relação a Brahma, — mas como uma relação *imediate*, i.e., indiferenciada; esse *pensamento puramente abstrato* se determina como *tão necessário quanto o próprio Brahma*; — um subjetivo que é idêntico ao que se diz objetivo, de modo que essa contradição desaparece e se torna um dito externo que não existe no próprio conteúdo.

Entende-se por si só que, quando aqui se empregam as expressões “subjetivo” e “objetivo” e, mais ainda, sua unidade, não deve-se atribuir essas invenções da reflexão pensante moderna aos indianos, tão pouco quanto, quando uma mitologia pensante mostra o que é o *conceito* de Zeus, Hera, Deméter, etc., deve-se atribuí-lo, enquanto um conceito refletido, aos gregos. Alguém poderia muito bem estar certo ao dizer que eles não *tinham* esse conceito de Zeus. Mas, por essa razão, um tal conceito, se corretamente

determinado, não era menos conteúdo de sua representação fantasiosa de Zeus. A ignorância acerca dessa diferença, se um conteúdo preenche somente o sensível ou o imaginativo, ou se o mesmo conteúdo é conhecido pela consciência reflexiva como pensamento e conceito, tornou-se a fonte de muitos mal-entendidos e contradições grosseiras. — Agora, se Brahma foi determinado como tal unidade, então trata-se da unidade sobre a qual recai o desfavor essencial contra essas determinações abstratas. De fato, como unidade abstrata sem determinação, ela é em si mesma a mais defeituosa e não-verdadeira; é justamente essa pobreza que constitui a natureza do Brahma indiano; ele é a unidade apenas como a universalidade abstrata, como substância desprovida de determinação. E se, pela determinação do lado subjetivo, foi mostrado anteriormente que ela é o pensamento totalmente abstrato, que nada pensa, não há, portanto, para ela qualquer objeto, o que também fica claro pela determinação acima mencionada, que poderíamos chamar objetiva, isto é, da pura *universalidade* ou substância pura, precisamente como aquilo que se abstrai de toda particularidade, portanto também da particularidade de um objeto em relação a um sujeito. Caso se parta da determinação subjetiva ou da objetiva, Brahma se mostra como o defeituoso, o que é desprovido da diferença entre subjetivo e objetivo. Mas tão grande é a necessidade, e, portanto, o poder da diferença, que também nesse ponto mais elevado ela deve reaparecer.

Isso, nós já vimos quando do uso do termo Brahma. O sr. v. H., na p. 21, bem como o sr. v. Schl., mais detalhadamente (*Bibl. Ind.* vol. 4, p. 420) (por ocasião de uma conversa erudita, mas que de fato não leva a nada, ou não quer levar a nada), lembra-nos uma vez mais da diferença de Brahma com um *a* curto no final, o neutro, e com um longo, o masculino, e dá sua definição precisa. [É] o costume (como afirma o sr. v. Schl. em *Ibid.*, p. 422) dos pânditas de hoje, e particularmente dos pânditas bengalis, — portanto, um costume dos eruditos do próprio país, suprimir a vogal final curta do neutro e escrever Brahm, também aqui, no alemão, [língua] na qual a diferença entre um *a* longo e curto não se deixa expressar bem¹²¹. O masculino Brahma, o senhor das criaturas, de acordo com a especificação lacônica do mais antigo lexicógrafo indiano (*Ibid.* p. 423), é indivíduo, pessoa, e fala, portanto, favoravelmente ao nosso modo de representar europeu. Noto sobre isso que, para se ter um juízo sobre essa personalidade, o conteúdo interno da mesma é essencial. De acordo com sua determinação interior,

¹²¹ Em português, não ocorre essa declinação. Por isso, onde Hegel diz Brahm, traduziu-se em geral por Brahma, a não ser quando o sentido do termo neutro é expressamente evocado ou explícito pelo contexto simbólico. (Nota de tradução)

Brahma permanece o ser abstrato; o universal, a *substância sem subjetividade em si*, não é, portanto, o concreto, não é o espírito (tão pouco quanto Deus, o ser dos seres moderno, é determinado, portanto, como concreto, como espírito). Com tal conteúdo, que é antes falta de conteúdo, não há neste masculino, de fato, um sujeito individual; a personalidade é nele uma forma vazia, ela é mera *personificação*. — É da maior importância, na consideração das religiões, distinguir a mera personificação de Deus ou de um deus, que pode ser encontrada em todas as mitologias, da personalidade que é de acordo com o conteúdo. Pela superficialidade da personificação, desaparece imediatamente, também, a independência objetual do Deus em relação ao sujeito. Assim, no início da *Iliada*, tomamos Eros ou Pallas, quando ela impede Aquiles de desembainhar a espada, imediatamente pelo sentimento subjetivo do amor, pela prudência que se manifesta no próprio Aquiles.

Encontra-se no Ramayana, no entanto, já na introdução, um exemplo elucidativo de como Brahma aparece personificado e mesmo ao ponto de uma exterioridade trivial, mas ao mesmo tempo sua diferença para com o sujeito, a quem ele se opõe, é superada, e ele só se faz conhecer como esses sentidos subjetivos, como neutro. Valmiki (o autor do Ramayana, um nascido duas vezes), ocupado com o assunto e projeto desse poema, expressa um lamento por um homem que acaba de ser morto em frente à sua cabana e por sua amante sobrevivente; a métrica em que surge esse lamento surpreende a ele e a seu aluno, que também gosta do metro. Valmiki se senta, então, em sua cadeira na cabana, e cai em profunda contemplação. Então entra na cabana o glorioso Brahma (se, em toda essa narrativa, está no original Brahm ou Brahma, eu não sei dizer, mas isso é algo em si irrelevante), o de quatro olhos, o senhor dos três mundos. Valmiki o vê, em sua meditação, levanta, inclina-se com as mãos unidas, oferece-lhe uma cadeira, dá-lhe água, leite, arroz; água para que ele lave os pés (ofertas e respeituosidades habituais para com um mestre espiritual); Brahma toma seu lugar na cadeira oferecida e diz a Valmiki que pegue uma para si também. Valmiki se senta e, com seu espírito dirigido a Brahma, cai em profunda reflexão e canta uma estrofe (não em louvor de Brahma, sentado diante dele, senão) de lamentação sobre o crime, o referido assassinato, — na métrica do lamento anterior. Brahma agora lhe diz, prolixamente, que ele deve cantar os feitos de Rama nesse metro, e desaparece. Valmiki e o aluno ficam completamente maravilhados; todos os alunos exclamam, nessa métrica, que tal métrica se originou das palavras que o mestre falara sobre o assassinato. Na mesma, então, Valmiki decide

agora compor o Ramayana. — Vê-se que, mesmo em contraste com essa exterioridade da aparência, Brahma permanece caracterizado como a meditação profunda.

No entanto, os momentos e suas relações, que tinham sido dados anteriormente pela natureza da coisa, devem ser mostrados de acordo com sua ocorrência determinada na representação indiana. A determinação *metafísica* de Brahma é tão conhecida quanto simples, e já foi indicada: o puro ser, pura universalidade, *supreme being*, o ser supremo; mas o que é mais essencial e interessante sobre isso é que essa abstração será mantida firmemente contra o preenchimento, Brahma apenas como o puro ser, sem qualquer determinação concreta em si. Quando nós, europeus, dizemos que Deus é o ser supremo, essa determinação é igualmente abstrata e pobre, e a metafísica do entendimento, que nega o conhecimento de Deus, i.e., nega conhecer suas determinações, exige que a representação de Deus se limite a essa mesma abstração, não se deve saber mais de Deus do que aquilo que é Brahma. Não obstante essa sabedoria crítica, a representação europeia reterá, em geral, que, pelas palavras “ser supremo” ou, mais ainda, “Deus”, um concreto, ela o tem diante de si como espírito, e que o que [a palavra] significa é mais rico e repleto de conteúdo do que aquilo que ela diz.

Isso me leva a outra observação acerca da tradução de Brahm (em neutro) pelo sr. v. Schl., que utiliza *numen*, enquanto Krishna, diferentemente, é designado *almum numen*; o sr. v. H. emprega a expressão Deus, já que fica claro, em muitas passagens, como ele expressamente nota na p. 21, que Brahma e Deus são o mesmo conceito. O sr. Guigniaut, na tradução do *Symbolismo* de Creutzer (Tomo 1, p. II, notas p. 618), coloca-se bem determinadamente contra o *método* do sr. Schl., *qui consiste à traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentels de la philosophie religieuse des Brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations théologiques et mythologiques, en faisant disparaître complètement les noms originaux.* — *Cette manière efface et détruit toute originalité, toute propriété, toute couleur locale*¹²². — O sr. von Schl. afirma (*Bib. ind.* II, vol. 4, p. 422) que a palavra Brahma (neutr.) corresponde bem exatamente ao grego τὸ θεῖον, em certa medida também ao latim *numen*, se essa bela palavra fosse empregada em sua verdadeira dignidade. Em todas essas expressões, não menos em *Deus* e *Gott*, Deus é exprimido de forma tão indeterminada quanto Brahma em si é indeterminado, i.e., é abstrato, mas a grande

¹²² “[Método] que consiste em traduzir, em geral, os termos sacramentais da filosofia religiosa dos brâmanes, e muitas outras denominações teológicas e mitológicas, por expressões latinas correspondentes, eliminando completamente os nomes originais. Desta forma, apaga e destrói toda originalidade, toda propriedade, toda cor local.” (Nota de tradução)

diferença é que essas expressões [são] acompanhadas de uma representação concreta, não têm seu significado na indeterminidade que constitui o ser interior de Brahma. Foi notado acima que, ao traduzir, deve-se considerar permissível, também pela coisa, além da necessidade externa, que se empregue, para a expressão de uma língua que designa algo particular, em outra, a expressão do universal, ou vice-versa; mas é diferente quando cada uma das duas expressões significa algo peculiarmente especificado, e o universal é apenas o que lhes é comum. Aqui, o uso da expressão específica traz à nossa representação uma determinação de conteúdo que permanece, na verdade, distante, e que omite, por outro lado, o que nos deveria ser expressamente dado. Essa alteração, que pode se tornar menos importante em traços e modificações subordinados, torna-se confusa quando ocorre nas determinações fundamentais mais universais e importantes. *Deus*, θεός, como Deua e também outros termos indianos, podem e devem ser traduzidos por *Gott* [Deus] quando se trata apenas de sua representação indeterminada. Mas quando a diferença emerge e é expressamente designada como representação a ser apreendida, então somos enganados; quando, ao invés de algo específico, nos é dado o que é especificamente distinto dele. Assim, como foi observado no primeiro artigo, nossos [conceitos de] sacerdotes, soldados, etc. contém relações peculiares que estão ausentes nos brâmanes, kshatriyas, etc., ao passo que nestes se encontram determinações que pertencem inseparavelmente à sua natureza essencial. Da mesma forma, certamente não se traduziria Zeus, Júpiter, por Deus ou também por ser supremo, muito embora este seja o pai supremo dos deuses. A determinação objetiva de Brahma, essa categoria do *ser puro*, na qual a representação indiana *dissolve todo* particular, constitui, como o nada de todo finito, o sublime da religião indiana, que, no entanto, ainda não é o belo, muito menos o verdadeiramente verdadeiro. O puro ser é, antes, devido à sua abstração, apenas uma categoria finita. Mas os indianos não cometem, mais do que os eleatas, a incoerência de colocar o não-ser distinto do ser ou de excluí-lo dele; o sr. v. Humboldt nota isso em IX. 19, onde Krishna diz: eu sou a imortalidade e a morte, *o que é, o que não é*. O mesmo, que Brahma é *entity* e *non-entity*, ocorre também em outro lugar. — Esse ser puro, por não ser levado adiante à determinação da subjetividade infinita, incorre no *panteísmo* indiano, bem como no *monoteísmo*, dado que o puro ser é o uno. O resultado tão frequentemente citado de Colebrooke, advindo do seu conhecimento dos Vedas, (*Asiat. Res.* vol. VIII), de que a antiga religião indiana reconhece apenas Um Deus, mas não distingue suficientemente criatura de criador, tem sem dúvida a determinação mais precisa de que, originalmente, o sol era apreendido

como a grande alma (Mahanatma); mas, na medida em que se trata somente de um tal monoteísmo, ele permanece, ou melhor, está mais puramente presente em Brahma. Esse monoteísmo é, no entanto, igualmente panteísmo na essência, pois, se o uno também é determinado como essência ou como a abstração do universal, ele é, por causa dessa abstração mesma, imediatidade, e portanto, certamente, o ser das coisas, imanente e idêntico a elas, a criatura, na medida em que esta não se distingue do criador; mas esse ser imanente não é, portanto, as coisas concretas e empíricas e sua finitude, mas antes apenas o ser de sua existência [*das Sein ihres Daseins*], a identidade indeterminada. É isso que constitui a imperfeição da categoria da substância, o fato de que a observação do sujeito pensante externo envolve fazer a distinção das coisas individuais, na intuição e consciência do finito, para abstraí-las de sua finitude e individualidade e assegurar a substância, o Um Ser. Já lamentei mais detalhadamente, em outro lugar (*Encicl. ciências fil.*, segunda edição, p. 519 ss. e Intr. p. XIII), o fato de que, hoje em dia, especialmente entre os teólogos que não sabem distinguir a razão do entendimento, nem mesmo a substância da accidentalidade, mas que antes transformam, em geral, o racional em tolice, está na moda transformar o panteísmo no seu oposto, na medida em que se assegura que, através dele, o infinito se torna finito, o bem se torna mal, etc. e assim também o finito, que permanece algo *afirmativo*, tornar-se-ia o infinito, e o mal, que existe como tal, tornar-se-ia o bem. Eles entendem, portanto, o panteísmo como uma *divindade de tudo* [*Allesgötterei*], como se as coisas individuais e sua existência empírica finita como tal fossem consideradas divinas ou mesmo Deus. Só se atribuiria tais crenças ao gado, que tem intuições, bem como representações de imagens, mas, como não-pensante, não chega à universalidade; e, dentre os homens, uma tal representação pertence apenas aos inventores de tal afirmação.

A diferença do conhecimento a esse respeito está bem desenvolvida na consciência indiana e na lição XVIII, §l. 20-22, referido por sr. v. H. na p. 13. O conhecimento verdadeiro, lê-se, é ver apenas o *princípio uno imutável em tudo* que existe, o *indiviso* no divisível. O segundo conhecimento é reconhecer os diferentes princípios (particulares) nas coisas individuais, — universalidade ainda limitada, como nossas forças naturais universais, etc. Mas o conhecimento mais repugnante, o da terceira qualidade, a *escuridão*, é conhecer apenas o indivíduo como se este fosse um todo em si mesmo, desprovido de um princípio universal. Uma tal representação de panteísmo não foge dessa independência absoluta das coisas individuais e de suas determinidades, e, uma vez que é a determinação mais explícita do panteísmo que as coisas individuais e

todas as qualidades finitas sejam negadas como não-independentes, [existindo] antes apenas como meramente superadas no puro ser, ele na verdade é a própria incapacidade do sujeito, que cria uma tal falsa representação de não poder se libertar da crença na independência, na absolutidade do finito, de não poder apreender corretamente o fato.

Há longas tiradas no poema, nas quais Krishna expressa esse ser universal de si. Lição VII: eu sou o sabor das águas, o esplendor no sol e na lua, a palavra mística nos livros sagrados, o som no ar, o saber do sábio, etc. Depois, na lição X: dentre os aditia, eu sou Vishnu, dentre as estrelas, o sol, etc. A monotonia logo torna essas tiradas, que a princípio parecem sublimes, algo indiferente; primeiro, elas afirmam que Krishna é o essencial em todo individual, o princípio que, no entanto, como gosto, esplendor, etc., ainda é em si algo limitado. — Nessas tiradas, o sr. v. Schl. não segue, para dizer o mínimo, o caminho de tradução acima mencionado; essas passagens estão repletas de nomes próprios não traduzidos; também Shiva não significa *numen destruens, fatum* ou algo semelhante, do mesmo modo como *numem almum* vem sempre no lugar de Krishna. — Mas essas muitas universalidades particulares serão elas mesmas absorvidas no Uno, Brahma, que é Krishna.

Se, aqui, Krishna diz ser Shiva, quando é sua vez, Shiva retribui e diz que ele é Krishna. No Upanishad IX, que é dedicado a Shiva, este também fala de si mesmo, em parte com as viradas mais ousadas da abstração, que, desta maneira, trazem à unidade um movimento. Aquilo que foi, é Rudra (i.e. Shiva), e aquilo que é, ele é, e o que será, ele é; eu sempre fui, sempre sou e sempre serei. Não há nenhum segundo de quem eu possa dizer: Eu sou esse, e esse sou Eu. O que é, Eu sou, e o que não é, Eu sou. Eu sou Brahma e Eu sou Brahm, etc. Também mais adiane, em uma passagem: Eu sou a verdade, Eu sou o boi, etc. Eu sou o ser supremo. Além disso, onde começa a intuição ou representação de outros objetos individuais, elementos etc., também deles será dito, por último, que eles são Brahma. Nos Vedas, isso será atribuído a Vach (a linguagem), que o diz de si mesma; — similarmente: Ar, você é Brahma, o sol é Brahma, comida, pão, etc. é Brahma. — Um inglês, (*Mills History of British India*, vol. 1), que faz essa compilação dos Vedas, chega, a partir disso e de outros que ainda serão mencionados, à ideia notável de que Brahma, como também o Uno, é entre os indianos apenas um vago predicado de louvor, um título que não diz nada. A razão que ele dá é que os indianos não chegaram à representação da unidade de Deus; e o que se lhe opõe é, como ele chama, sua tremenda inconsistência de construir a atividade do Deus Uno por meio dos personagens Brahma, Vishnu e Shiva. Essa inconsistência resulta certamente do fato de

que tal unidade ainda não é apreendida em sua verdadeira determinação, não como concreta em si, como espírito; do fato de que ela é apenas a categoria da relação da substancialidade. A inconsistência aqui necessária aparece como o frenesi descontrolado que se faz perceptível, acima, no lado subjetivo, e que também é necessário para a representação do objeto, — como a distribuição do Uno nos muitos deuses e o retrocesso dessa riqueza e esplendor da fantasia no Uno vazio e obscuro; uma alternância perene que tem em si, ao menos, essa verdade de que esses deuses e as coisas finitas em geral não são efetividades independentes. A determinação metafísica que vimos é, como tal, apenas para o sujeito pensante; todo o seu conteúdo é apenas a própria abstração; ela não tem, portanto, nenhuma efetividade para si mesma; pois no mundo apenas as coisas finitas e individuais constituem sua existência, nas quais ela não existe como ela mesma, mas como um outro de si mesma. Mas os orientais não chegaram ainda a esse entendimento de contentar-se também com tal abstração, o puro ser, a mera essência, mesmo quando a descobrem pensante. O peculiar deste lado é o modo como Brahma enquanto tal é conhecido não como pensamento abstrato de um outro, nem como uma personificação de um outro, mas como existente em si. Por essa determinação, vemos Brahma expresso como a austoconsciência abstrata, na qual o Yogi se concentra e esvazia à força. Nessa meditação da consciência em si, o ser puro tem, de fato, uma existência que é, como ele próprio, igualmente universal, i.e., abstrata.

Esse sentido da meditação, tanto quanto o de Brahma, já se mostra no exemplo da meditação de Valmiki, do Ramayana, citado acima; mas esse sentido aparece ali misturado com fantasia e personificação. Ele deve ser considerado em suas formas não misturadas. — Primeiramente, a devoção é uma tal forma como um estado momentâneo que o Yogi se esforça por tornar permanente. O sentido da devoção indiana chega à sua máxima clareza por meio da explosão de um inglês que se esforçou para acessar fundamentalmente a religiosidade indiana, a qual ele esclarece por meio de perguntas, que ele faz, e das respostas que coloca nas bocas dos indianos. Pergunte-se a um indiano: você reverencia o ser supremo (i.e. Brahma) com um culto? Você reza para ele? Você lhe oferece libações? Ele responderá imediatamente: “Não, nunca!” Então você o adora em espírito — que é a forma mais pura, ao mesmo tempo a mais praticável, de adoração divina, já que requer pouca ou nenhuma condição [exterior]? “Não”. Você o louva? “Não”. Você pensa sobre seus atributos e suas perfeições? “Não”. (Vimos acima que a devoção é totalmente vazia). Mas o que é então essa tão famosa meditação silenciosa? Sua resposta será, “quando me sento em qualquer serviço divino

com as pernas cruzadas, com as mãos levantadas, os olhos fechados, em paz de espírito, de pensamentos, da língua e dos lábios, digo internamente: *Eu sou Brahma*. Devido ao Maya, nós não temos a consciência de ser Brahma. É proibido reverenciar o ser supremo, dirigir-lhe orações e oferendas, pois isso seria uma adoração dirigida a nós mesmos; podemos reverenciar e adorar emanações dele”. — De Brahma, a tradição nos lega que costumava ter templos, mas que eles foram derrubados (cf. Creutzer, *Symb.* I. p. 575, Guigniaut I. p. 241), e Brahma não os possui mais. — De maneira similar, em nossos tempos, como se lê nos noticiários públicos, o artista Canova, que destinou sua fortuna à construção de uma igreja em sua cidade natal de Possagno, não foi autorizado pelas autoridades eclesiásticas a dedicá-la a *Deus*.

Esse desaparecimento da objetividade de Brahma já está imediatamente dado no tornar-se um com Brahma, no tornar-se Brahma, na deificação, ou melhor, na bramificação que se expressa e é indicada profusamente, a cada página de nosso poema, como meta da meditação. É mais interessante, no entanto, considerar as determinações que o já citado mais antigo lexicógrafo indiano dá a Brahma, as quais o sr. v. Schl. (*Bibl. Ind.* II Vol. 4, p. 423) nos dá a conhecer. Além da determinação do puro ser, o mesmo dá ainda dois significados, a saber, 1. os Vedas (mesmo que estes se situem antes do puro ser) e 2. prática religiosa. Que esses significados aparentemente diferentes sejam apenas formas exteriormente diferentes de um e mesmo conteúdo; [em lugar algum] isso deve ser mais o caso do que com a absoluta unidade mesma, o Brahma. O sentido da ligação dessas determinações já decorre de tudo que foi indicado até aqui; Brahma é os Vedas e as oferendas, não apenas [no sentido de que] ele é o ser essente-em-si de tudo, senão de que os Vedas, conforme lidos pelos brâmanes, as oferendas feitas por eles, a meditação, a devoção, é que são Brahma. É o mesmo que Krishna, i.e., como vimos, também Brahma, diz em IX, 16: Eu sou a oferenda, eu sou a adoração, eu sou a água aspergida e as ervas: Eu sou o poema (*carmen*, Wilk: *the ceremonies to the manes of the ancestors*); eu sou também o óleo sagrado, eu sou o fogo, eu sou o incenso aceso (*W. the victim*). Na medida em que Brahma mesmo é todo o sacrifício e as diferentes coisas que são ofertadas, ele mesmo está sendo ofertado e sacrificado através de si; — ele é, como devoção, a pura percepção abstrata de si mesmo, e, como sacrifício, precisamente essa relação sensível mediada consigo mesmo. Assim é o Brahma que tudo permeia, como se diz em III. 15, *presente* no sacrifício, uma forma de estar presente mais precisamente determinado do que no sentido panteísta em geral, [e] que não deve ser mal interpretada nem mesmo aí, na exposição não-clara. Estabelece-se,

nessa passagem, um ciclo que tem, a princípio, um significado superficial, nomeadamente, que a chuva é obtida por meio de sacrifício e o alimento, por meio dela, e assim se alcança a preservação do que é vivo; mas o sacrifício é realizado por meio do trabalho de adoração divina, que surge, no entanto, de Brahma, que se diz ter surgido do simples e do indivisível¹²³ (*numene simplici et individuo ortum*). Aqui, Brahm mesmo (o neutro) se distingue do Uno simples (*the great One*). Acima de tudo, porém, deve-se notar a eficácia do sacrifício; fertilidade da terra não deve ser retratada, aqui, como uma consequência dele, mediada pela consideração divina aos apelos sacrificiais dos mortais. A conexão entre sacrifício e a produção ou criação é, como fica evidente acima, mais direta; da morte vem a vida, é a proposição mais abstrata. Mais maravilhosa é a exposição dessa conexão em uma das passagens fornecidas por Colebrooke em sua compilação dos Vedas (*Asiat. Res.* VIII, p. 404 ss.); os autores dessas preces relacionadas ao sacrifício mortuário são Prajapati e seu filho, Yajnya, dos quais o primeiro é a alma originária, Brahm, e o outro nome parece aludir, diz Col., ao sacrifício alegórico de Brahma, — (Guigniaut, 1., p. 602: *le sacrifice ou la victime*). Mas esse sacrifício tem a seguinte posição: a força criadora da primeira massa diferenciada é o poder da *contemplação*; o *desejo* formou-se primeiro neste seu pensamento, a semente produtiva originária, que os sábios, reconhecendo-a em seus corações através do entendimento, determinam como *o vínculo do ser com o não-ser*; segue-se, então, a descrição ainda mais fortemente confusa, na qual, pelo menos, reconhece-se que primeiro ocorre o sacrifício universal, ao qual a criação está imediatamente atada, ou melhor, que aparece ele mesmo como criação do mundo.

Acrescento uma passagem, que Colebrooke (*Ibid*, p. 475 ss.) tira do primeiro Upanishad do quarto Veda, e que também parece expressar o surgimento do Uno [através] de si mesmo e, portanto, seu retorno a si mesmo, bem como, por meio disso, a criação do mundo; lê-se: através da *contemplação*, germina-se o vasto *Uno*; dele se produz o alimento (corpóreo), e daí, sucessivamente, respiração, pensamento, mundos efetivos e imortalidade, derivados das obras. O onisciente é a *contemplação profunda*; consiste no conhecimento daquele que tudo sabe; e disso procede o *vasto Uno*, tanto como nome, forma e alimento; e isso é *verdade*.

A abstração, através da qual se dá a meditação, é para si o momento da negação, do sacrifício; e esse pensamento mais profundo, que não deve ser mal compreendido, de

¹²³ Wilkins tem apenas: *Brahm, whose nature is incorruptible*. (Nota de Hegel)

que a atividade do produzir está imediatamente ligada a essa negatividade, o infinito (como em Jac. Böhm a *dor, tormenta e primavera*). Mas são inúmeras as reviravoltas nas muitas teogonias ou cosmogonias que já nos são conhecidas, formas, nomes e figuras nas quais surgem aquela contemporação aprofundada e permanecem diferenciadas da solidão imersa em si de Brahma, a atividade produtiva, a criação e o proceder. Parece não haver nada uniforme nessas exposições múltiplas a não ser pela base universal dos pensamentos dados. Da mesma forma, o mitologizar ou filosofar indiano, para apreender e determinar o supremo, projeta-se em muitas formas em torno do grande Uno, da alma universal, etc., o que dificilmente poderá ser verdadeiramente distinguido de Brahma.

Da mesma forma, Brahma (masc.) aparece *apenas* como uma das muitas apreensões e figuras de Brahma, determinado como sujeito. Aqui, onde começa a aparência externa (o Maya), a multiplicidade das figuras torna-se cada vez maior e mais arbitrária. Brahma aparece em figura mais determinada principalmente em relação a Vishnu ou Krishna e Shiva, e como Uma Figura de Trimurti, a trindade indiana; uma determinação do supremo que, encontrada na Índia, deve ter necessariamente atraído a atenção dos europeus. Por mais selvagem que seja aqui a execução dessa representação, por mais que ela destrua o conceito de espírito que dela deveria advir; ela contém, ao menos, a forma abstrata (como as Trias pitagórica e platônica) para a determinação concreta do espírito; e é a elaboração científica mais elevada que prova que, quando a representação do espírito é elevada ao conceito por meio do pensamento, ele deve ser apreendido absolutamente como uma trindade em si. Isso nos levaria longe demais, no entanto, para explicar como os rudimentos da trindade, que primeiro floresceram à verdadeira ideia de Deus no cristianismo, transformaram-se apenas em algo absurdo na representação indiana. — Mas, para nosso propósito de determinar o conceito de Brahma, é altamente característica a sua relação para com Vishnu, e o negócio que lhe é atribuído em suas aparições no mundo. Refiro-me à exposição que Creutzer (*Symbolik* I, p. 626; Guigniaut, L.I.c. 4) fornece com base em Polier. Ela mostra Brahma como querendo reivindicar, além da parte no mundo que lhe foi atribuída, como a Vishnu e a Shiva, outra parte para si, e, apesar de ser punido por eles por esse roubo; ainda assim, orgulhoso de ter revelado os Vedas, considera-se maior do que os outros dois. Como punição por esse orgulho e, depois, pela luxúria, ele é condenado a sofrer uma série de penitências em quatro formas, nas quais ele deve vir ao mundo. Ele vem à existência mundana como corvo, como chandala e ladrão assassino, etc.; após práticas rigorosas,

nas quais anos e séculos não foram poupados, ele finalmente consegue ser Brahma novamente. Dentre as penitências a que ele é condenado, estão a adoração de Vishnu e a escrita da história de suas encarnações. Na segunda existência, tendo-se tornado, de chandala e ladrão, um sábio, ele maravilhou a todos com seu conhecimento e interpretação dos Vedas; em humildade, ele confessa ser Brahma encarnado, condenado a expiar seu orgulho; ele se torna, então, um cantor entusiasmado, canta as encarnações de Vishnu, compõe o Mahabharata e o Ramayana, — Rama, o herói deste poema, é uma encarnação de Vishnu, e Arjuna, o herói do primeiro, com quem Krishna mantém o diálogo (Bhagavad-Gita), é o próprio Krishna, Lect. X. 37. — Creutzer (p. 634) chama a atenção para a diferença de que as aparições no mundo como encarnações são atribuídas a Vishnu, enquanto a Brahma se atribui o retorno por meio da penitência, a sua *regeneração* consigo mesmo. Dá-se ainda uma outra diferença característica. Essas aparições de Krishna são de uma felicidade imediata, que vive para o amor, realizando grandes feitos, poderoso; a honra que Brahma adquire, em suas quatro formas, e, de fato, por meio da penitência, é a de um cantor sábio, e seus feitos são os grandes poemas nacionais. Sua determinação fundamental permanece, portanto, a contemplação, a existência do Uno como retorno abstrato de si a si mesmo; como, no entanto, a meditação se torna um ato concreto e autoconsciente, ela o é de um sábio formado, um poema. E, de fato, ela prospera através da mediação de exercícios, através da elevação desde o estado e caráter mais baixos, mediada por essas penitências, à perfeição. Brahma, como Valmiki, o autor do Ramayana, pertence à casta de chandala; também Chaldas (alio loco, p. 633), o redescobridor e compilador dos poemas de Valmiki; a quarta e última forma de Brahma nasce de pais pobres sem educação ou formação, e, quando ele se mostra na corte em que é conhecido como um brâmane, ele o faz para permanecer desconhecido, e essa não é sua posição.

Mas dos brâmanes é dito acima que são nascidos duas vezes, e por isso possuem imediatamente a sublimidade à qual se elevam o Yogi e o poeta; neles, Brahma não se esforça por atravessar a mediação das práticas. Não se pode deixar de reconhecer também essa configuração em nosso poema, L. VIII. 11, onde os modos de meditação são descritos, como habitualmente, como o fechamento de todos os sentidos etc., o pronunciamento do monossílabo *Om*, e esta é indicada como a prática tanto dos estudiosos dos Vedas quanto dos que se dedicam à Yoga. Estes são os brâmanes. Se tomarmos em sua determinidade precisa as expressões da tradução de Schlegel, no que estamos particularmente justificados, então a determinação acima da subjetividade de

Brahma também reside nisso. Mas dos brâmanes é dito que eles proclamam (*nuncupant*) a meditação *simplex ac individuum*, por meio do quê Brahma, o simples, a própria meditação, é designado como o epítome do momento subjetivo.

Que o poder sobre a natureza seja atribuído ao brâmane já foi indicado acima. O igualmente já citado mais antigo dicionário indiano (*Bibl. Ind.* II, vol. 4, p. 423) fornece, como primeiro significado de Brahma (masc.), um sacerdote nato, [e,] como segundo: o senhor das criaturas; vê-se que ambas são uma e a mesma determinação. Brahma, ou assim a relação é resumida em Guigniaut I. p. 241, existe nos brâmanes, eles são adorados em seu lugar, pois ele habita neles, — mais propriamente: ele próprio é adorado na medida em que eles são adorados, eles são sua existência; ele os é como existência autocosciente; eles são sua encarnação ininterrupta. Quando nasce um brâmane, diz-se no Código de Manu, ele nasce acima dos mundos, o *senhor de todas as criaturas*; — isso é literalmente o mesmo que diz o antigo dicionário indiano. — Os brâmanes surgiram da boca de Brahma — a boca é, em parte, a linguagem, — acima, foi mencionada Vach, a fala, os Vedas e a leitura destes; — em parte, a boca é o alimento; é o brâmane quem apresenta as oferendas; ambos são os únicos deveres e negócios destes. O sentido da oferenda sacrificial acima é assim expresso, no livro de Manu, em relação ao brâmane: o brâmane oferece aos deuses a manteiga derretida, e os bolos de arroz aos progenitores da humanidade, para a *manutenção dos mundos*; mais precisamente, isso é em si tão determinado que, pela boca dos brâmanes, os deuses do firmamento são continuamente alimentados com manteiga derretida, (*feast on clarified butter*), e as jubas dos ancestrais, com bolos consagrados. — O consumo das oferendas pelos brâmanes é comida e nutrição para os deuses, e, assim, a produção e manutenção dos mesmos e dos mundos.

Nas contemplações que o brâmane deve dirigir ao sol nascente, *Asiat. Res.* V, p. 349, (— isso lhes é prescrito para todos os horários e ações do dia), diz ele consigo mesmo; — a luz misteriosa (da qual ele também diz que é a terra e o mundo tríplice, etc.) que habita em mim, que está presente interiormente em meu coração, é uma e a mesma com essa força brilhante. Eu sou uma revelação radiante do supremo Brahma. — No brâmane, o indiano tem Deus presente diante de si, como os tibetanos, mongóis, etc. com o Dalai Lama, como a seita dos Ganapatya (cf. *Colebr. As. Res.* VII, p. 279 ss.) em Chinchwer, perto de Puna, adora Ganesha (o deus com cabeça de elefante) em um indivíduo cuja família possui o privilégio da encarnação hereditária desse deus. O indiano, como se expressa um inglês, tem em relação ao brâmane o sentimento de

prostrar-se diante dele e dizer-lhe: brâmane, você é meu Deus. — Fitz-Clarence, o ajudante do governador geral, marquês de Hastings, diz, em sua viagem, que um brâmane que presta serviços e negócios subordinados ao governo inglês das Índias Orientais conserva o mesmo alto prestígio; ele cita o exemplo de um brâmane chegando como mensageiro, com despachos e em trajes sujos, na casa do governo; os indianos que estavam em seu caminho, vendo o cordão ao redor de seu pescoço (a designação do brâmane) sob suas roupas empoeiradas, caíram aos joelhos e beijaram as pegadas de seus sapatos sujos.

Esta é a maneira pela qual se mostrou para mim, com base nas pesquisas fornecidas pelo senhor autor e através da comparação com outros materiais, a conexão dos princípios do espírito indiano [aqui] considerados. Quanto mais a diligência minuciosa e crítica dos estudiosos europeus nos deu acesso à sensibilidade indiana em sua luz peculiar, mais o detalhe da teogonia e da cosmogonia e dos outros mitos se torna menos importante, pois já é evidente que a arbitrariedade da fantasia, à qual está atada a versatilidade de uma reflexão fina, expandiu tal material em uma multiplicidade selvagem e indescritível. Somos, por isso, levados a investigar e perseguir as linhas fundamentais do comum, os princípios da consciência indiana. Mas, quanto mais essa riqueza se nos apresenta em sua cor original, mais devemos abandonar as representações superficiais da religiosidade indiana e seu conteúdo, que surgiram da aplicação, em parte, das primeiras melhores categorias de nossa cultura, em parte, de uma filosofia europeia ela mesma frequentemente confusa. Elas devem dar lugar à crescente documentação das peculiaridades do espírito indiano. Ao mesmo tempo, no entanto, a tarefa de compreender torna-se mais difícil; não tanto devido à profunda diferença entre o modo de representar indiano e o nosso, mas antes porque ele penetra nos conceitos supremos de nossa consciência, — porém, na maravilhosa profundidade em si indivisível, cai no mais abjeto. O altamente reverenciado senhor autor, que em tantas das mais difíceis investigações, muitas vezes empreendidas com pouco ou nenhum apoio de pesquisas anteriores, lançou-lhes uma nova, e muitas vezes uma primeira, luz, não poupou esforços para compilar, a partir da exposição difusa do poema aqui considerado, suas pedras fundamentais. Somos gratos a ele por nos ter tornado possível vincular o material disperso e obter uma melhor compreensão dele.

Certamente, teria sido necessário dar conta ainda do segundo ensaio (cf. p. 45 até o final), que se ocupa, assim como o primeiro com o conteúdo do sistema, com sua apresentação, seu arranjo, bem como sua relação com a forma poética e filosófica. Mas

este artigo já está suficientemente longo, e é de se esperar que a erudição e o bom gosto tenham oferecido ao senhor autor interessantes reflexões e, em particular, profundos pontos de comparação com a fusão entre poesia e filosofia na antiguidade grega, assim como o tato crítico bem formado nos fez perceber uma diferença entre os onze primeiros e os sete últimos cantos do poema. A infeliz descoberta de que as interpolações são um hábito nas obras astronômicas e genealógicas abriu um novo campo de dificuldade e incerteza para os estudiosos que esperam delas derivar, se não históricos, ao menos certos dados cronológicos e genealógicos. A estrutura um tanto quanto de cento de nosso poema não tem qualquer influência essencial sobre o conteúdo, e aumenta, apenas, a de outra forma já suficientemente tediosa amplitude e repetição indianas.

ANEXO 2

A LINGUAGEM DIVINA – O LOGOS TEXTO 58 (Nohl, pp. 306-309; GW 2, pp. 254-259)

Não se pode chamar ao estado da formação judaica um estado de infância, e à sua língua uma linguagem infantil não desenvolvida; ainda existem alguns sons infantis profundos retidos, ou melhor, restaurados, mas a forma ainda pesada e forçada de se expressar é antes uma consequência da maior deformidade do povo, contra a qual um ser mais puro tem de lutar e em cujas formas sofre para representar a si mesmo, das quais não pode prescindir, uma vez que ele próprio pertence a este povo.

O início do Evangelho de João contém uma série de proposições téticas que expressam em linguagem mais própria acerca de Deus e do divino; é a linguagem mais simples da reflexão dizer: No princípio era o Logos, o Logos estava com Deus, e Deus era o Logos, nele estava a vida. Mas essas proposições têm apenas a aparência enganosa de juízos, já que os predicados não são conceitos, universais, como é necessariamente o caso da expressão de uma reflexão em juízos; mas os próprios predicados são novamente essentes [*Seyendes*], vivos [*Lebendiges*]; também essa simples reflexão não é adequada para expressar espiritualmente o espiritual. Em nenhum outro lugar, mais do que na comunicação do divino, é necessário que o receptor a agarre com o seu próprio espírito profundo; em nenhum outro lugar é menos possível apreender ou receber passivamente em si mesmo, porque cada coisa expressa sobre o divino na forma de reflexão é diretamente contraditória, e a recepção passiva sem espírito não só deixa vazio o espírito mais profundo como também perturba o entendimento que o recebe e para o qual é uma contradição; essa linguagem, sempre objetiva, encontra por isso sentido e peso apenas na mente do leitor, e um significado tão diferente quanto as diferentes relações da vida e o contraste entre os vivos e os mortos vieram à consciência.

Dos dois extremos da compreensão da entrada de João, a maneira mais objetiva é tomar o Logos como um efetivo, um indivíduo, e a maneira mais subjetiva é tomá-lo como razão; lá como um particular, aqui como a universalidade, lá a efetividade mais própria e exclusiva, aqui como o mero pensamento [*Gedachtseyn*]. Deus e Logos são distintos porque o essente deve ser tratado de duas perspectivas diferentes; pois a

reflexão supõe aquilo a que dá a forma do refletido, ao mesmo tempo, como não refletido; como o uno em que não há nenhuma divisão ou oposição e, ao mesmo tempo, com a possibilidade de separação, a divisão infinita do uno; Deus e Logos são apenas diferentes na medida em que este último é a matéria [*Stoff*] na forma do Logos, o próprio Logos está com Deus, eles são um. A multiplicidade, a infinitude do efetivo é a divisão infinita como efetiva, tudo é através do Logos; o mundo não é uma emanção da divindade; se não, o efetivo seria definitivamente um divino; mas, como efetivo, ele é emanção, parte da divisão infinita; simultaneamente, no entanto, em parte (*ἐν αὐτῷ*, quase melhor em relação ao próximo *οὐ δε ἐν ὁ γεγονεν*) ou na vida infinitamente dividida (*ἐν αὐτῷ* relacionado a *λογος*); o indivíduo limitado, ao contrário, é ao mesmo tempo um ramo da infinita árvore da vida; cada parte, fora da qual está o todo, é ao mesmo tempo um todo, uma vida; e esta vida, por sua vez, também como um refletido, também no que diz respeito à divisão, à relação como sujeito e como predicado, é vida (*ζωη*) e vida concebida (*φως*, verdade). Essas coisas finitas têm opostos; para a luz há trevas. João, o surdo, não era a luz; apenas testemunhou, sentiu o uno, mas não chegou à sua consciência puramente, apenas limitadamente a determinadas relações; acreditou nisso, mas a sua consciência não era como a vida; apenas uma consciência que é como a vida, e apenas diferente na medida em que este é o essente e que é o essente como refletido, é *φως*. Apesar de João não ser ele próprio *φως*, ainda assim é em todos os homens que entram no mundo humano (*κοσμος*, a totalidade das relações humanas, e a vida humana mais limitada do que *παντα* v. 3 e *ὁ γεγονεν*). Não apenas no modo como o homem entra no mundo ele é *φωτιζομενος*; o *φως* também está no próprio mundo, é inteiro [o mundo], todas as suas relações e determinações são obra do *ἀνθρωπου φωτος*, do ser humano que se desenvolve, sem que o mundo, em que vivem essas relações, reconheça-o, toda a natureza vindo à consciência sem que isso chegue à consciência do mundo. O mundo humano é o seu (*ιδιον*), o mais próximo dele, e eles não o aceitam, tratam-no como um estranho. Mas quem se reconhece nele recebe um poder que não exprime um poder novo, vivo, mas apenas o grau, a igualdade ou a disparidade da vida; eles não se tornam diferentes, mas reconhecem a Deus e a si mesmos como filhos de Deus, mais fracos que ele, mas da mesma natureza, na medida em que se tornam conscientes dessa relação (*ὄνομα*), os *ἀνθρωπου* como *φωτιζομενου φωτι ἀληθινῷ*; encontrando sua essência em nada estranho, mas em Deus.

Até agora, falou-se somente da própria verdade e do homem em geral, e, no v. 14, o Logos aparece também na modificação como indivíduo; em cuja forma ele se mostrou,

também para nós (não apenas de φως, v. 7), João também testemunhou do indivíduo (v. 15).

Devido à ideia de Deus ainda estar sublimada, permanece sempre o princípio judaico da oposição do pensamento à realidade, do racional ao sensível, a aniquilação da vida, uma ligação morta entre Deus e o mundo, uma ligação que só existe como uma conexão viva, e na qual só se pode falar misticamente das relações dos referidos.

A expressão mais marcante e significativa do relacionamento de Jesus com Deus é o fato de ele chamar a si mesmo de Filho de Deus e, como Filho de Deus, opor-se a si mesmo como Filho do Homem — a designação desse relacionamento é um dos poucos sons naturais que permaneceram na língua judaica da época e, portanto, faz parte de suas expressões mais felizes. A relação de um filho para com o pai não é uma unidade, um conceito como alguma unidade de concordância de sentimentos, igualdade de princípios etc., uma unidade que é apenas pensada e abstraída do que é vivo [*vom lebendigen*], senão uma relação viva entre vivos igual à vida; apenas modificações da mesma vida, não oposição de essência, não pluralidade de substancialidades absolutas; portanto, o filho de Deus é a mesma essência do pai, mas, para cada ato de relação, também para um tal, [ele é] um particular. Por exemplo, também da expressão: um filho da tribo de Koresch, com os árabes designam um singular [*einzelnen*], um indivíduo [*Individuum*], temos que o indivíduo não é apenas uma parte do todo, que o todo, portanto, não é algo fora dele, mas ele mesmo é o todo que é toda a tribo. Isso fica claro, também, pela consequência de que, em um povo tão naturalmente indiviso, deve-se levar à guerra à sua maneira, em que cada indivíduo é rebaixado da maneira mais cruel; na Europa contemporânea, ao contrário, onde cada indivíduo não carrega em si a totalidade do Estado, mas o vínculo é apenas uma ideia e os direitos são iguais para todos, a guerra não é travada contra o indivíduo, mas contra o todo que está fora de todos; como acontece com todas as pessoas genuinamente livres, também com os árabes cada um é uma parte, mas ao mesmo tempo o todo. Só é verdade para objetos mortos que o todo é diferente das partes; no vivo, ao contrário, a parte é tão única quanto o todo. Se os objetos particulares são resumidos como substâncias, mas ao mesmo tempo cada um com sua propriedade de indivíduo (em números), então o que eles têm em comum, a unidade, é apenas um conceito, não uma essência, um ser; mas os vivos são essências enquanto são separados e sua unidade é uma só essência. O que é contradição no reino dos mortos não o é no reino da vida. Uma árvore que tem três galhos forma, junto deles, uma árvore; mas todo filho da árvore, todo galho (também seus outros

filhos, folhas e flores) é em si uma árvore; as fibras que fornecem a seiva do tronco ao galho são da mesma natureza que as raízes; se uma árvore for plantada de cabeça para baixo na terra com as raízes estendidas para o ar, brotarão folhas e os galhos criarão raízes na terra — e é tão verdade que há apenas uma árvore aqui como que aquela seja três árvores.

Essa unidade essencial do ser do Pai e do Filho na divindade também foi encontrada pelos judeus no relacionamento que Jesus estabeleceu com Deus; eles descobriram (João 5:18) que ele se tornou igual a Deus ao chamar Deus de pai. Jesus foi capaz de opor as necessidades do homem (como a necessidade de saciar a fome, a celebração do sábado) ao princípio judaico do governo de Deus, mas isso apenas em geral, o desenvolvimento mais profundo dessa oposição, um primado da razão prática, não pertencia à formação cultural [*Bildung*] daqueles tempos; em sua oposição, ele ficou diante dos olhos apenas como indivíduo; para afastar-se do pensamento dessa individualidade, Jesus, sobretudo em João, apela sempre à sua união com Deus, que deu ao filho ter vida em si mesmo, bem como a tinha o próprio pai; que ele e o pai são um, ele é pão, desceu do céu etc., expressões duras (σκληροὶ λόγοι) que não são suavizadas se declaradas figurativas, e, em vez de tomá-las com espírito como vida, imputam-lhes unidades de conceitos; mas assim que se opõe o que é figurativo aos conceitos do entendimento e se aceita o último como dominante, então toda imagem deve ser eliminada apenas como um jogo, como um complemento da imaginação desprovida de verdade, e, em vez da vida da imagem, resta apenas o objetivo.