

## **METAFÍSICA DA SUBJETIVIDADE E LINGUAGEM — I**

*Marcelo Fernandes de Aquino*  
*Fac. Filosofia CES—SJ (BH)*

---

*Resumo: Metafísica da subjetividade e linguagem I. O artigo focaliza as possibilidades de uma integração entre a concepção clássica teleológica da subjetividade e a moderna concepção de subjetividade fundada sobre o princípio da autoconsciência. Na primeira parte é exposta e analisada a metafísica hegeliana da subjetividade a partir do paradigma filosófico espírito. É no contexto da concepção hegeliana de subjetividade absoluta que o problema da linguagem vem se pôr na Lógica e na Filosofia do espírito subjetivo. A segunda parte deste tema é assunto de outro artigo a ser publicado num próximo número.*  
*Palavras-chave: Consciência, Espírito, auto-referência, linguagem, objetividade, subjetividade, Hegel.*

*Summary: Metaphysics of subjectivity and language I. This article presents several possible ways to combine the idea of subjectivity held in a classical teleological view with that of modern philosophy based on the conscience of oneself. The first part deals with subjectivity beginning with the analysis of the concept of spirit in the light of the philosophical paradigm treated in Hegelian metaphysics. A careful re-reading of key texts of Hegel's philosophy which speak of absolute subjectivity shows the problem of language, as can be seen in his Logic and Philosophy of the subjective spirit. Another article dealing with the second part will appear in the next issue.*

*Key-words: Conscience, Spirit, Self-reference, Language, Objectivity, and Subjectivity, Hegel.*

---

### **Introdução**

**O** diálogo entre a experiência cristã e a razão moderna vem se exercendo, neste final do segundo milênio cristão, no terreno de alguns interesses práticos, dentre os quais destaca-se o interesse emancipatório. Sob o ângulo da sua

conceptualização, explicita-se uma simetria teórico-prática entre o interesse emancipatório e o conceito de libertação, os quais por vias travessas confluem no projeto de uma fundação autônoma da moral<sup>1</sup>. Na realidade, o diálogo supramencionado é uma discussão sobre a noção de *subjetividade*, em que se confrontam duas tradições filosóficas. 1. Por um lado, neste confronto está presente a *determinação clássica* do sujeito que, graças ao conceito de *fim*, *estrutura-se como capacidade de ser portador de si mesmo no próprio cumprimento*. 2. Por outro lado, ante esta posição vem se afirmando a *moderna posição da autoconsciência* como princípio de prospecção sobre a totalidade do real.

Hoje em dia, estas duas concepções do sujeito estão envolvidas pelo contexto aporético que caracteriza as várias tentativas de desconstrução do sujeito. Essa aporia desconstruidora, que parece encerrar o ciclo civilizatório da modernidade moderna<sup>2</sup>, é passível de ser suprassumida pela razão própria à experiência cristã, quando esta lograr constituir-se numa *metateoria* do conceito de subjetividade, que integre a visão clássica teleológica com o horizonte moderno da autoconsciência.

Uma futura teoria da subjetividade, que pretenda ter sucesso em integrar a visão clássica e a visão moderna do sujeito, deve superar algumas dificuldades de ordem especulativa. Antes de tudo, cabe superar a incapacidade do pensamento moderno de confrontar-se com a determinação teleológica do sujeito. Em segundo lugar, é necessário desfazer os equívocos da leitura heideggeriana da concepção moderna do sujeito. O projeto heideggeriano de um superamento da metafísica pretende ser, fundamentalmente, uma crítica à pretensão de absolutidade reivindicada pela autoconsciência. Com outras palavras, Heidegger, antes e depois da *Kehre*, permaneceu coerente com a interpretação do pensamento moderno como sendo o desdobramento da convicção da ilimitada potência da subjetividade. Nessa sua leitura da subjetividade moderna, a autoconsciência é considerada como um saber incondicionadamente livre de qualquer tipo de resistência. Segundo esta leitura heideggeriana da razão moderna, a subjetividade aparece como o domínio incondicionado sobre o mundo, que por sua vez é reduzido à objetividade. Em resumo: o saber de si é interpretado por Heidegger como "*Selbstmächtige Tāt*".

Nessa sua hermenêutica, Heidegger, contudo, acaba perdendo de vista aqueles elementos da compreensão moderna do sujeito que ultrapassam a sua redução ao puro horizonte da consciência. Segundo uma tese de D. Henrich<sup>3</sup>, a estrutura comum da filosofia moderna é constituída pela interseção de dois elemen-

1. A concepção de uma absoluta autonomia do ser humano e o formalismo da teoria do ético são dois pressupostos teóricos da doutrina da moralidade em Kant. É no horizonte de compreensão destes dois pressupostos que Kant transforma as duas condições ontológicas da Eticidade, a existência de Deus e a continuação da existência do ser humano, em postulados da pura razão prática. Nessa transformação realizada por Kant desaparece a fundamentação religiosa da moral, ou seja a fundamentação autônoma da moral em Kant leva a uma dissolução de qualquer referência à instância teonômica da moral.

2. Sobre a concepção de modernidade moderna ver LIMA VAZ, H. C., "Religião e Modernidade Filosófica", *Síntese Nova Fase*, v. 18 n. 53 (1991): 147-165.

3. Cf. HENRICH, D., "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", in D. HENRICH *Selbstverhältnisse Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 83-108.

tos conceituais. No início da modernidade, filosofia do Estado, antropologia, ontologia e ética passam a ser fundamentadas a partir do conceito de *autoconservação* (*Selbsterhaltung*), que por sua vez pressupõe e remanda ao conceito de *autoconsciência* (*Selbstbewusstsein*). A unidade de autoconservação e autoconsciência, porém, não permite reduzir uma à outra, e critica como ilegítima qualquer tentativa, incluindo a heideggeriana, de explicar a razão moderna somente a partir do conceito de autoconsciência.

A tese de fundo da presente reflexão consiste na afirmação de que somente integrando a compreensão clássica e a compreensão moderna da subjetividade será possível confrontar-se vigorosamente com as diversas tentativas de desconstrução do sujeito, que caracterizam as várias hermenêuticas pós-modernas.

## ***I. Relendo o projeto filosófico da modernidade: Hegel revisitado***

1. Como já foi acenado, para D. Henrich o projeto especulativo da modernidade repousa sobre uma estrutura comum definida por dois elementos conceituais. O primeiro é a *autoconservação* (*Selbsterhaltung*), i. é, a experiência da necessidade de continuar a própria existência. O segundo é o princípio da *autoconsciência*, ou seja o "si" da autoconservação. Nesse sentido preciso, portanto, a compreensão moderna do sujeito é uma *teoria da autoconsciência*, que corresponde à pretensão de autonomia reivindicada pela subjetividade moderna. Ora, como ler hoje em dia o programa filosófico da modernidade, decifrando a sua transcrição nas estruturas da autoconsciência? Como avaliar uma teoria da subjetividade, na qual o sujeito é o seu *ser-si-mesmo* a partir da autocompreensão de si?

Uma chave de leitura filosófica, imanente ao projeto da metafísica da subjetividade, já foi dada por Hegel. Com efeito, a concepção hegeliana do *espírito*<sup>4</sup>, por um lado, recolhe a pretensão de absolutidade da autoconsciência como traço característico da modernidade. Por outro lado, a *Erinnerung* da herança greco-cristã leva Hegel a, pelo menos, intuir as aporias deixadas irresolvidas pela filosofia da consciência.

2. A filosofia de Hegel deve ser abordada a partir da correspondência equi-origenária entre *Lógica* e *Filosofia do real*, à luz da qual passam a ser entendidas as relações das determinações

4. A categoria *espírito* foi retomada recentemente por dois autores dos mais autorizados na recente produção filosófica. Ver BRUAIRE C., *L'être et l'esprit*, Paris 1983; e LIMA VAZ, H. C., *Antropologia Filosófica I*, São Paulo 1991, pp. 201-289.

próprias da logicidade, esfera dialeticamente oposta ao real e que Hegel denomina *das Logische*, com as determinações próprias da *razão fenomenológica e do pensamento*. A metafísica da subjetividade, em Hegel, assume as características peculiares à correspondência entre a *Lógica subjetiva* e a *Filosofia do espírito subjetivo*<sup>5</sup>. Com outras palavras, a metafísica hegeliana da subjetividade expõe a estrutura da subjetividade como uma correspondência equi-originária entre o sujeito no elemento da logicidade e o sujeito concreto na sistemática do real: como uma correspondência estrutural entre a *Idéia absoluta* e o *Espírito absoluto*.

A Lógica subjetiva efetua de maneira exemplar o programa filosófico de Hegel de “entender e compreender o verdadeiro não como substância, mas decididamente como sujeito”<sup>6</sup>. Esse programa só pode ser levado a cabo por Hegel mediante uma discussão, melhor ainda, mediante um repensamento da *filosofia transcendental* de Kant, da *Wissenschaftslehre* de Fichte e do *idealismo transcendental* do jovem Schelling. Hegel procura superar a doutrina kantiana da dedução transcendental das categorias, cujo núcleo é a unidade do *eu penso*, mudando o paradigma filosófico *consciência* pelo paradigma filosófico *espírito*<sup>7</sup> que, na sua ontologia dialética, significa uma *identidade da identidade e da não-identidade*. Para Kant, a unidade objetiva, i. é, o objeto, é a própria unidade do eu consigo mesmo: é a consciência. Melhor ainda, é a unidade da *consciência como tal* com a *autoconsciência*. E aqui, começa a releitura crítica da modernidade feita por Hegel. Justamente como uma crítica à fundamentação da objetividade meramente em modo subjetivístico-consciencial, que tem lugar no conceito kantiano da unidade original sintética da apercepção, através da qual torna-se possível o ato espontâneo da unidade da pluralidade dada. Tal ato de síntese exprime-se na proposição “Eu penso” (*Ich Denke*). A este modelo de subjetividade, Hegel contrapõe a sua teoria da subjetividade, e que bem pode ser resumida na proposição “Eu me penso” (*Ich denke mich*). Compreendendo a estrutura da subjetividade como auto-referência negativa<sup>8</sup>, ou seja como *identidade da identidade e da não-identidade*, Hegel contrapõe-se, igualmente, à concepção fichtiana da subjetividade como auto-referência. Fichte, com efeito, concebe a auto-referência no sentido *duma intuição intelectual*, i. é, como *autopresencialidade* (*Selbstgegenwärtigkeit*) amediada e a priori. Ora, para Hegel, a auto-referência é sempre mediada; é referência que se medeia consigo, através da alteridade consigo mesma. Finalmente, Hegel procura dar uma resposta à teoria *duma história apriórica da autoconsciência* propugnada por Schelling. A correspondência equi-originária entre *lógica subjetiva* e *filosofia do espírito subjetivo* e, mais ainda, entre *Idéia absoluta* e *Espírito absoluto*, vai delinear os traços fundamentais do conceito

5. Ver AQUINO, M. F. de, *O conceito de religião em Hegel*, São Paulo 1989, pp. 91-148.

6. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg 1952, 19. Esta obra, correspondente à referida edição, será citada sob a sigla PHG.

7. Sobre a supressão do *nous* aristotélico no *Geist* hegeliano ver: KERN W., “Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen “NOUS” in Hegels “Geist”, *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971): 131-162. Do mesmo autor ver “Philosophische Pneumatologie. Zur theologischen Aktualität Hegels” in KASPER, W (Hrsg.) *Gegenwart des Geistes. Aspekt der Pneumatologie*, Freiburg i.B- 1979, 54-90. Cf. SCHEIT, H., “Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel”, München 1973, pp. 146-155.

8. Ver o belo artigo de HENRICH, D., “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System”, *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia* XXIV (1981): 279-302.

dialético-especulativo de subjetividade como auto-referência negativa, a partir precisamente do conceito de espírito. Justamente, para poder criticar a filosofia de Kant, Hegel constata a necessidade de uma doutrina da idéia verdadeira e especulativa do conceito de espírito.

Ao mesmo tempo em que apóia a crítica de Kant à doutrina racionalista da alma, Hegel, porém, o critica pela ausência de uma doutrina do espírito na sua filosofia. A metafísica da subjetividade de cunho hegeliano, através do paradigma filosófico espírito, propõe que a partir do confronto entre a lógica do conceito e a filosofia do espírito subjetivo seja constituída uma teoria que consiga resolver a aporia da *objetividade do conceito*, através de uma lógica da auto-referência negativa. Nesse sentido, *do ponto de vista da logicidade*, a tarefa da metafísica do espírito é mostrar a alteridade do espírito com relação a si, na radical identidade consigo mesmo. A unidade original de conceito e objetividade é a verdade e a liberdade do espírito na sua circularidade dialética. Com outras palavras, na perspectiva do idealismo absoluto de Hegel, a lógica passa a ser compreendida como metafísica, cuja tarefa especulativa é expor a articulação estrutural existente entre interior/exterior, subjetividade/objetividade, lógica/história.

2.1. Tendo presente que a *ontologia dialética* subjacente à *Ciência da Lógica* é um sistema de determinações da imediatidade, inicialmente, cabe dar destaque ao lugar lógico que o espírito ocupa na lógica: a cavaleiro entre a *idéia imediata* e a *idéia absoluta*<sup>9</sup>. Passando pelo umbral da idéia, e isto através da *teleologia*<sup>10</sup>, cuja função especulativa é fazer com que o universal como princípio de liberdade saiba a sua autodeterminação, constata-se que as determinações concretas da idéia são a *racionalidade* e o *real*. Em seguida, é necessário dizer que a idéia, na perspectiva dialético-especulativa, é *processo*. Desdobrando-se nas *categorias do ser* e nas *determinações da reflexão*, a idéia se mostra como unidade de *conceito e objetividade, conceito e realidade*, para, finalmente, na *idéia imediata* aparecer como *unidade de conceito subjetivo e objetividade*. Ao cabo do desenvolvimento lógico no qual a identidade da idéia consigo mesma é o mesmo que o processo, torna-se, finalmente, manifesto que, no paradigma filosófico dialético-especulativo do espírito, a *idéia absoluta* vem a corresponder àquilo que o *ón* e o *esse* significam na ontologia de Aristóteles e de Santo Tomás, respectivamente. Com a diferença que ela encerra em si o processo de sua autodeterminação.

A idéia de espírito aparece como uma determinação lógica, ao termo da exposição lógica que culmina na *idéia da vida*<sup>11</sup>, cuja

9. HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik II*, hrsg. v. G. LASSON, Hamburg<sup>2</sup> 1969. Aqui, II 437. Esta obra será citada sob a sigla WL I ou II.

10. WL II, 383-406. Ver D'HONDT, J., "Teléologie et praxis dans la "Logique" de Hegel", in J. D'HONDT, *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1970, pp. 1-26.

11. WL II, 413-429.

verdade é a sua igualdade a si mesma. Na idéia lógica do espírito, o conceito se expõe como livre, tendo a si mesmo como objeto. A tarefa do conceito de espírito na lógica é a de realizar a idéia absoluta.

No conceito lógico do espírito, a idéia absoluta ainda é o *fenômeno*<sup>12</sup> que busca o verdadeiro: busca a identidade do conceito e da realidade, mas de uma maneira imediata, no caso subjetiva. Apesar de a idéia absoluta ainda expor-se como fenômeno, Hegel já superou o tipo de relação sujeito-objeto que caracteriza a filosofia da consciência, e que ainda é o tipo de conceptualidade própria à *Fenomenologia do Espírito* de 1807. No nível da idéia do espírito, o objeto que está para o conceito, apesar de ser dado, não se lhe relaciona de maneira independente, nem mesmo como uma representação. Hegel fala da *transformação* do objeto em uma *determinação do conceito*. Esse atua e se manifesta no objeto, e nele se refere a si mesmo. No objeto o conceito se dá a sua realidade.

12. WL II, 438.

Em resumo, o conceito lógico do espírito, enquanto busca da verdade, transforma as determinações da objetividade em determinações do conceito, fazendo com que a idéia absoluta apareça imediatamente como a *idéia do fenômeno*. No seu *momento teórico*, i. é, a idéia do verdadeiro, o espírito tenta ultrapassar as determinações finitas na direção da totalidade absoluta. Porém ainda subsiste uma inadequação entre espírito e conceito, uma vez que a necessidade ainda permanece exterior ao conceito. Em outras palavras, “o conceito não se realiza como unidade de si consigo mesmo em seu objeto, ou seja em sua realidade”<sup>13</sup>. No seu *momento prático* o espírito efetua a sua passagem na necessidade; essa é, agora, a realidade mesma, o objeto do conceito. Na idéia do bem, o espírito, enquanto conceito, expõe um real diante de outro real, uma vez que o conceito reivindica para si a mesma objetividade que se determinara como contraposta à idéia teórica. Na sua dimensão prática, o espírito estabelece a totalidade absoluta, na qual o conceito se realiza autodeterminando-se relativamente ao bem. Em outras palavras, o bem é a totalidade do conceito para-si-mesmo, é o objetivo na forma da subjetividade. O bem se determina como o *universal* e o *real*, que se realiza dando-se a si mesmo a forma da necessidade.

13. WL II, 477.

Considerado na sua dimensão lógica, o espírito, enquanto paradigma filosófico meta-consciencial, é a manifestação das determinações especulativas de uma *auto-referência negativa*. A *Hegelforschung* vai se cindir, precisamente, na descodificação dessa auto-referência negativa do espírito, numa direção apontando para uma leitura monista de Hegel, e noutra direção elaborando a retomada do pensamento analógico no coração mesmo do

hegelianismo. Nesta segunda leitura de Hegel, vai se impondo a tarefa especulativa de pensar o Absoluto de tal modo que este inclua toda mediação finita na sua própria automediação<sup>14</sup>. Nesse sentido, a partir das afinidades que se podem constatar entre o *ipsum esse subsistens* tomásico e a *idéia absoluta* hegeliana, especialmente na articulação do *si mesmo* como unidade dos momentos teoria-práxis (Verdadeiro-Bem), ainda resta a mostrar com rigor a coesão sistemática das determinações predicamentais do *esse* conhecidas sob o nome de *transcendentais*<sup>15</sup>.

3. Pela vertente da *sistemática do real*, Hegel supera o paradigma consciência pelo paradigma espírito no âmbito da *filosofia do espírito subjetivo*. Isso implica a mudança da relação sujeito-objeto por um outro tipo de relação que desempenhe no sistema tardio, ou pelo menos a partir da *Grande Lógica*, o papel fundante que a mencionada relação sujeito-objeto desempenha na *ciência da experiência da consciência*.

Na exposição enciclopédica do sistema, para Hegel o eu não pode ser, sem mais, identificado com a autoconsciência, nem o espírito é a mesma coisa que a consciência. Uma tese fundamental da metafísica da subjetividade proposta por Hegel é que a manifestação<sup>16</sup> é uma determinidade essencial do espírito. Este se manifesta *desenvolvendo-se* como *fim a si mesmo*, i. é, tendo por pressuposição a natureza, e por fim a constituição da razão livre e da liberdade racional.

Ora, como o problema gira em torno da objetividade do conceito, a *Antropologia* (1ª parte da Filosofia do espírito subjetivo) enquanto “totalidade e concretude que ainda não é espírito”<sup>17</sup> é deixada de fora da presente reflexão. Importa, pois, considerar a *Fenomenologia* e a *psicologia*, que têm por objeto, respectivamente, a *consciência* e o *espírito*. Nesse sentido, é de capital importância explicitar a diferença entre consciência e espírito, para então tentar compreender a metafísica hegeliana do espírito. O lugar privilegiado para essa tarefa é a *psicologia*, que se caracteriza pela seguinte configuração tricotômica. No *espírito teórico*, o espírito se manifesta na sua estrutura de verdade como *razão*: a verdade se manifesta na forma da universalidade e da objetividade. No *espírito prático*, ele se manifesta na sua estrutura de bondade como *liberdade*: o bem se manifesta na forma de *fim-em-si*. No *espírito livre* tem lugar a síntese de manifestação e retorno a si na circularidade do cumprimento objetivo da liberdade do saber do espírito.

Refazendo os passos teóricos implicados nesses conceito de espírito, vemos que na *Enciclopédia de 1830*, Hegel critica Kant e Fichte por terem concebido o espírito como consciência<sup>18</sup>, usan-

14. Ver a respeito BRITO, E., *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris 1991, p. 81.

15. Cf. PUNTEL, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Freiburg 1969, pp. 175-302.

16. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), hrsg. v. F. NICOLIN u. O. PÖGGELER, Hamburg<sup>7</sup> 1975, § 381, § 383, § 384, § 387, § 442. Esta obra será citada sob a sigla *Enz.* Sobre a psicologia filosófica de Hegel ver AA.VV., “Hegels philosophische Psychologie”, hrsg. v. D. HENRICH, Bonn 1979, *Hegel-Studien Beiheft* 19.

17. *Enz.*, § 388.

18. *Enz.*, § 415.

do determinações que seriam mais apropriadas para uma obra como a *Fenomenologia do Espírito*. Mais concretamente, para Hegel a filosofia de Kant subentende um conceito de consciência que, na sua linguagem dialética, acha o seu equivalente na passagem da certeza sensível para o entendimento. Na leitura hegeliana de Kant, as apercepções constituem experiências: a consciência parte das certezas sensíveis das apercepções individuais, que devem tornar-se, segundo categorias determinadas, uma *posicionalidade* (*Gesetztheit*) universal e necessária.

4. Na exposição fenomenológica da subjetividade, o espírito é compreendido como *fenômeno* (*Erscheinung*)<sup>19</sup>, ou seja como *consciência*: subjetiva reflexão-em-si do eu contra seu objeto. Isso significa que o sujeito refere-se a um mundo que lhe é externo, e neste é reflexo em si. Por sua vez, a autoconsciência, enquanto verdade da consciência, é determinada como impulso de pôr a identidade entre a totalidade do objeto e a abstrata e unilateral identidade do espírito consigo.

No contexto de tal doutrina fenomenológica “a meta do espírito como consciência é a de (...) elevar a certeza de si mesmo à Verdade”<sup>20</sup>. A *experiência*<sup>21</sup> é o conceito superior que articula a relação *sujeito-objeto*, enquanto esta é a abertura do eu à exterioridade que lhe está contraposta. Para Hegel, a consciência é referência negativa, justamente, enquanto consciência *de* algo, e o objeto sensível é o seu conteúdo. O resultado da experiência que se efetua na relação *sujeito-objeto* é duplo: 1) a consciência sabe o objeto como seu; 2) a consciência se sabe a si mesma no seu saber o objeto.

Num plano superior da experiência, o *reconhecimento* aparece como momento central da estrutura da autoconsciência, que inicia com esta constatação: “Na existência, toda consciência de um objeto é autoconsciência”<sup>22</sup>.

A autoconsciência é a referência negativa, e a consciência é o seu conteúdo. No nível da consciência como tal, há uma tensão dialética entre as coisas individuais e sensíveis, por um lado, e a necessidade e a universalidade do saber constituído mediante a experiência, por outro. No nível da autoconsciência, esta tensão existe quanto à identificação entre consciência e autoconsciência. O interrogativo que se põe é o seguinte: de que maneira a certeza de si autoconsciente, perante o seu objeto, que é a consciência enquanto referência negativa, suprassume a objetividade dada, que ela mesma se tornou para si?

A experiência fundamental efetuada na dialética do reconhecimento<sup>23</sup> é a de que uma autoconsciência é para uma autocons-

19. *Enz.*, § 413.

20. *Enz.*, § 416.

21. Cf. AQUINO, M. F. de, “Experiência e Sentido (I)”, *Síntese Nova Fase*, v. 16, nº 47 (1989): 29-50, aqui 42-50.

22. *Enz.*, § 424.

23. Sobre a estrutura dialética do conceito de reconhecimento na *Fenomenologia* de 1807 ver LABARRIÈRE, P.-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1979, pp. 150-194.

ciência, assim como um outro é para um outro. As dialéticas vida-morte, vida-liberdade, senhorio-servidão vão conduzir o processo dialético rumo à objetividade efetiva do reconhecimento intersubjetivo: a autoconsciência se sabe a si, reconhecida no outro, livre; e sabe o outro, reconhecido nela, livre. A autoconsciência, portanto, se sabe a si na sua objetividade como subjetividade idêntica consigo e, por isso mesmo, universal.

A unidade de consciência e autoconsciência gera a unidade da *razão fenomenológica*, que tem a pretensão de reivindicar universalidade e necessidade para o seu saber, reivindicando, pois validade objetiva. A razão, universalizada e tornada necessária na exposição do espírito enquanto fenômeno (*Darstellung des erscheinenden Geistes*), vai mostrar: 1) o significado do objeto, que na consciência como tal é dado, agora também é universal e abraça o eu; 2) este significado enquanto *posto*, co-significa o puro eu da forma, que ultrapassa o objeto e o inclui em si. A partir da sua unidade, que significa a sua objetividade, a razão fenomenológica<sup>24</sup> constitui uma imediatidade que é, precisamente, o ponto de partida da psicologia. Pode-se acrescentar que, se, por um lado, na fenomenologia a finitude da consciência consistia em ter um objeto contraposto<sup>25</sup>, por outro lado, na psicologia a finitude do espírito consistirá em ter “no seu saber não mais um objeto, mas uma determinidade”<sup>26</sup>.

5. Como já se viu, na metafísica hegeliana, o espírito subjetivo resulta ser a unidade de *espírito teórico* e *espírito prático* como *espírito livre*. Em cada um desses níveis, o espírito é um fazer que realiza o conceito enquanto liberdade. Ora, se por um lado o saber que caracterizava a relação *sujeito-objeto*, i. é, o saber fenomenológico, era constituído por uma imediatidade exterior, agora o saber que caracteriza o espírito já tem por conteúdo a objetividade fenomenológica.

Na perspectiva de Hegel, a atividade do espírito subjetivo, enquanto espírito teórico, consiste em efetuar o desenvolvimento da conceptualidade fenomenológica numa outra imediatidade mediante a sua suprassunção e retorno a si na outra. Com outras palavras, na *psicologia* o ser-aí dado já suprassumiu a exterioridade que caracterizava a relação *sujeito-objeto*. O programa inicial do espírito teórico é, portanto, *libertar*<sup>27</sup> o saber de si das formas da pressuposição dada, tornando subjetiva a determinidade. Isso significa que o fazer do espírito teórico é o *conhecer*<sup>28</sup>: pôr a pressuposição como sua. Como se pode constatar, a leitura hegeliana de Kant, enquanto tece uma crítica ao modelo ou paradigma *consciência*, atribui à subjetividade uma função *libertadora* das formas finitas do entendimento, uma vez que, ao suprassumir a

24. Enz., § 438.

25. Enz., § 441.

26. Enz., § 441.

27. Enz., § 443. O caminho do espírito, como o diz Hegel, passa pelo momento da libertação. Um processo de libertação que não se enraíza no espírito, acaba perdendo o solo da própria liberdade.

28. Enz., § 445 N.

exterioridade própria da contraposição sujeito-objeto, que exprime a conceptualidade consciencial, a subjetividade põe a pressuposição na imanência do espírito, que se protende ao seu completamento como espírito absoluto.

O espírito teórico realiza-se em três momentos, o primeiro dos quais é a *intuição*, que por sua vez é formada pela unidade de *sentimento*<sup>29</sup> e *atenção-memória*. O sentimento põe o dado fenomenológico na imanência do espírito constituindo uma nova imediatidade espiritual como “abstrato ser outro de si mesma”<sup>30</sup>. Contudo, a forma de pôr esta imediatidade como *outra de si* ainda está ligada à consciência. Com efeito, o espaço e o tempo são formas da intuição sensível, como reza a filosofia kantiana. Ora, no plano da consciência, a expressão maior da sua objetividade, i. é, da sua necessidade e universalidade, é a relação do reconhecimento, em que a autoconsciência se sabe a si na sua objetividade como idêntica consigo. No espírito teórico, mediante o ato de posição próprio da atenção, plasma-se uma conceptualidade própria do espírito: a *auto-referência negativa*. Hegel o afirma expressamente: “Para a consciência, a matéria é somente objeto da mesma, um outro relativo; mas a matéria recebe do espírito a determinação racional de ser o outro de si mesma”<sup>31</sup>.

O segundo momento da realização do espírito teórico é a *representação*. Essa é uma relação intelectual da inteligência consigo, na qual dois termos se acham unidos: a universalidade e o ser posto pela inteligência. A partir da representação, a forma de pôr a imediatidade enquanto abstrato ser outro de si mesma é o *recordar*. A *Erinnerung* é a imagem em que o conteúdo da intuição é recebido na universalidade do eu em geral<sup>32</sup>. Nela a subjetividade já superou as formas da intuição sensível, o espaço e o tempo, que ainda ligavam o espírito à consciência.

Neste ponto a teoria hegeliana da subjetividade chega a um momento muito importante, ocasião pela qual a inteligência sintetiza uma imagem interna com uma existência recordada. A representação torna-se *imaginação reprodutora*: a imagem sai da própria interioridade do eu. Para Hegel, na imaginação é posta uma unidade entre o conteúdo interno e a matéria, e nesta unidade a inteligência retorna à relação consigo como imediatidade em-si. Refazendo o processo dialético do cumprimento efetivo do espírito subjetivo, vemos que a imediatidade que a fenomenologia transmite à psicologia, que foi acolhida na intuição pelo sentimento, e que foi posta pela atenção-memória como abstrato ser outro de si mesma, agora eleva-se a uma nova imediatidade, própria da representação, melhor, da imaginação.

29. Cf. PEPPERZAK, A., “Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse”, in AA.VV. *Hegels philosophische Psychologie*, 159-181.

30. Enz., § 448.

31. Enz., § 448. Ver também § 247 e § 254.

32. Enz., § 452.

33. Cf. Enz., § 455 N: "Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des *Seins* und der *Allgemeinheit* die in Bewusstsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das *Gefundene* durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das *Eigne*, Innere durch die des aber von ihr gesetzten *Seins*".

34. Enz., § 457.

35. Enz., § 458. Ver a afirmação de Hegel: "im Geistigen, insofern in ihm das Analogon eines solchen Verhältnisses stattfindet, ist das Zeichen überhaupt, und näher die Sprache dafür anzusehen", in WL II 379. Cf. WL I 10. Cf. DERRIDA, J., "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", in J. D'HONDT, *Hegel et la pensée moderne*, Paris 1970, pp. 27-83. Para uma introdução filológica à palavra *semeion* e ao seu uso geométrico ver FEDERSPIEL, M., "Sur l'origine du mot *semeion* en géométrie", *Revue des études grecques* CV ns. 502-503 (1992): 385-405. Ver igualmente BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1989.

36. Enz., § 457 N.

37. Ver DÜSING, K., "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", in D. HENRICH, *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn 1979, pp. 201-214.

38. Enz., § 462.

39. Enz., § 462.

Nessa imediatidade caracterizada pela *relação consigo*<sup>33</sup>, a inteligência é essa imediatidade em-si, cuja tarefa é a de se fazer a si mesma ser: coisa<sup>34</sup>.

5.1. Alcançado o patamar de uma imediatidade que se relaciona consigo, a inteligência desborda da sua interioridade, vindo a exteriorizar-se como *sinal*<sup>35</sup>. Portanto, para Hegel o lugar sistematicamente adequado da *semiótica* não é o *Organon*, i. é, o *De Interpretatione*, nem uma *teoria geral da experiência*, ligada à função constituinte da *consciência*, mas é o *espírito* subjetivo, naquele ponto em que a fantasia tornou-se subjetividade concreta "na qual a relação consigo é determinada como ser e como universalidade"<sup>36</sup>. O sinal está arraigado numa imediatidade posta pela inteligência sob a forma de *memoração* (*Erinnerung*). À diferença do símbolo, cuja determinidade exprime uma maior adequação entre conceito e conteúdo, o sinal caracteriza-se por uma relativa ambigüidade existente entre o conteúdo subjetivo e a coisa significada, uma vez que ao significar algo a inteligência goza de maior liberdade. A teoria hegeliana do *significado* (*Bedeutung*) e do *sinal* (*Zeichen*), portanto, é parte integrante da arquitetura da subjetividade<sup>37</sup>.

Além de, formalmente, estar posto na *memoração*, pela inteligência, o sinal enquanto figura mais verdadeira da intuição conserva uma forma própria da intuição sensível: ele é uma *existência no tempo*, ao mesmo tempo em que é um *ser-posto* pela inteligência. A subjetividade que se relaciona consigo se exterioriza mediante o sinal. Para Hegel, a primeira exteriorização que manifesta a interioridade é o *tom*, cuja articulação mais ampla é o *discurso*, que na forma de sistema é a *linguagem*. O tom, o discurso e a linguagem dão a tudo aquilo que passou pela sensação, intuição e representação uma segunda existência.

O terceiro nível da representação é a *memória*, que também se acha referida à atividade do recordar. Para Hegel, a memória é resultado da conexão do *nome*, enquanto síntese de inteligência e significado, com a *intuição*. Através da *memoração*, a memória apropria-se do sinal universalizando-se de tal maneira que nele, sinal, o nome e o significado, através da memória, são unidos de maneira objetiva. Através da ação própria da *memoração*, o nome, que inicialmente era uma intuição, passa a ser uma representação. Usando as palavras de Hegel, "o nome é a coisa como existe e tem validade no domínio da representação"<sup>38</sup>. Na memória tem lugar uma circularidade, pois ela "reconhece no nome a coisa, e com a coisa o nome, sem intuição e imagem"<sup>39</sup>. Esta circularidade resume a atividade da subjetividade que se faz sinal: "O nome, como *existência* do conteúdo na inteligência

é exterioridade da inteligência a si mesma; e a rememoração do nome, como da intuição produzida por ela, é igualmente a exteriorização na qual ela se põe dentro de si mesma<sup>40</sup>.

40. Enz., § 462.

Os nomes estão unidos no significado (*Bedeutung*), e a conexão destes com o ser, enquanto nome, é uma síntese. A inteligência nesta sua exterioridade (*Äusserlichkeit*) não só é retornada em si mesma, mas ela é o universal. A subjetividade enquanto recordar-se em si das representações é a mais elevada exteriorização; nela a inteligência se põe como o ser. Com outras palavras, é uma subjetividade de todo abstrata.

Dito de outro modo, a subjetividade está na busca da sua validade objetiva, i. é, ela busca uma alteridade para que a inteligência representadora, enquanto significado do nome, seja a coisa: a objetividade verdadeira. Portanto, a inteligência é posta como ativa para-si, cuja identidade é ser razão em-si.

5.2. O terceiro momento da auto-realização do espírito teórico é o pensamento, cuja atividade específica é uma característica daquela subjetividade que já reivindica a mesma pretensão de validade própria da objetividade. No pensamento estão presentes o universal abstrato, i. é, imediato, e o universal verdadeiro que “é a unidade de si mesmo que inclui o seu outro, o ser”<sup>41</sup>. O pensamento, enquanto produto da inteligência que conhece para-si, em-si mesma, é a coisa (*Sache*). À diferença da coisa imaginada, a coisa no pensamento é a identidade de subjetividade e objetividade. Na perspectiva da filosofia do espírito subjetivo, o pensamento enquanto unidade originária de conceito e realidade, ou de subjetividade e objetividade desempenha a mesma função que o entendimento desempenha na filosofia da consciência, mas com um valor ontológico.

41. Enz., § 465.

Hegel, à luz da sua concepção de espírito que já se elevou ao pensamento, propõe uma *nova doutrina do entendimento*. Rigorosamente falando, para Hegel o entendimento elabora o conteúdo dado ao pensamento, rememorando as representações na forma de categorias. Nesse contexto, ele esboça a proposta duma teoria do juízo que não contraponha mais a universalidade ao ser, e finalmente, afirma: “A inteligência conhece enquanto pensante”<sup>42</sup>.

42. Enz., § 467.

Num primeiro momento, a atividade cognoscente está ligada à *conceptualização categorial*: o entendimento esclarece o singular a partir das suas universalidades. Num segundo momento, este singular é elevado ao *universal no juízo*, no qual o “conteúdo aparece como dado”. Finalmente, no *silogismo* a inteligência reconhece a necessidade ao determinar por si o conteúdo.

Na sua face teórica, o espírito se manifesta como inteligência que se opõe a si mesma como ativa para si. A identidade da inteligência, enquanto unidade de si mesma que inclui o seu outro, é a *razão*, a quem compete, reivindicar, em última análise, pretensão de validade objetiva e rigorosa universalidade. Isso é levado a seu cumprimento quando a inteligência *pensa* a necessidade: "Para a inteligência o conteúdo é determinado mediante a inteligência"<sup>43</sup>. Com outras palavras, a inteligência que se sabe (= *sich wissende*), determina o pensamento como livre. A inteligência cumpre a circularidade própria do seu saber-se a si mesma, auto-determinando-se como espírito prático: *querer*<sup>44</sup>.

6. O espírito enquanto *atividade* cognoscitiva veio a realizar-se como inteligência: conhecimento pensante. As palavras de Hegel a esse respeito são claras: "Ela (a inteligência) sabe que o que é pensado, é; e o que é, somente é, enquanto é pensamento"<sup>45</sup>. O espírito já alcançou, portanto, tal unidade dialética entre a subjetividade e a objetividade que lhe permite manifestar-se como *espírito prático*. Esse, "que se dá o conteúdo por si mesmo"<sup>46</sup>, e que "se sabe a si como o que por si delibera em si e se preenche consigo"<sup>47</sup>, é uma nova forma de atividade auto-realizadora do espírito. Com poucas palavras, é o espírito enquanto *querer*.

A passagem dialética do espírito teórico para o espírito prático é marcada pelas vicissitudes especulativas, que acompanham o problema da relação entre *teoria* e *práxis* no pensamento filosófico ocidental<sup>48</sup>. Em primeiro lugar, constata-se que a idéia do espírito, já tendo alcançado enquanto *saber* a universalidade do conceito, i. é, precisamente enquanto ser-para-si que logrou efetuar o seu preenchimento, busca entrar na *realidade*. A idéia do espírito, portanto, vai se realizando nessa busca da unidade entre saber e realidade. Mas para tanto é mister que a realidade também se desenvolva dialeticamente. Isso implica uma nova maneira do espírito estar *junto de si*. O *querer* é uma forma de o espírito manifestar-se como realidade que se dá a si o seu conteúdo, i. é, manifestando-se como espírito livre.

Em segundo lugar, já se anuncia a manifestação do espírito sob a forma de *espírito objetivo*, para onde vai correr e desembocar a *ênérgeia* do espírito subjetivo marcada pela finitude. Ora, a *ênérgeia* do espírito prático é finita porque ainda não tem como seu conteúdo a razão plenamente desenvolvida, aquela que cumpre a unidade de espírito subjetivo e espírito objetivo. Essa unidade Hegel pretende alcançá-la na *eticidade*. Por agora, no espírito prático, é posta pelo *querer* a unidade da liberdade com a determinidade. Ou melhor, a *liberdade é posta* como determinidade, conteúdo e meta do *espírito* tendo como pólo coextensivo a própria *existência* do espírito.

43. Enz., § 468.

44. Ver QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris 1972, 173-214. Ver a introdução à Filosofia do Direito: HEGEL, G. W. F., "Vorlesungen über Rechtsphilosophie", hrsg. v. K.-H. ILTING, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, vol. 2, §§ 10-24, pp. 132-158.

45. Enz., § 465.

46. Enz., § 469.

47. Enz., § 469.

48. Cf. LIMA VAZ, H. C., *Es-critos de Filosofia II*, São Paulo, 1993<sup>2</sup>, pp. 80-134.

Finalmente, acompanhando o processo de determinação do espírito, constata-se também que o espírito teórico culminou a sua efetivação como uma imediatidade que, enquanto pensamento, alcançou a interioridade do conceito. E é esta imediatidade que correlaciona o *ón* do espírito ao seu *deón*, no caso concreto, que põe ao querer ainda formal um duplo *dever-ser*. O primeiro se resume no contraste entre a determinidade posta pelo querer e a existência do querer, repropoendo o contraste entre o *pôr* e o *pressupor*, que de maneira geral perpassa o método dialético<sup>49</sup>; o segundo contraste, ainda restrito ao plano do para nós, parte do fato que o querer imediato, ou seja, a primeira autodeterminação, justamente nesta sua imediatidade, não goza da universalidade alcançada pelo pensamento. Mais precisamente, é a universalidade do pensamento que se põe como segundo *dever-ser* ao querer.

A imediatidade que caracteriza o querer imediato, i. é, aquele querer cuja subjetividade é idêntica à razão ainda não plenamente desenvolvida, é o *sentimento prático*. Nele o espírito prático tem a sua autodeterminação de maneira ainda imediata. O conteúdo do sentimento prático é idêntico ao da razão, porém de uma maneira *individual*. A individualidade do querer imediato tanto pode determinar-se mediante algumas particularidades, p. ex., a carência, a opinião, como pode estar *adequada à razão*. Em se tratando do sentimento prático, Hegel não perde de vista a universalidade e a necessidade que foi constituída pela inteligência como pressuposição sua, por ela posta ao querer. Com outras palavras, Hegel tem em mente a objetividade e a verdade do *sentimento prático bom*<sup>50</sup>. Quer parecer que nessa concepção do querer, ele se situe no campo conceptual aberto pela *ontologia platônica do Bem*, que a seu tempo abrigou o conceito aristotélico de *areté*, cujo dinamismo imanente próprio do agente que opera sob a regência da razão, ou visa à perfeição da obra, e é *poiesis*, ou visa à perfeição do agente, e então é *práxis*. É esse espaço ontológico-ético<sup>51</sup> que agora, com Hegel, passa a abrigar a tradição moderna da subjetividade entendida como autoconsciência. É à luz desse encontro entre ontologia do Bem e princípio moderno da autoconsciência que Hegel assume a tarefa de mostrar a *enérgeia* do espírito, i. é, a auto-realização da racionalidade não só como pensada, mas igualmente como livre. O racional realizado é aquele que manifesta em si a necessidade e a universalidade da verdade e do bem objetivos em-si e para-si.

Olhando sob essa perspectiva, compreende-se por que Hegel afirma que o sentimento prático implica o *dever-ser*, i. é, implica a adequação à razão. Ou melhor, para Hegel, a individualidade

49. Sobre o método dialético ver KIMMERLE, H., *Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33 (1979): 184-209.

50. Cf. *Enz.*, § 471 A.

51. Cf. LIMA VAZ, H. C., *op. cit.*, p. 109.

própria do sentimento prático é válida se adequada à razão. Contudo, inicialmente falta a ambas as formas da imediatidade do sentimento prático a sua determinação objetiva e, portanto, este sentimento termina por ser subjetivo, determinando-se como agradável/desagradável.

A adequação à razão, por parte da determinidade existente, com relação à carência, ainda é imediata. Ela é uma pressuposição. Ora, o querer só vai se satisfazer, i. é, existir para si, quando ele mesmo puser a adequação entre a sua determinação interna e a sua existência. É nesse sentido que ele é *impulso*, que pode efetivar-se como *inclinação* ou *paixão*. Apesar de ambas já gozarem da natureza racional do espírito, o querer que lhes está subjacente ainda é subjetivo. Por isso, para Hegel, a inclinação e a paixão são regidas por uma necessidade não-livre ou seja, não são regidas pela *enérgeia* do espírito.

Continuando a expor o sujeito como atividade de auto-realização, Hegel orienta o dinamismo dessa *enérgeia* para a satisfação dos impulsos, agora sob a égide de uma racionalidade que se caracteriza, por um lado, pela universalidade do saber e, por outro, pela subjetividade do querer. Nesse sentido, o fim ainda é subjetivo buscando traduzir-se na *objetividade* própria da ação pela qual o sujeito se une consigo mesmo. Permanece, porém, uma diferença entre a *coisa* (= *Sache*), i. é, o conteúdo do impulso, e a *atividade* do espírito, e é precisamente por isso que a coisa que surge na sua individualidade subjetiva é o *interesse*.

Como se pode constatar, na concepção hegeliana de espírito subjetivo, o entrelaçamento do conceito aristotélico de *enérgeia* com a concepção moderna de subjetividade como *auto-referência* vem a se enriquecer com o conceito aristotélico de *práxis*. É à luz desse encontro que se lê esta afirmação: "Uma ação é um fim do sujeito e da mesma maneira é a sua atividade que executa este fim"<sup>52</sup>. Mais concretamente, este entrelaçamento acontece na mediação do conceito de *interesse*, que acaba por unir a *enérgeia* com o fim. Afinal, tendências, carências, interesses vão mediando o processo de decantamento que transforma o querer subjetivo em querer objetivo, universal, i. é, vão mediando a reorientação do querer do plano da satisfação contingente para o plano da satisfação ilimitada, proporcionada pela *felicidade*. Para que isso ocorra, é mister supressumir o querer subjetivo, elevando-o a *querer reflectente*. O impulso capaz de cumprir essa suprassunção não é mais imediato, mas já pôs a sua particularidade, com a qual, em última análise, o querer vai se unir. Com outras palavras, o querer *reflectente* se exerce escolhendo entre as inclinações. Ele é *arbitrio*.

52. Enz., § 475 N.

Para Hegel, o arbítrio já é uma determinação do querer que se tornou reflexo, enquanto negatividade da sua imediata autodeterminação. Porém, uma vez que o conteúdo do querer ainda é dado pelos impulsos e inclinações, o próprio querer permanece subjetivo. Com outras palavras, o querer busca, tende, a uma satisfação universal por ele posta como fim, pondo os impulsos particulares como o negativo. Aos impulsos postos como o negativo é confiada a *decisão*.

No plano da felicidade, que tanto se dá, como não se dá um fim, é que se acha “a determinidade universal do querer em si mesmo, i. é, o seu autodeterminar-se, a liberdade”<sup>53</sup>. No arbítrio a subjetividade é, ao mesmo tempo, pura e concreta “porque tem por seu conteúdo e fim somente aquela determinidade infinita, a liberdade mesma. Nesta verdade da sua determinação, em que conceito e objeto são idênticos o querer é querer realmente livre”<sup>54</sup>.

53. *Enz.*, § 480.

54. *Enz.*, § 480.

7. No momento em que o espírito subjetivo alcança o seu cumprimento como espírito livre, importa voltar às palavras que Hegel escreve na *Introdução à filosofia do espírito*. “O desenvolvimento do espírito é: que ele I. é na forma da relação consigo mesmo; dentro dele a totalidade ideal da idéia lhe veio a ser, i. é, aquilo que é o seu conceito, torna-se para ele, e o seu ser está justamente, no ser junto de si, i. é, no ser livre, — *espírito subjetivo*”<sup>55</sup>. Portanto, o espírito subjetivo é o espírito que se desenvolve na sua idealidade, ou seja, “é o espírito enquanto cognoscitivo”<sup>56</sup>. Portanto a liberdade entendida como *Bei-sich-sein*, no sentido de identidade consigo, é uma determinação do sujeito enquanto cognoscitivo. A unidade de espírito teórico e prático acontece sob a égide da inteligência tornada livre.

55. *Enz.*, § 385.

56. *Enz.*, § 387.

8. Revisitar Hegel é apreender a arquitetônica da subjetividade, expondo-a como princípio do filosofar em geral. A exposição lógica e real-sistemática, desenvolvida até agora, permite afirmar a polissemia do conceito de subjetividade nos escritos hegelianos, aqui tomados em consideração. Ou seja, tanto na *Ciência da Lógica*, como na *Filosofia do espírito subjetivo*, Hegel emprega os termos “subjetividade” e “subjetivo” em diferentes sentidos.

Num primeiro uso, “subjetividade” significa o singular que não contém em si a universalidade, co-significando, pois, o acidental. Num segundo uso, “subjetividade” e “subjetivo” significam a reflexão exterior, o entendimento unilateral e fixista, em que as filosofias de Kant e Fichte deixaram-se encerrar. A estas significações, ainda exteriores quanto ao seu mérito, contrapõe-se uma

dupla significação dialética do conceito de subjetividade, que caracteriza a sistemática hegeliana. Num primeiro sentido propriamente especulativo, para Hegel "subjetividade" significa o Eu, o puro pensamento ou o conceito que se pensa como conceito. Contudo, este sentido ainda é unilateral porque se contrapõe à *objetividade*. O conceito propriamente dialético-especulativo de subjetividade em Hegel cumpre-se, finalmente, como *subjetividade absoluta*, significando a Idéia que pensa, estando numa identidade originária com a objetividade: o Espírito, Deus. Mediante o conceito de subjetividade absoluta, Hegel cumpre o programa da metafísica da subjetividade de propor a estrutura da subjetividade como ontologia e metafísica.

Na exposição da estrutura lógica do conceito de subjetividade, Hegel dá um significado ontológico ao princípio de *pensar-se a si* (*Ich denke mich*). Esse significado ontológico da subjetividade, subjacente à *Ciência da Lógica*, começa a constituir-se logicamente quando 1) a imediatidade é, ao mesmo tempo, relação negativa consigo e movimento de retorno a si e é, 2) movimento de exteriorização de si como reflexão-em-si. Uma imediatidade assim caracterizada é a *realidade-substancialidade*. Nela começa a configurar-se a liberdade isenta de passividade que caracteriza o princípio da subjetividade absoluta: a liberdade de pensar-se-a-si. Com outras palavras, a imediatidade começa a pôr-se como *totalidade real*, cuja referência de exteriorização é a *manifestação*.

A estrutura lógica do conceito de subjetividade vai se encaminhar para a seguinte imediatidade, no caso a *objetividade*, passando pelas determinações lógicas denominadas *conceito*, *juízo*, *silogismo*. A função lógica do conceito é a de pôr a imediatidade: a sua simplicidade deve ser determinada a partir da sua diferença interna. Por sua vez, a função lógica do juízo é a de desenvolver as determinações lógicas umas nas outras, alcançando esta figura lógica: *SP é PS*. Finalmente, para Hegel, o silogismo, enquanto *racional*, escreve a função lógica de estruturar o *si mesmo* como unidade portadora de extremos opostos.

Cabe precisar um ponto. Ao mesmo tempo em que vai manifestando-se o conceito de subjetividade absoluta, correlativamente a esse, vai-se plasmando um novo significado de objetividade. Como conceito correlativo à subjetividade absoluta, a objetividade tem o significado do ser-em-si e para-si do conceito que elevou a mediação, posta no seu próprio determinar-se, à imediata referência a si mesmo. Precisamente, esta referência a si distingue a imediatidade objetividade da objetividade própria das categorias do entendimento. O acabamento paradigmático da auto-referência é a autodeterminação da idéia!

A objetividade vai constituir, mediante a determinação denominada *teleologia*, uma autodeterminação posta exteriormente, ou seja, uma totalidade objetiva que permanece autodeterminante e exterior ao sujeito. Contudo, na teleologia o universal como princípio de liberdade sabe a sua autodeterminação.

Passando pela *idéia da vida*, em que o sujeito põe-se como fim a si mesmo, a estrutura lógica do conceito de subjetividade absoluta vai desembocar no *conceito de espírito*. Segundo a tese aqui defendida, através do conceito de espírito Hegel dá um novo direcionamento à filosofia da subjetividade, propondo-o como paradigma filosófico meta-consciencial. O conceito lógico do espírito, como já se viu, cumpre-se na circularidade dialética que integra verdade e bem, ou seja, cumpre-se como unidade de teoria e práxis. Ora, até o momento lógico da *idéia do verdadeiro*, a objetividade veio determinando-se como contraposta à subjetividade. Esta finalmente, no conceito lógico de espírito, põe-se como intuito de ultrapassar as determinações finitas a ela impostas pelo entendimento na direção da totalidade absoluta. Este momento teórico da *idéia* ainda busca a sua *realização* como totalidade do conceito em si mesmo. Em última análise, busca a realização do sujeito na sua autodeterminação relativamente ao bem. Com outras palavras, o sujeito reivindica para-si a mesma objetividade que se determinara como contraposta à *idéia* teórica.

A subjetividade absoluta para Hegel é a unidade de *idéia* teórica e *idéia* prática porque nela a sua liberdade absoluta transpassa na verdade absoluta de si mesma. A autodeterminação da *idéia* absoluta, no elemento do puro pensar, tem a significação de que a diferença não é um ser outro de si. Portanto, a *idéia* absoluta é também a unidade de forma e conteúdo, uma vez que na sua realidade ela funde-se somente consigo mesma tendo por objeto no outro de si a sua própria objetividade.

Finalmente, o conceito lógico da subjetividade absoluta integra na mesma matriz conceptual a questão do *método* e a do *sistema*. O método absoluto repete o inteiro desenvolvimento lógico percorrido desde o início a partir duma imediatidade abstrata e vazia de conteúdo: a imediatidade dada. Ou seja, a universalidade reivindicada pelo método não é mais abstrata, pois carrega em si a totalidade concreta que resultou ser a *idéia*. O método, entendido como totalidade que se dá a forma de imediatidade mediada alarga-se às esferas dialeticamente opostas à logicidade (Natureza e Espírito), constituindo-se em sistema.

8.1 Enquanto a *lógica especulativa* expõe o princípio universal do pensamento como fundamento formal e de conteúdo para o

desenvolvimento das categorias e das relações do conceito a partir do conceito lógico de subjetividade, a *filosofia do espírito subjetivo* elabora a estrutura e a conexão interna das potências do sujeito real e existente. E aqui cabe precisar o desnível semântico que existe na correspondência entre lógica subjetiva e espírito subjetivo. Apesar de a subjetividade, na sua estruturação lógica, ir desenvolvendo-se mediante determinações lógicas que tem a objetividade fora de si, o significado que assim vai se constituindo aponta para a completude semântica da auto-referência que se sabe a si como o outro de si. Por sua vez, a subjetividade própria do espírito subjetivo não alcança esta completude, simplesmente pelo fato de ser subjetividade real e finita. Para traçar uma simetria semântica à subjetividade absoluta própria da Idéia absoluta caberia avançar até a filosofia do espírito absoluto. Na sua arquitetônica, com efeito, o Espírito absoluto é constituído tanto com determinações oriundas da psicologia (intuição-representação-pensamento), como com determinações que abrangem totalizações da sistemática do real (arte-religião-filosofia). Em ambas as configurações, o Espírito absoluto articula-se sob a égide do método das determinações lógicas: imediatidade-reflexão-retorno à imediatidade. É legítimo pensar numa correspondência entre as determinações referidas acima, sejam elas psicológicas, real-sistemáticas ou lógicas, e a filosofia da natureza, a filosofia do espírito e a lógica especulativa. Nesse sentido, portanto, de uma conceptualidade que se compreende como abrangência do círculo dos círculos, é possível falar de uma subjetividade absoluta na filosofia do espírito absoluto.

Na exposição da subjetividade real e finita, que tem lugar na filosofia do espírito subjetivo, está subentendido o conceito que se pensa como conceito e que é, portanto, de certo modo marcado pela contraposição à objetividade. Contudo, no momento em que o espírito teórico se auto-realiza como *pensamento*, emerge a concepção da subjetividade absoluta que vai se realizar plenamente como Espírito absoluto. Na arquitetônica do espírito subjetivo, o *pensamento* significa a unidade originária de subjetividade e objetividade, ou ainda de conceito e realidade. A subjetividade absoluta na sua antecipação de inteligência pensante vem proporcionar a estrutura conceptual real-sistemática para a transposição da concepção aristotélica da *práxis* dentro do paradigma filosófico do espírito, cuja *enérgeia* é a *própria auto-realização*. Essa transposição tem lugar quando a subjetividade, entendida como inteligência pensante, autofinaliza-se não só como *pensada*, mas, com igual vigor, como *livre*.

9. A Filosofia da linguagem proposta por Hegel na *Enciclopédia* de 1830 deve ser entendida a partir da sua teoria da subjetivida-

de. O conceito de subjetividade que lhe serve de fundamento já é de cunho dialético-especulativo: o conceito que se pensa. Contudo, ainda não chegou a superar as limitações próprias da contraposição à objetividade. Ou seja, arraigando a semiótica na imaginação reprodutora Hegel preenche a última condição para que a atividade da inteligência que conhece venha a constituir a inteligência como pensamento. Nesse sentido, o sinal constitui a última objetividade que, no processo de autoconstituição do espírito subjetivo ainda se contrapõe ao conceito que se pensa.

Na perspectiva adotada por Hegel, a linguagem é o termo do processo cognitivo que se desenrola através da *experiência da consciência* (nível fenomenológico), e da libertação do saber de qualquer pressuposição, i. é, da *absoluta subjetivização das determinações* (nível psicológico). A partir da linguagem, i. é, enquanto *pensamento*, ou inteligência pensante, o espírito subjetivo alcança uma antecipação daquela subjetividade sob cuja égide vai se manifestar o Espírito absoluto.

O quadro conceptual no qual Hegel teoriza a linguagem é o da relação intelectual da inteligência consigo, i. é, a *representação*. A imediatidade resultante da *Fenomenologia* foi *posta* pela *atenção* (momento da intuição), constituindo-se numa auto-referência negativa. Nesse sentido, i. é, da imediatidade que se põe como o outro de si mesma, o fundamento da linguagem na representação é ontológico. A forma que exprime o fundamento ontológico da linguagem na filosofia do espírito subjetivo é a *rememoração* (*Erinnerung*). A função especulativa do sinal, e por extensão da linguagem, na teoria hegeliana do espírito subjetivo é de fazer com que a imediatidade posta pela atenção perca o seu caráter abstrato e, pela atividade da imaginação reprodutora, saia da imanência do eu. A tese que resume o problema filosófico da relação dialética entre subjetividade e linguagem no pensamento de Hegel é a seguinte: a subjetividade que se relaciona consigo, exterioriza-se mediante o sinal.

Esta subjetividade, própria da representação, além de ser *imaginação reprodutora* também é *memória*. E é na memória, enquanto princípio de uma identidade histórica, que a linguagem alcança o seu cumprimento ontológico. Nela a inteligência põe-se como ativa para-si, sintetizando significado e coisa no ato da sua auto-positão.

Endereço do autor:  
Av. Cristiano Guimarães, 2127  
31720-300 — Belo Horizonte — MG