

## SUJEITO E SENTIDO: HEGEL, ARISTÓTELES, SAUSSURE & CHOMSKY

Paulo José Silva Valença (UFAL)

### 1. Hegel: o elogio da voz no advento do Espírito

Hegel caracteriza a linguagem como meio de a Idéia<sup>1</sup> auto-reapropriar-se de si, ao cabo de um movimento de auto-alienação levado a seu ponto supremo, qual seja, a Idéia na forma de Natureza, momento a partir do qual a Idéia se vai automanifestando como Sujeito ou Espírito, numa complexa marcha onde se tem por realidade absoluta a Idéia, de modo que, conforme Hegel, o sentido da história não é outro que não o da plenitude da Idéia como *Saber Absoluto*, compreendido como identidade entre a Idéia e o saber acerca dela mesma.

Nesse sentido, o *Saber Absoluto*, suprema forma de *autoconsciência*, caracteriza-se como a própria essência do mundo, não se devendo confundir a autoconsciência, tal como compreendida por Hegel, com a consciência kantiana, que se apercebe no eixo da síntese intuitiva e categorial, ou com o *intelecto* ou *coisa pensante*, em termos cartesianos<sup>2</sup>, porquanto essas concepções de *consciência*, segundo Hegel, apenas se aplicam a um dos estádios da Idéia, no qual ela se realiza na forma de razão ou intelecto individual, recebendo de Hegel a denominação de *espírito subjetivo*.

Segundo Hegel, com efeito, importa serem consideradas duas outras formas do Espírito: o *Espírito Objetivo* – identificado como o conjunto das “*instituições* fundamentais do mundo humano, isto é, o direito, a moralidade, a eticidade”<sup>3</sup> – e o *Espírito Absoluto* –

---

<sup>1</sup> Na filosofia hegeliana, a Idéia é afirmada não apenas como universal substância, mas também como sujeito, ou Espírito, inefenso, no caso, a interpretações de cunho sobrenaturalista.

<sup>2</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. 1973, p. 124-36.

<sup>3</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 1982, p. 336. O resumo de Abbagnano assenta no § 486 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel, mais precisamente na segunda seção da *Filosofia do Espírito*, ou seja, na parte onde se trata do espírito objetivo (cf. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*, 1995, vol. III, p. 278-336).

compreendendo o “mundo da arte, da religião e da filosofia”<sup>4</sup>. As três formas do Espírito, de acordo com Hegel, manifestam a Idéia, ou razão infinita, a qual significa, não um objeto ou representação do pensamento humano, mas “o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade”<sup>5</sup>.

A Idéia é tanto a origem quanto a culminação de tudo o que existe, e tudo o que existe não passa de processo de automanifestação da Idéia, a qual se auto-aliena na natureza (o “ser-outro da Idéia”, a sua exterioridade<sup>6</sup>), auto-retorna no advento do Espírito em suas três formas, para enfim se consumir em si e para si no que Hegel chama de *Espírito Absoluto*, no estágio em que a Idéia se auto-reconhece e toma, por fim, consciência de que tudo o que há lhe são elementos da própria automanifestação<sup>7</sup>.

No sistema filosófico hegeliano, a linguagem se inscreve no âmbito da forma subjetiva do espírito, constituindo-se como uma determinação do movimento de auto-aproximação da Idéia. Em sendo uma determinação situada na esfera da forma subjetiva, a linguagem precisa ser diferenciada de outras determinações da subjetividade, pois o espírito subjetivo é visto por Hegel sob o crivo da *Aufhebung*, ou seja, daquilo que Louis Althusser traduz como “ultrapassagem-conservando-o-ultrapassado-como-ultrapassado-interiorizado”<sup>8</sup>. Isso significa que, no movimento progressivo da automanifestação da Idéia, o espírito subjetivo passa por estádios ou formas, que vão de um nível imediato e não-consciente a um nível mediato e consciente, até o ultrapassamento da própria forma subjetiva e a manifestação do Espírito em sua forma objetiva. Tal como Hegel estabelece no § 387 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o Espírito Subjetivo fica configurado:

---

<sup>4</sup> ABBAGNANO, *op. cit.*, p. 336. Cf. HEGEL, *op. cit.*, p. 339-64.

<sup>5</sup> HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. 1995, vol. I, p. 348.

<sup>6</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>7</sup> Cf. a esse respeito, além do próprio Hegel: Abbagnano, *op. cit.*, p. 503; ALTHUSSER, Louis. Sobre a relação de Marx com Hegel. In: D'HONDT, Jacques et al. *Hegel e o pensamento moderno*. 1979, p. 135-6; DERRIDA, Jacques. O poço e a pirâmide: introdução à Semiologia de Hegel. In: D'HONDT, Jacques et al. *Op. cit.*, p. 44-5.

<sup>8</sup> ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 132.

A) *Em si* ou *imediatamente*. Assim ele é a *alma* ou o *espírito-da-natureza*: objeto da ANTROPOLOGIA.

B) *Para si* ou *mediatizado*, ainda enquanto reflexão idêntica sobre si e sobre o Outro: o espírito na *relação* ou particularização. É a consciência, o objeto da FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO.

C) *O espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si. É o objeto da PSICOLOGIA.<sup>9</sup>

A consciência, em Hegel, não vai de encontro ao que dela se possa compreender, em termos daquilo que em Kant se entende como *apercepção pura*<sup>10</sup>, nem se contrapõe ao que Husserl atribui como o que há de primordial na compreensão do sentido de consciência, a intencionalidade<sup>11</sup>. Kant e Husserl circunscrevem no âmbito da consciência a estruturação de uma polaridade. De uma forma geral, esses dois filósofos subscrevem a noção de que o sujeito transcendental só aparece como ponta de um eixo, cuja outra extremidade é o objeto. É no eixo, pois, da relação sujeito – objeto que o próprio sujeito pensa a si mesmo, não como um objeto, mas como algo que pensa um objeto. Este, por sua vez, não jaz em uma exterioridade relativamente ao sujeito, pois o objeto, para Kant, resulta da síntese das representações a ele dirigidas pelo sujeito transcendental; para Husserl, o objeto é algo implicado pelo próprio estatuto da intencionalidade do ato de consciência, ou seja, o ato no

<sup>9</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 37.

<sup>10</sup> Segundo Kant, há de distinguir-se a *apercepção pura da empírica*, pois, ao passo que esta acompanha cada uma das representações, aquela consiste em algo distinto da sensibilidade, não resulta da síntese de representações do sujeito transcendental, não pode ser representada, mas se instaura a si mesma como consciência reflexa e capaz de efetivar a síntese das representações. Assim, a *apercepção pura* “é aquela autoconsciência que, ao produzir a representação *eu penso*, que tem de poder acompanhar todas as outras, e que é una e idêntica em toda a consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra” (KANT, *Crítica da razão pura*, 1989, p. 131).

<sup>11</sup> A respeito, cf. BORDINI, Maria da Glória. *Fenomenologia e Teoria Literária*, 1990, p. 32-6, onde lemos a tradução de Bordini acerca das palavras de Lévinas, segundo as quais a consciência, para Husserl, consiste em “um domínio primeiro que torna possível e compreensível um ‘objeto’ e um ‘sujeito’ – termos já derivados”.

qual a subjetividade se inscreve conjuntamente com uma objetividade: em Husserl, o sujeito não precede, como consciência, o objeto<sup>12</sup>.

Hegel assume essa verdade da consciência comum a Kant e a Husserl, ao defini-la como “o espírito em relação”. Mas, enquanto estes visam o sujeito no campo de uma transcendentalidade, fazendo a subjetividade concernir ao âmbito da consciência, sem se proporem considerar algo além do eixo sujeito-objeto, Hegel coloca a consciência como estádio dentro da subjetividade, ou Espírito Subjetivo, que, como um todo, é elemento passageiro na marcha da automanifestação da Idéia a culminar na identidade do em si e do para si desta mesma Idéia. O que subsiste, para Hegel, na propriedade do “espírito em relação” está ainda vinculado a uma exterioridade – qual seja, a do objeto – não inteiramente suprassumida.

Ao prestarmos atenção ao terceiro estádio da subjetividade, como o formulara Hegel, observamos que a consciência, nesse momento, já se encontra ultrapassada, pelo menos na forma kantiano-husserliana de relação explicitada como polaridade entre sujeito e objeto. O terceiro estádio da subjetividade é, de acordo com Hegel, a determinação do sujeito como elemento em si e para si, ou seja, efetiva-se a superação do objeto como condição *sine qua non* da apercepção. Desse modo, O Espírito Subjetivo está, ele mesmo, pronto para ser superado como estádio puramente ideal, interior da Idéia, fazendo-se já anunciar o advento de outra forma, a do espírito “na forma da realidade como [na forma] de um mundo a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] espírito objetivo”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Em Husserl, por mais que seja acentuada a primordialidade da consciência, a ponto de esta preceder, tornando-os possíveis e compreensíveis um “objeto” e “um sujeito” (cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. 1978, p. 64), permanece extremamente encarecido o pólo sujeito da relação sujeito-objeto, dado que a consciência não está do lado de um mundo, do qual Husserl não nega a existência como anterior à consciência, mas do sujeito transcendental que garante a certeza de esse mundo existir com efeito, tal como o § 49 de *Ideas* deixa ver (cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas: general introduction to pure phenomenology*. 1976, p. 150-4).

<sup>13</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 29.

Para Hegel, nem o sujeito transcendental, com as implicações de uma objetividade sempre relativa a uma subjetividade, nem uma forma de sujeito em si e para si são o elemento final de uma cadeia, não se caracterizando a filosofia hegeliana como um avatar do subjetivismo antropológico. De acordo com o pensamento deste filósofo, se há um sujeito como origem e fim de tudo, esse sujeito é a Idéia, que, infensa a tudo se lhe venha opor, mesmo a título de objeto para ela, não se confunde com uma subjetividade pensante individual, nem com o sujeito epistêmico da ciência. Essas duas formas de subjetividade, nos cânones do pensamento hegeliano, não passariam de estádios ou manifestações superáveis da Idéia, podendo-nos servir, talvez, nesse sentido, um excerto de Louis Althusser, para explicar-nos a intenção hegeliana de estabelecer a Idéia como elemento último em si e para si de uma marcha, na qual o estádio do Espírito Subjetivo se mostra como passageiro:

Enuncia-se: a História é *um processo de alienação sofrido por um sujeito* e esse sujeito é o homem.

Ora, como muito bem o notou Jean Hyppolite, nada é mais estranho ao pensamento de Hegel do que esta concepção *antropológica* da História. Para Hegel, a História é um processo de alienação, mas este processo não tem o homem por sujeito. Na História hegeliana não se trata do Homem, mas essencialmente do Espírito, e se quisermos, a qualquer preço (o que em relação ao sujeito é aliás falso) um "sujeito" na História, é dos "povos" que será preciso falar, ou mais exatamente (e aqui nos aproximamos da verdade) é dos *momentos* do desenvolvimento da Idéia tornada Espírito. [...] a História não é a alienação do Homem, mas a alienação do Espírito, isto é, o último momento da alienação da Idéia.<sup>14</sup>

Em todo caso, Hegel assinala um lugar para a subjetividade na forma de Espírito Subjetivo, procurando caracterizá-la e estabelecer-lhe o limiar de superação: o estádio do espírito "*que se determina em si mesmo* enquanto sujeito para si. É o objeto da PSICOLOGIA". E, nesse estádio no qual a subjetividade se auto-afeta, em que ela se auto-envia ao campo da interioridade – aliás, em que ela funda esse campo –, estabelece-se, de acordo com Hegel, a excelência do *ouvir-se falar*. Para o Autor de *A Fenomenologia do Espírito*, o valor da palavra sonora decorre do fato de ela, malgrado ressoar na exterioridade, reportar-se quase que instantaneamente à interioridade do sujeito.

<sup>14</sup> ALTHUSSER, 1979, p. 133.

## 2. O empreendimento semiológico hegeliano: o primado do som, e o *signo* nos domínios da psicologia

A proposição hegeliana do “espírito determinando-se a si e em si mesmo como sujeito para si” concorda, efetivamente, com o que Hegel compreende como a atividade do *ouvir-se falar*, na qual o sujeito se auto-afeta por meio do elemento fono-subjetivo, para o qual não tenham de subsistir, para além da percepção sensível, quaisquer instâncias sensíveis como tais, dado que o som vocal, conforme o pensamento hegeliano, pode ser interiorizado pelo ouvido, órgão por excelência, de acordo ainda com Hegel, da idealidade que, em seu mais alto grau, não significa outra coisa, senão a *interioridade*, ou marca do espírito em seu estágio subjetivo.

Na *Estética*, Hegel estabelece uma hierarquização dos sentidos corporais, entre eles havendo destaque para a vista e o ouvido, como os únicos apropriados ao interesse teórico que deixa permanecer as coisas na sua liberdade<sup>15</sup>. Os demais sentidos – tato, paladar e olfato – são excluídos, do ponto de vista de poderem vir a desempenhar função cognitiva<sup>16</sup>, principalmente em se tratando da compreensão da obra de arte, cuja finalidade é “a educação para a verdade através da forma sensível”, conforme algumas palavras sintetizadoras de Nicola Abbagnano acerca do pensamento de Hegel sobre a arte<sup>17</sup>. Pelo fato de a *verdade*, para Hegel, ser a resposta da objetividade ao conceito, a *verdade* é a própria Idéia, que é, em seu *télos*, auto-identidade no seu auto-saber – ou seja, no seu conceito<sup>18</sup>. Portanto, para o pensamento hegeliano, o estetismo é absolutamente

<sup>15</sup> Para Hegel, a essência do espírito é a liberdade absoluta, que consiste não apenas em uma autonomia relativamente ao Outro, mas em uma vitória sobre este. A liberdade se efetiva como auto-identidade, não fazendo parte dela a diferenciação, a não ser como fase ou estado passageiro. A esse respeito, merece leitura o § 382 da *Enciclopédia*, com seu respectivo adendo (cf. HEGEL, 1995, vol. III, p. 23-4).

<sup>16</sup> HEGEL, *Estética*. 1993, p. 347.

<sup>17</sup> ABBAGNANO, 1982, p. 354.

<sup>18</sup> “A idéia é o verdadeiro *em si e para si*, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na idéia” (HEGEL, 1995, vol. I, p. 348).

condenável, por pretender fixar a finalidade da obra de arte na fruição, em si e para si, do objeto sensível: a obra artística, segundo Hegel, não pode usurpar o *para si* definitivo, que só cabe à Idéia. Tudo o que existe é manifestação da e para a Idéia, o que significa que tudo é passageiro na marcha teleológica que leva à autocontemplação da Idéia, como forma suprema de autoconsciência.

Em sendo, pois, a Idéia a origem e a finalidade de todo processo de manifestações, compreende-se que ela é, desde sempre, uma *presença*, da qual a auto-identidade, na forma superior de autoconsciência, não passa de auto-reapropriação definitiva. Desse modo, as manifestações anteriores à auto-reapropriação definitiva da Idéia constituem-se como o *diferir* da *presença* – *diferir* no seu duplo sentido de *adiar* e *diferenciar*, pois nenhuma dessas manifestações é idêntica à Idéia, ou melhor, não ainda, por conta de a identidade da Idéia sobrevir como auto-identidade, da qual toda e qualquer diferenciação se veja finalmente excluída pelo autoconhecimento da Idéia que reúne como indiferenciado de si aquilo que antes lhe parecia como diferenciado.

As manifestações da Idéia, enquanto diferenciações e adiamentos da *presença* – conquanto, como o parágrafo anterior deixara ver, não se devam tomar *diferenças* em sentido radical ou absoluto –, podem ser compreendidas sob o estatuto de *signos da Idéia*. Nesse caso, concordamos com a seguinte explanação da parte de Jacques Derrida:

O signo, diz-se correntemente, coloca-se em lugar da coisa mesma, da coisa presente, “coisa” equivalendo aqui tanto ao sentido como ao referente. O signo representa o presente na sua ausência. Faz as vezes dele. Quando não podemos tomar ou mostrar a coisa, digamos o presente, o ente-presente, quando o presente não se apresenta, então significamos, servimo-nos do subterfúgio de um signo. Significamos. O signo seria então a presença diferida. [...] o signo, diferindo a presença, só é pensável *a partir* da presença que ele difere e *em vista* da presença diferida de que intentamos reapropriar-nos.<sup>19</sup>

A caracterização das manifestações da Idéia como signos desta última se coaduna com a proposta hegeliana da atividade do Espírito como emancipação do estádio da natureza, ou ser-outro da

<sup>19</sup> DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*, 1991. A diferença, p. 40.

Idéia. Forma suprema da auto-alienação da Idéia, a Natureza vem sofrer uma forma de negação da parte do Espírito, quando este, arbitrariamente, põe o signo. Conforme Hegel estabelece, na *Enciclopédia da Propedêutica*,

A representação, tendo-se libertado da realidade presente exterior e tornada subjectiva, esta realidade e a representação interna são colocadas face a face, como duas coisas distintas. Uma realidade exterior torna-se signo quando é arbitrariamente associada a uma representação que não lhe corresponde e se distingue dela mesmo [sic] pelo seu conteúdo, de tal maneira que esta realidade deve ser a sua representação ou significação.<sup>20</sup>

A arbitrariedade requerida por Hegel para o signo tem relação necessária com a liberdade própria do Espírito que, ultrapassando o estágio inicial da alienação suprema da Idéia no seu ser-outro – a Natureza –, vai por fim recolher a lição de que esta liberdade mesma é da ordem da necessidade da Idéia. Assim, aquilo que se mostrava como arbitrário se revela por fim como necessário: a Natureza não é um reino à parte do espírito ou da Idéia, mas a Idéia, ainda que alienada de si mesma. A Natureza, pois, negação da autonomia da Idéia, não passa de autonegação da Idéia que, negando a Natureza, auto-affirma-se, suprasumindo a negação anterior.

Ao estabelecer a *associação arbitrária* como condição *sine qua non* do signo, Hegel se está reportando à ação do espírito subjetivo enquanto promotor da representação contraposta à intuição sensível. Isso significa que a *associação arbitrária* identifica o estágio da superação da Natureza, forma exterior da Idéia, ou seja, a Idéia, a partir de seu *ser-outro* (a Natureza), de sua máxima auto-externidade, começa a retornar a si mesma: a *associação arbitrária* manifesta um passo a mais na marcha teleológica, em direção à autoconsciência ou auto-inteligibilidade da Idéia. Devemos, pois, entender o auto-retorno da Idéia como um movimento de superação da Natureza, da exterioridade sensível, que não é totalmente suprimida, mas interiorizada pela ação do Espírito, que não recolhe de forma passiva os dados da intuição sensível, mas lhes perscruta o sentido, ordena-lhes a ocorrência, tenta apreender-lhes a razão de ser, a sua essência, aquilo

<sup>20</sup> Hegel *apud* DERRIDA, Jacques. O poço e a pirâmide: introdução à Semiologia de Hegel. In: D'HONDT, Jacques *et alii*. *Hegel e o pensamento moderno*. 1979, p. 68.



que os faz subsistir, ou mesmo existir, sendo que a manifestação desse sentido ou essência somente se consumará no advento do Espírito Absoluto, que é a Idéia em sua realidade autoconsciente.

A representação visual é uma forma de signo, através da qual os dados puros e imediatos da intuição sensível são organizados sob a instância do Espírito, que lhes impõe tanto a organização quanto lhes advinha a possibilidade de ocorrência e lhes capta a unidade em meio à diversidade em que e como ocorrem. Entretanto, esses dados, sob a forma de representação visual, não são suscetíveis de completa interiorização pelo Espírito, pois perduram além da percepção, mantendo-se como que resistentes ao recolhimento ideal, jazendo, de algum modo e apesar da atividade de interiorização característica do Espírito, na exterioridade.

Em se tratando da representação sonora, porém, o Espírito não somente age sobre o dado sensível, promovendo-lhe a intelecção, como é auto-afetado pela voz, que é automanifestação do abalo interior do corpo perante os dados da intuição sensível. Em outras palavras, o sujeito se ouve falar, e, nesse movimento, recolhe em si a intelecção do objeto e a própria auto-exteriorização pela voz. Nesse *ouvir-se falar*, termina apagando-se o elemento natural (o som), que mantém a voz participante da exterioridade radical da Idéia, da Idéia em seu *ser-outro* (a Natureza), auto-alienada. Com isso, a representação sonora subsiste completamente relevada na interioridade do sujeito. Ela, pois, mais do que qualquer outra forma de representação, realiza aquilo mesmo que faz da representação o que esta é, de acordo com Hegel:

A representação, enquanto intuição rememorada [erinnerte], é o meio termo entre o "achar-se-determinado" imediato da inteligência, e a inteligência em sua liberdade, o pensar. Para a inteligência a representação é o *seu*, ainda com subjetividade unilateral; enquanto esse "seu" ainda está condicionado pela imediatez, não é, nele mesmo, o *ser*. O caminho da inteligência nas representações consiste tanto em interiorizar a imediatez – em pôr-se *intuicionante em si mesma* – quanto em suprassumir a subjetividade da interioridade, e em extrusar-se dela [e] nela mesma e em *ser em si mesma* na exterioridade própria dela. Mas, enquanto o representar começa da intuição e de seu material *achado*, essa atividade está ainda afetada pela diferença, e suas produções ainda são nela *sínteses*, que só no pensar se tornam a imanência concreta do conceito.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 234-5.

Percebemos que Hegel assinala uma deficiência na representação, por conta dos laços que esta mantém com a exterioridade. Mesmo assim, não fica difícil entendermos que o signo sonoro se caracteriza como a forma mais perfeita de representação, a ponto de ele consumir o ideal do próprio signo em geral, pois, conforme esclarece Jacques Derrida acerca dos estatutos hegelianos do signo, este pode ser

compreendido segundo a estrutura e o movimento da *Aufhebung* pela qual o espírito, elevando-se acima da natureza na qual está submerso, suprimindo-a e retendo-a simultaneamente, sublimando-a em si mesmo, se realiza (s'accomplit) como liberdade interior e se apresenta assim a si mesmo, *como tal*.<sup>22</sup>

A determinação subjetiva do signo torna-o objeto da Psicologia, o que não significa o confinamento do signo no território de uma subjetividade individual afetada pelos fenômenos externos. Na realidade, a Psicologia como território no qual o signo encontra seus estatutos diz respeito, de acordo com o pensamento hegeliano, a uma ciência do “*espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si”<sup>23</sup>. Portanto, essa *Psicologia* ultrapassa o âmbito daquilo que Hegel chama de *Fenomenologia do Espírito*, que diz respeito ao espírito na forma de subjetividade determinada pelo vínculo transcendental – no sentido kantiano – com o objeto. A Psicologia, que se ocupa do “*espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si”, é, propriamente falando, uma *psicologia racional*.

A *psicologia racional*, cujos fundamentos remontam a Aristóteles, caracteriza-se por considerar que a alma não se identifica somente como a forma da consciência enquanto relativa ao objeto, ou seja, como a consciência conforme Kant a compreendera. De acordo com a psicologia racional, a alma possui não somente o atributo da consciência, mas também o da substancialidade, o da simplicidade, o da unidade e o da possibilidade de relações com o corpo. Em outras palavras, a alma é uma realidade em si, indivisível e distinta do corpo, do qual a tradição aristotélica a reconhece como inseparável.

Até Kant, essa concepção de *alma*, notadamente no que respeita ao aspecto da substancialidade, manteve-se quase que

---

<sup>22</sup> DERRIDA, 1979, p. 49.

<sup>23</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 37.

inalterada. De certo modo, podemos constatar que o conceito de *consciência* – como “totalidade ou mundo da experiência interna”<sup>24</sup> – vai aos poucos, de Descartes em diante, absorver o “conceito tradicional de alma”<sup>25</sup>, mas nem Descartes, nem Leibniz, nem Spinoza deixam de lado o aspecto de realidade em si da alma, reconhecendo-a como substância. Na verdade, será David Hume quem, no século XVIII, provocará um abalo na concepção tradicional da alma como substância ou realidade em si, com a sua proposta atomístico-psicológica, segundo a qual “a realidade substancial, seja a da alma, ou do eu, é uma construção fictícia, que parte das relações de semelhança e da causalidade das percepções entre si”<sup>26</sup>.

Por fim, a substancialidade da alma – como, aliás, qualquer substancialidade – virá a ser duramente criticada por Kant, para quem a noção de *substância* não passa de categoria do entendimento, não podendo significar, com isso, um atributo que subsista além das próprias operações do entendimento, ou seja, da faculdade dos conceitos<sup>27</sup>. Para Kant, as categorias do entendimento dizem respeito

---

<sup>24</sup> ABBAGNANO, 1982, p. 29.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Para Kant, o diverso sensível sofre a síntese das representações do entendimento – ou faculdade dos conceitos, capaz de efetivar o conhecimento –, através de doze categorias, correspondentes às formas lógicas dos juízos. Um objeto, sob o crivo da síntese categorial, define-se como aquilo em cujo conceito se unifica o múltiplo de uma intuição dada. Quanto aos juízos, lembremos que podem ser: 1) quanto à quantidade, ou seja, à extensão de sua validade: a) singulares, cuja formulação pode ser expressa como “este S (sujeito) é P (predicado)”; b) particulares, com a formulação “alguns S são P”; c) universais (“todos os S são P”); 2) quanto à qualidade: a) afirmativos (S é P); b) negativos (S não é P); c) indefinidos ou limitativos (S é um não-P); 3) quanto à relação entre as representações veiculadas: a) categóricos (S é P); b) hipotéticos (se S é P, não é Q); disjuntivos (S é ou P ou Q); 4) quanto à modalidade, isto é, seu valor cognitivo: a) problemáticos (S é talvez P); assertóricos (S é P); c) apodícticos (S é necessariamente P). O sistema das categorias kantianas corresponde simetricamente a essas classes de juízos: 1) quantidade: a) unidade, b) pluralidade, c) totalidade; 2) qualidade: a) realidade, b) negação, c) limitação; 3) relação: a) substância-acidente, b) causa-efeito, c) ação recíproca; 4) modalidade: a) possibilidade, b) existência, c) necessidade. A forma como Kant expõe suas categorias é rigorosamente

precisamente à relação sujeito-objeto, o que implica, entre outras coisas, a impossibilidade de acedermos a realidades em si, independentes do sistema da consciência, compreendida como uma determinação transcendental que torna possível a aprecepção do sujeito apenas como um dos pólos da relação cognitiva sujeito-objeto<sup>28</sup>. No tocante ao aspecto ou atributo da substancialidade da alma, Kant é categórico:

pode-se certamente admitir a proposição *A alma é uma substância*, se nos resignarmos a que este nosso conceito não leve mais além ou não possa ensinar nada das conclusões habituais da doutrina racional da alma, como, por exemplo, a duração constante da alma em todas as modificações e mesmo na morte do homem e que, portanto, designa apenas uma substância na idéia, mas não na realidade.<sup>29</sup>

Em Hegel, a alma passa a ser identificada como *espírito subjetivo*, ou seja, como automanifestação da Idéia no plano da interioridade. Em sendo uma forma de automanifestação da própria Idéia, a alma não pode prescindir do aspecto da substancialidade, sem que Hegel venha a separar, todavia, esse aspecto daquilo que podemos chamar de *referência à consciência*. Na realidade, segundo o filósofo alemão, a alma é já o elemento inaugural de um movimento de autoconsciência, entendida esta como a união do conceito e da objetividade. Tal movimento culmina justamente no advento da Idéia como espírito absoluto, como autoconsciência definitiva em si<sup>30</sup>.

Em retomando a noção tradicional de substancialidade da alma, Hegel pretende ir além dos limites que Kant impusera à Filosofia, ou seja, os limites que caracterizam qualquer afirmação acerca de realidades em si como extrapolações das categorias do

sistemática. O primeiro termo de cada uma das quatro classes em que as categorias se agrupam triadicamente exprime uma condição; o segundo, o condicionado; o terceiro, o conceito que resulta da união da condição e do condicionado. Assim, por exemplo, a unidade é a condição da pluralidade, e a pluralidade considerada como unidade é totalidade (KANT, *Crítica da razão pura*, 1989, p. 103-15).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 110-11.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>30</sup> “A idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. [...] a idéia é antes de tudo, somente a substância una, universal.” (HEGEL, 1995, vol. I, p. 348).

entendimento, como *paralogismos da razão*. Dessa forma, enquanto Kant estabelece que a substância não passa de categoria do entendimento, o que retira do pensamento o *status* de substância pensante, dá-se, com Hegel, que o pensamento – ou melhor, a razão – é substância, tem realidade em si.<sup>31</sup>

Para Kant, a consciência não se caracteriza como algo além da determinação sujeito-objeto, o que significa dizer que o sujeito apenas se percebe como relativo ao objeto, ou seja:

A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser conhecimento de si próprio, não obstante todas as categorias que constituem o pensamento de um *objeto em geral* pela ligação do diverso numa apercepção. Assim como para conhecer um objeto distinto de mim, além de pensar um objeto em geral (na categoria) ainda preciso de uma intuição para determinar esse conceito geral, assim também, para o conhecimento de mim próprio, além da consciência ou do facto de me pensar, careço ainda de uma intuição do diverso em mim, pela qual determine esse pensamento; e existo como uma inteligência simplesmente consciente da sua faculdade de síntese, mas que, em relação ao diverso que deverá ligar, estando submetida a uma condição restritiva que se chama o sentido interno, só pode tornar intuível essa ligação segundo relações de tempo completamente estranhas aos conceitos próprios do entendimento, segue-se daí que essa inteligência só pode conhecer-se tal como aparece a si mesma com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual nem ser dada pelo próprio entendimento) e não como se conheceria se a sua intuição fosse intelectual.<sup>31</sup>

Para Hegel, a consciência se caracteriza como uma das formas pelas quais a Idéia começa seu auto-retorno. Na realidade, a consciência, tal como Kant a define, sob a ótica da transcendentalidade, é o próprio espírito subjetivo “*para si ou mediatizado*, ainda enquanto reflexão idêntica sobre si e sobre o Outro: o espírito na relação ou particularização”. E, de acordo com o filósofo de Iena, a consciência não pode permanecer como a forma última do espírito, assim como não se pode tolerar que a Idéia admita a transcendentalidade da relação sujeito-objeto como insuperável:

---

<sup>31</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, 1989, p. 160.

A experiência que a consciência faz sobre si mesma não pode abranger nela, segundo seu conceito, nada menos que o sistema completo da consciência ou o reino total da verdade do espírito [...].

A consciência, ao abrir caminho rumo à sua verdadeira existência, vai atingir um ponto onde se despojará de sua aparência: a de estar presa a algo estranho, que é só para ela, e que é como um outro. Aqui a aparência se torna igual à essência, de modo que sua exposição coincide com esse ponto da ciência autêntica do espírito. E, finalmente, ao aprender sua verdadeira essência, a consciência mesma designará a natureza do próprio saber absoluto.<sup>32</sup>

Em se tratando da ultrapassagem do estágio da consciência como relativa ao eixo sujeito-objeto, Hegel estabelece uma fase seguinte, em que o espírito mesmo se recolhe em si, auto-reconhecendo-se em si como sujeito para si. Nessa fase, ocupa um papel de suma importância o fenômeno da auto-audição estabelecido como marca do signo sonoro. Por conta do valor concedido ao signo como elemento necessário à auto-reapropriação da Idéia, Hegel traça o percurso de uma teoria do signo, ou Semiologia, no âmbito da Filosofia do Espírito – mais precisamente, conforme já referido, no setor que, em tal território, diz respeito à forma subjetiva do Espírito. Dentro desse setor, convém reafirmarmos que a teoria do signo faz parte da divisão reservada ao enfoque e tratamento do “*espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si”, ou seja, não mais na forma anterior de consciência como relação entre sujeito e objeto<sup>33</sup>. A Semiologia, do ponto de vista hegeliano, faria parte da Psicologia.

---

<sup>32</sup> HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. 1992, vol. I, p. 72-3.

<sup>33</sup> Essa ultrapassagem do estágio do espírito como consciência, tal como tratado pelo criticismo kantiano, talvez explique o lugar especial concedido por Hegel à linguagem. Ou seja, o fato de Kant não admitir o ir além da relação transcendental sujeito – objeto impede que se venha a considerar a linguagem que, a par de sua interioridade subjetiva, tem em si o aspecto de exterioridade. Em outras palavras, suspeitamos que Kant não tenha sabido como enfrentar o problema da linguagem, por conta de esta comportar o aspecto da exterioridade relativamente ao eixo da relação transcendental. Para este aspecto, todavia, Hegel proporá a *Aufhebung* no modo do *ouvir-se falar* que, se, por um lado, é voz a ressoar na exterioridade, por outro, não lhe permite a permanência nesta exterioridade, mas lhe assinala como característica o apagamento no auto-envio da voz pelo sujeito por conta de este se auto-escutar.

Com efeito, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a teoria do signo se inscreve no âmbito da *Filosofia do Espírito*, ou seja, na terceira parte da obra, precedida pela *Ciência da Lógica* e pela *Filosofia da Natureza*<sup>34</sup>. Instância ou produção do auto-retorno da Idéia, o signo tem seu lugar, mais precisamente, na primeira fase da *Filosofia do Espírito*, cuja articulação efetiva-se da seguinte forma, segundo Hegel, no § 385 da *Enciclopédia*:

O desenvolvimento do espírito é este:

1º) O espírito é na forma da *relação* a si mesmo: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da idéia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2º) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3º) [O espírito é] na unidade – *essente em si e para si* e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É o] *espírito absoluto*.<sup>35</sup>

O lugar da Semiologia advém de uma repartição no cerne da primeira forma do espírito, ou seja, ela se inscreve no âmbito do espírito subjetivo, sendo que este se constitui articuladamente em três fases:

A) *Em si* ou *imediatamente*. Assim ele é a *alma* ou o *espírito-da-natureza*; objeto da ANTROPOLOGIA.

B) *Para si* ou *mediatizado*, ainda enquanto reflexão idêntica sobre si e sobre o Outro: o espírito na *relação* ou particularização. É a consciência, o objeto da FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO.

C) O *espírito que se determina em si mesmo*, enquanto sujeito para si. É o objeto da PSICOLOGIA.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Eis a divisão proposta por Hegel para a Ciência do Espírito:

I - *A lógica, a ciência da idéia em si e para si*;

II - *A Filosofia da Natureza, como a ciência da idéia em seu ser-outro*;

III *A Filosofia do Espírito, enquanto idéia que em seu ser-outro retorna a si mesma*.

(HEGEL, 1995, vol. I, § 18, p. 58).

<sup>35</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 29.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 37.

A autodeterminação em si e para si da subjetividade, segundo Hegel, efetiva-se no *ouvir-se falar*, autopresença máxima da Idéia em sua forma de espírito subjetivo. A palavra sonora, *medium* em que se realiza a auto-afecção da parte da subjetividade, não poderia deixar de auferir, no pensamento hegeliano, de primazia sobre quaisquer outras modalidades de representação, sendo que, por conta de sua relatividade à palavra sonora, a escrita alfabética recebe de Hegel o elogio e a justificação<sup>37</sup>:

A escritura alfabética é em si e para si mais inteligente: nela a *palavra* – [que é] o modo, peculiar à inteligência, mais digno para exteriorizar suas representações – é trazida à consciência, constituída em objeto da reflexão. [...] aprender a ler e escrever uma escrita alfabética deve considerar-se como um meio de cultura infinito, não bastante apreciado, já que conduz o espírito do sensivelmente concreto à atenção para com o formal, à palavra sonora e aos seus elementos abstratos, e faz algo essencial [que é] fundar e deixar limpo no sujeito o solo da interioridade.<sup>38</sup>

### 3. Subjetividade e sentido: os contornos hegeliano-aristotélicos da Lingüística

A primazia da voz e da palavra sonora – base do privilégio concedida à escrita alfabética –, bem como a inserção da Semiologia no campo da Psicologia põem Hegel e Saussure no caudal de uma tradição que remonta a Aristóteles, que dedicou à voz um lugar especial no tratado *Peri Psychês*, assim como, no *De interpretatione*, “definiu os signos, os símbolos, a palavra e a escrita, a partir dos *pathemata tes psychês*”, ou afecções de alma<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> O estudo de Jacques Derrida sobre a proposta semiológica de Hegel merece nosso apoio, desde que saibamos reconhecer que a crítica derridiana do privilégio da oralidade somente se justifica em termos de um reducionismo da própria palavra sonora ao âmbito de uma racionalidade fechada em si mesma, da qual a visão de uma subjetividade auto-suficiente e autojustificadora vem a ser o corolário natural (Cf. DERRIDA, 1979).

<sup>38</sup> HEGEL, 1995, vol. III, p. 251-2.

<sup>39</sup> DERRIDA, 1979, p. 47.



Nesse sentido, Hegel não deixa de ser bastante explícito no tocante à importância que se deve atribuir ao legado da Psicologia de Aristóteles:

Os livros de *Aristóteles* sobre a alma, com seus tratados sobre os aspectos e estudos particulares da alma, são por esse motivo ainda sempre a mais notável ou única obra de interesse especulativo sobre esse objeto. O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com isso, reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos.<sup>40</sup>

Saussure não deixa de explicitar, no *Curso de Lingüística Geral*, a dependência entre a Semiologia – por extensão, a Lingüística – e a Psicologia:

Na realidade, tudo é psicológico na língua inclusive suas manifestações materiais e mecânicas, como a troca de sons; e já que a Lingüística fornece à Psicologia social tão preciosos dados, não faria um todo com ela?<sup>41</sup>

Pode-se, então, conceber *uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social*, ela constituiria uma parte da *Psicologia social* e, por conseguinte, da *Psicologia geral*; chamá-la-emos de *Semiologia* [...]. A Lingüística não é senão uma parte dessa ciência geral [...]. Cabe ao psicólogo determinar o lugar exato da Semiologia.<sup>42</sup>

Além disso, malgrado estabeleça que a “língua não constitui, pois, uma função do sujeito falante”<sup>43</sup>, Saussure conclama a subjetividade, quando trata da analogia:

a analogia é de ordem gramatical, ela supõe a consciência e a compreensão de uma relação que une as formas entre si. [...].

Por conseguinte, tudo é gramatical na analogia, acrescentemos, porém, imediatamente, que a criação, que lhe constitui o fim, só pode pertencer, de começo, à fala, ela é obra ocasional de uma pessoa isolada.<sup>44</sup>

A vinculação entre Lingüística e Psicologia é responsável pelo alinhamento ou configuração envolvendo a língua, o sujeito e o

<sup>40</sup> HEGEL, *op. cit.*, p. 9.

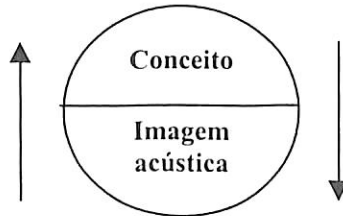
<sup>41</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. 1973, p. 14.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 191-2.

sentido. Com relação a esse último, por exemplo, o saussuriano jamais deixou de considerá-lo explícita e enfaticamente, como se pode constatar a partir da própria noção de signo lingüístico, entidade de duas faces, que Saussure<sup>45</sup> representa pela figura:



Todavia, na Lingüística contemporânea, o sujeito e o sentido não estão envolvidos apenas na vertente saussuriana, pois o gerativismo chomskyano é bastante caudatário do postulado de uma espécie de subjetividade universal, que Chomsky não deixa de associar a possíveis estruturas inatas do indivíduo<sup>46</sup>, sendo oportuno lembrar que as insurgências da subjetividade no projeto da Gramática Gerativa estão geralmente implicadas pelas questões envolvendo o sentido, conforme assinala Paul Henry a respeito:

Assim, segundo Lakoff, uma frase como: *O cachorro acha que o gato é meu* pressupõe que os cachorros possam pensar. Se partilharmos essa opinião, a frase será julgada gramatical, senão ela será declarada agramatical. A noção de gramaticalidade está portanto assujeitada à subjetividade individual, dependendo das crenças, opiniões, convicções, conhecimentos, etc [...] que cada um partilha ou não.<sup>47</sup>

Embora se verifique ter havido inicialmente, em termos do projeto gerativista, uma recusa a quaisquer vínculos entre a caracterização da gramaticalidade das sentenças e o conhecimento de mundo partilhado pelos falantes-ouvintes reais, Chomsky, a fim de explicar o caráter de agramaticalidade de algumas sentenças, introduziu a noção de *restrições de seleção*, por meio da qual, por exemplo, numa sentença com o verbo *pensar*, ficam estabelecidos, para o sintagma nominal à esquerda, os traços seletivos [+ animado] e [+ humano], o que torna agramaticais frases como:

<sup>45</sup> SAUSSURE, *op. cit.*, p. 80.

<sup>46</sup> HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita*. 1992, p. 43-55.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 53.

- (a) O falecido pensa em Deus.
- (b) A planta pensava no jardineiro.

Para Chomsky, as *restrições de seleção* fazem parte do componente sintático da língua, ou seja, daquele nível no qual o conhecimento de mundo partilhada pelo sujeito não interfere e que torna possível a geração de todas as sentenças de uma língua<sup>48</sup>.

Em se tratando, porém, conforme o posicionamento de Lakoff, das frases (a) e (b), por exemplo, basta que haja um conhecimento de mundo partilhado pelos interlocutores quanto a *falecidos* e *plantas* poderem pensar, e a gramaticalidade passa a ser reconhecida para tais frases, interferindo, por conseguinte, um consenso entre sujeitos numa decisão anteriormente apenas à mercê do componente sintático.

Em todo caso, as vacilações saussurianas e os remanejamentos dentro da proposta gerativista demonstram o quanto as questões em torno do sentido implicam aquelas em torno da subjetividade, não devendo, pois, ser acusado de anacrônico o encadeamento aristotélico entre fala e *afecções de alma*, ou seja, entre fala e campo da interioridade, em que pesem terem sofrido deslocamentos e contestações ao longo de séculos os postulados de Aristóteles acerca do conhecimento e das relações entre *sujeito* e *coisa* (ou objeto). Os próprios estatutos da *coisa* e do *sujeito* sofreram deslocamentos e contestações.

Se um bom livro de introdução à Filosofia deixa claros todos esses movimentos, uma leitura acurada do que se escreve a respeito não terá dificuldades em perceber, todavia, ter-se algo mantido, do Pensamento Clássico até o advento da Psicanálise, em grande medida irreduzível, qual seja, a caracterização da sede do conhecimento como uma subjetividade cognoscente inalienável de si mesma: se, para Aristóteles, a faculdade do conhecimento é atributo da *alma*<sup>49</sup>, a *psique*, hoje, a disciplina que se ocupa propriamente do sujeito que conhece é denominada *Psicologia Cognitiva*.

<sup>48</sup> CHOMSKY, Noam. *Aspectos da teoria da sintaxe*. 1978, p. 83.

<sup>49</sup> ABBAGNANO, 1982, p. 26.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ALTHUSSER, Louis. Sobre a relação de Marx com Hegel. In: D'HONDT, Jacques et al. *Hegel e o pensamento moderno*. Trad. de Rui Magalhães. Porto: Rés, 1979.

BORDINI, Maria da Glória. *Fenomenologia e Teoria Literária*. São Paulo: Edusp, 1990.

CHOMSKY, Noam Avram. *Aspectos da teoria da sintaxe*. Trad. José António Meireles & Eduardo Paiva Raposo. 2. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1978.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. de Joaquim Torres Costa & António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. O poço e a pirâmide: introdução à Semiologia de Hegel. In: D'HONDT, Jacques et al. *Hegel e o pensamento moderno*. Trad. de Rui Magalhães. Porto: Rés, 1979.

DESCARTES, René. *Obra escolhida*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difel, 1973. Meditações.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, vol. 1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, vol. 3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*. Trad. de Álvaro Ribeiro & Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992, Parte I.

HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita*. Trad. de Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas: Pontes, 1992.

HUSSERL, Edmund. *Ideas: general introduction to pure Phenomenology*. Transl. by W. R. Boyce Gibson. London: George Allen & Unwin, 1976.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos & Alexandre Fradique Morujão. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes & Izidoro Blikstein. 15. ed. São Paulo: Cultrix, 1989.