DINÂMICA DO PENSAR

Homenagem
a
OSWALDO MARKET



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
1991

Hegel e a linguagem: estudo em forma de prefácio ou introdução

Olga Pombo

Todos os leitores, estudiosos e comentadores de Hegel estariam de acordo em considerar como são múltiplas as dificuldades que a abordagem do discurso hegeliano coloca, quer pela natureza do seu pensamento, quer pela sua peculiar utilização da língua, terminologia própria e aparelhagem conceptual. Num sugestivo trabalho sobre o estatuto do leitor de Hegel, Adorno chega mesmo a considerar que, "no terreno da grande filosofia, Hegel é certamente o único com o qual, de vez em quando, não se sabe, nem se pode averiguar de forma concludente, de que se está a falar e com o qual não está garantida sequer a possibilidade de semelhante averiguação" (1).

São objectivos deste estudo apontar algumas características do pensamento hegeliano que nos parecem estar na base das dificuldades referidas, isto é, que maiores resistências oferecem à sua expressão textual. Num segundo momento, procurar-se-á compreender a posição de Hegel sobre a linguagem na *Enciclopédia das ciências filosóficas* a partir dos parágrafos 458 e 459 e das duas extensas notas que aí lhe são dedicadas.

Procuraremos ainda apontar alguns pontos de continuidade e de ruptura relativamente a Leibniz; continuidade no que diz respeito à concepção leibniziana da língua como "espelho do espírito humano" (2) e à tese, igualmente defendida por Leibniz, da superioridade da língua alemã como língua mais adequada ao trabalho filosófico; ruptura no tocante à construção de uma língua artificial e universal, possibilidade que se não inscreve no projecto filosófico de Hegel nem responde às suas exigências sistemáticas mas na realização da qual vê Leibniz um poderoso auxiliar da razão e factor do progresso das ciências.

Ruptura ainda, e esta definitiva, relativamente à natureza do signo linguístico: à arbitrariedade com que Hegel o caracteriza enquanto produto livre do espírito humano, corresponde, em Leibniz, uma naturalidade resultante da expressividade essencial da própria Natureza o que vai implicar, da sua parte, um diligente esforço para pensar a infinidade combinatória que deve poder religar cada coisa à sua expressão linguística natural.

Neste ponto se joga algo de muito fundamental já que introduzir o arbitrário, seja a que nível for, é sempre romper o elo que harmoniza todos os elementos do universo.

1. Mostratividade do pensamento hegeliano

> *"Renunciar a uma incursão própria no ritmo imanente dos conceitos, não intervir nele arbitrariamente e com uma sabedoria antes adquirida"*
>
> Hegel, *PhG*, p. LXXII (65).

1.1. Oposição à intenção legisladora e expositividade textual

Uma das características mais significativas do pensamento hegeliano é porventura o seu carácter *mostrativo*, a sua recusa de qualquer pretensão normativa ou legisladora. O que importa é "o apreender do presente e do real efectivo e não o estabelecer de um *além*"(3). Trata-se de compreender *o que é* e não de procurar o que deveria ser ou legislar difundo regras e normas ao que vai sendo.

Tão absurdo é admitir que a filosofia pode transcender o seu mundo contemporâneo, como imaginar que um indivíduo seja capaz de superar os limites do seu tempo. Sempre que uma filosofia exorbita desses limites, "se vai de facto mais além, se constrói um mundo *como ele deve ser*, ele existe certamente, mas só no seu opinar"(4). Ainda que o procurasse fazer, a filosofia chegaria sempre tarde demais, quando, no crepúsculo da História, algo acabasse de envelhecer e já não fosse possível qualquer regresso.

O que importa portanto não é julgar a realidade mas pensá-la na sua racionalidade imanente e na medida em que ela se deixa pensar, numa atitude de "paz com a realidade efectiva"(5). Não se trata de interrogar a realidade mas de a descrever. Hegel não pretende sequer interpretá-la, formulando juízos de opinião necessariamente exteriores e subjectivos, mas dizê-la, ou melhor, deixar que ela se diga *no* e *pelo* seu discurso.

A tarefa consiste em "reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente e o eterno que é presente"(6), ou seja, compreender a efectividade do ser mantendo-se corajosamente ao nível das suas figurações e aparências.

Se, como Hegel repetidamente afirma, o conteúdo está essencialmente ligado à forma, se a forma não é algo de exterior e indiferente ao conteúdo, esta dimensão mostrativa do seu pensamento há-de encontrar o seu correlato ao nível da textualidade, isto é, a razão deste conteúdo há-de encontrar a sua expressão homóloga na forma racional do texto.

Assim é de facto. Hegel recusará o tom pretensioso de todos aqueles discursos que se afirmam intérpretes e ordenadores do mundo(7) ou simplesmente críticos, de todos aqueles "zelosos difusores de verdades"(8),

que falam como se ao mundo só faltasse o conhecimento das suas opiniões requentadas, ou ainda daqueles que, considerando-se a si mesmos "em condições de saber contestar e de disputar sobre a filosofia em geral"(9), se expressam, com elegância e superficialidade, numa linguagem morta e coriácea.

Pelo contrário, o texto hegeliano quer-se rigorosamente *ex-positivo*. Nele e por ele deveria o conceito ex-pôr-se, auto-apresentar-se. Procedendo a um rigoroso apagamento do sujeito de enunciação, o texto de Hegel não é nem o desenrolar contínuo e progressivo de uma reflexão individualmente conduzida ou de uma solitária procura da verdade, nem um conjunto de máximas ou sentenças decorrentes da opinião gratuita ou do ponto de vista parcial e limitado de um qualquer entendimento exterior e subjectivo cuja finalidade fosse ensinar, convencer ou corrigir o auditor.

"A verdade é o movimento de si em si mesma"(10) e o texto em que ela se deixa dizer é o momento em que o real alcança consciência de si, se faz sujeito e se diz no próprio acto de se dizer. Trata-se pois de um movimento de auto-descrição do real, movimento durante o qual o objecto, tornado sujeito consciente de si, se diz e apresenta como sistema científico.

Daqui decorre que o texto hegeliano — vigoroso esforço de compreensão e, simultaneamente, abandono à vida do objecto que se reflecte a si mesmo como sujeito — não possa fazer cedências ao seu leitor preferindo ser incompreensível, ou melhor, exigindo uma compreensão contextual só susceptível de ser dada no final, a desfigurar-se demagógica ou pedagogicamente, ainda que com o louvável intuito de garantir a sua comunicabilidade(11).

É contudo importante neste momento estabelecer uma distinção entre dois registos no interior do texto hegeliano. Referimo-nos à distinção, que aliás o próprio Hegel tematizou(12), entre o *texto científico* (que atrás caracterizámos como rigorosamente expositivo) e o *texto subjectivo, prefácio ou introdução* o qual, como nota Derrida, "precedendo o que deve poder apresentar-se a si mesmo (...) permanece anterior e exterior ao desenvolvimento do conteúdo que anuncia"(13).

Qualquer prefácio ou introdução de um texto filosófico é sempre o momento em que o autor dá a sua perspectiva geral da obra e se situa face à actualidade ou à tradição em que ela se inscreve. No caso de Hegel é exclusivamente aí que tal se verifica por razões que o próprio sistema impõe e que, portanto, estão deliberadamente assumidas. Aí apenas se reconhece Hegel o direito de indicar o seu particular ponto de vista ou opinião. Só que Hegel utiliza exactamente o prefácio ou introdução para denunciar o carácter exterior e subjectivo desse tipo de texto. Como Hegel escreve, justamente na abertura do *Prefácio à Fenomenologia*: "Uma explicação como aquela que num prefácio se antepõe habitualmente a uma obra (...) parece ser, no caso

de um escrito filosófico, não apenas supérflua, mas até, devido à natureza da Coisa, inadequada e contrária ao objectivo"(14).

O prefácio é assim o lugar de uma conversação exterior, limitada e vazia, de um discurso formal, privado de sentido e de vida que, à semelhança da anatomia, apenas permite "o conhecimento das partes do corpo consideradas segundo o seu ser-aí inanimado"(15).

Na introdução à *Ciência da lógica*, Hegel afirma também que "não há ciência onde a necessidade de começar pela coisa mesma, sem reflexões prévias, se faça sentir de forma tão imperiosa como na lógica"(16). No entanto, é na introdução que a própria introdução é denunciada, o que dá a este tipo de texto, citando de novo Derrida, um enigmático estatuto de "terceiro termo que não está simplesmente, enquanto texto, nem na filosofia,nem fora dela"(17).

1.2. Oposição à demonstratividade formal do modelo matemático e defesa da língua nacional

Se, como vimos, a mostratividade do pensamento hegeliano se opõe à tentação legisladora e normativa, ela também se opõe ao discurso demonstrativo e formal que alguns pensadores, fascinados pelo modelo matemático, ambicionam para a filosofia.

Na economia do pensamento hegeliano, todas as características próprias da linguagem matemática são contrárias às exigências do sistema e à concretização do seu projecto filosófico pelo que qualquer tentativa de construção de uma língua artificial para a filosofia (tentativas essas que, mais ou menos directamente, se reclamam todas do modelo matemático — vide o caso de Leibniz(18)) é inútil e inadequada.

A linguagem matemática é abstracta, ora a filosofia não se ocupa de abstracções mas tão só da realidade, sendo a abstracção, embora momento necessário de purificação, apenas a imediatez, o início de um processo cujo fim é a concreção máxima, um momento pobre, desprovido de conteúdo e, por assim dizer, ainda não tocado pelo calor da vida(19).

A linguagem matemática é formal, apoia-se em princípios e definições com valor hipotético-dedutivo. Ora, para Hegel, se o começo é o momento mais pobre e abstracto, ele é contudo a base imutável que permanece "imanente a todas as determinações ulteriores"(20).

A linguagem matemática é ainda unívoca, cada sinal remetendo para um significado único, fixo e bem delimitado. Mas, não equivaleria esse ideal de univocidade a uma atomização do pensamento? Fixar sentidos não seria desligar o que deve estar ligado, simplificar o que é complexo, cristalizar o que é contraditório e vivo?

Nada está mais longe do pensamento hegeliano que esse ideal de univocidade conducente à substituição da riqueza contraditória do concreto pela simplicidade fria do abstracto.

Em completa oposição a Leibniz, defensor e teorizador das virtudes da fixação do sentido(21), Hegel defenderá que a filosofia deve escrever-se numa linguagem fluida, feita de palavras que possuam, não só vários sentidos mas mesmo significações opostas, de tal modo que o pensador possa ter a alegria de "embater em tais palavras e achar já a unificação de opostos (realizada) de maneira ingénua, lexicalmente"(22).

"A filosofia, portanto, não precisa, em geral, de nenhuma terminologia especial"(23); criar uma língua artificial para a filosofia equivaleria, além do mais, a impôr um esquema lógico à realidade. Ora, como vimos, o que o pensamento filosófico deve pretender é tão só pensá-la e na medida em que ela se deixa pensar. É pois nas línguas nacionais, enquanto objectivações e incarnações do espírito(24), que a filosofia se há-de exprimir. Hegel inscreve-se, deste modo, no movimento de valorização das línguas nacionais como línguas de cultura (consequência do progressivo abandono do latim) que se desenha na Europa a partir da Renascença; movimento de que Leibniz é o grande inspirador(25) e de que, posteriormente, Herder, Humboldt e Fichte serão teorizadores destacados(26).

Numa língua nacional está incarnada a experiência histórica de um povo e na língua alemã a experiência do povo que se elevou à filosofia. De entre todas as línguas, é a alemã aquela que maiores vantagens oferece pois é rica em palavras, substantivos e verbos, afectadas pelas determinações do pensamento. "A língua alemã tem muitas vantagens em face das outras línguas modernas; muitas das suas palavras têm até mesmo a particularidade não só de ter significados diferentes, mas opostos, de modo que não se deve desconhecer nisto um espírito especulativo da língua"(27).

Provenientes da história colectiva, as diversas e mesmo opostas significações de muitas das suas palavras são como camadas de significação que se foram sedimentando na espessura dos termos. O trabalho do escritor de filosofia é então e muito simplesmente o de *re*conhecer nessas palavras os seus enriquecimentos históricos, suportar a tensão dos seus significados ou, como diz Koyré, "tomar conhecimento e descobrir na especulação ingénua da linguagem, a verdade especulativa da razão"(28).

Ao nível do texto (e aqui reside sem dúvida muito da dificuldade da sua abordagem) Hegel assumirá incansavelmente a tarefa, igualmente leibniziana(29), de "ensinar a filosofia a falar alemão", como confessa no rascunho de uma carta a Voss de 1805(30). Colocado no seio da língua alemã e consciente do seu valor como língua filosófica, Hegel irá proceder a um trabalho de aprofundamento e vivificação das suas raízes. Procurará utilizá-la especulativamente, forçando-lhe a gramática e explorando todas as possibilidades da sua terminologia. Entregar-se-á, como é vulgarmente reconhecido, a jogos de palavras, construção de neologismos, explorando a ambiguidade dos termos e fazendo uso de etimologias populares, não, como em Leibniz(31), com o intuito de repôr o sentido original ou apelar à

concreção dos seus termos, mas para condensar, sem suprimir, o conjunto das suas camadas históricas de significação (32).

Tratar-se-á de um duro combate entre Hegel e a língua (entre a língua da lei e a lei da língua), de um combate corpo a corpo uma vez que, se a língua natural é o veículo próprio do pensamento filosófico, ela não lhe é contudo perfeitamente ajustada. Algo nela resiste ainda à mostratividade de um pensamento que se quer constituir como o espelho da realidade, procurando suportar a sua essencial contradição.

Porém, o combate contra o projecto de construção de uma língua artificial para a filosofia não se resolve pela simples aceitação da língua natural; no seu interior é necessário travar um segundo combate, não só, como vimos, ao nível do léxico, pela exploração especulativa da ambiguidade dos termos, mas também ao nível da própria estrutura proposicional.

O elemento da filosofia "é o processo que engendra e percorre os seus momentos, e este movimento total constitui o positivo e a sua verdade" (33). Ora o mundo que o *entendimento* nos dá a conhecer é um mundo constituído por elementos fixos e imóveis com os quais o próprio agente da análise — o entendimento — também ele imóvel e fechado sobre si próprio, mantém apenas uma relação imediata. No entanto, a comodidade dessa quietude vai ser superada pela "energia do *pensar*" (34) que, assumindo-se como sujeito ao reconhecer-se como momento do processo de mediatização das oposições estabelecidas pelo entendimento, abandona a fixidez da sua auto-posição e torna fluidos os pensamentos solidificados.

É então que o combate contra a estrutura da língua se inicia pois o pensamento especulativo, ao exigir o abandono à vida do objecto, a capacidade para exprimir a sua necessidade interna, a sua contradição e fluidez essencial, o seu próprio ritmo, encontra resistências várias nessa mesma estrutura.

Logo ao nível da proposição e da distinção que nela habitualmente se estabelece entre sujeito e predicado, surge uma primeira dificuldade; o sujeito é vulgarmente tido como a base, o que está em repouso e que, "imóvel, suporta os acidentes" (35) como suas determinações e predicados. Por seu lado, o predicado é representado como "o universal que, livre do sujeito, conviria a vários" (36). Sujeito e predicado são assim considerados como entidades distintas, exteriores uma à outra e como que ocasionalmente afrontando-se na relação proposicional.

Ora o sujeito é o movimento da sua auto-determinação, o seu próprio devir e, como tal, as suas determinações são-lhe inerentes e necessárias. O sujeito como base fixa deve pois desaparecer para se reconhecer na sua determinação predicativa e o predicado deve deixar de ser uma determinação geral para se descobrir como determinação essencial do sujeito. Um movimento se estabelece assim no sujeito que se descobre como "o conceito que se move e que retoma em si as suas determinações" (37).

Contudo, esse movimento deve ser expresso pelo que a forma geral da proposição não pode ser simples e imediatamente suprimida; cada proposição, ao exprimir a diferença entre o sujeito e o predicado, exprime igualmente um momento da sua progressiva identificação. "Este conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói é semelhante ao conflito no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanço e da unificação de ambos. Assim também na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular a diferença destes, que a forma da proposição exprime, mas a sua unidade deve surgir como uma harmonia"(38). A dificuldade está pois em dar conta da unidade entre sujeito e predicado através de proposições que, exactamente porque o são, evocam a maneira ordinária de encarar a relação entre o sujeito e o predicado, ou seja, exprimem a sua diferença.

Se tal unidade pudesse ser dada de imediato, seria suficiente formular uma única proposição, exactamente aquela que estabelecesse a identidade do sujeito e do predicado. Mas, tal identidade tem que ser mediatizada, construída através da diferença e pelo seu derramamento, há-de ganhar-se dialéctica e discursivamente pelo esgotamento do tempo da História e pelo esgotamento do tempo do signo. "A proposição deve exprimir o que o verdadeiro é, mas ele essencialmente é sujeito; como tal, é apenas o movimento dialéctico, esta marcha que se produz a si mesma, que progride e que regressa a si"(39).

Assim sendo, não é numa proposição mas no encadeamento dialéctico e contextual das proposições que pode exprimir-se o conceito na sua dialecticidade, isto é, que pode construir-se o discurso especulativo. Só o movimento dialéctico é o elemento efectivamente especulativo, "e só a sua expressão é a apresentação especulativa"(40).

Aqui se insinua uma outra dificuldade: a que decorre do carácter sequencial e linear da articulação das várias proposições do discurso. Se a verdade é o todo e o todo é a essência realizando-se completamente no seu desenvolvimento, a exposição hegeliana deveria ser plástica, deveria poder acompanhar a circularidade desse auto-movimento da verdade(41). Ora a língua natural obriga qualquer discurso a constituir-se sintagmaticamente, pelo que o discurso hegeliano terá que se constituir nessa tensão e dela se ressentirá; a de ter que exprimir o círculo numa recta. É na sequência destas dificuldades que Adorno, no estudo já citado, é levado a considerar que "as publicações de Hegel são mais *filmes* do pensamento do que textos". Classificando de musical o seu estilo literário, daí vai Adorno igualmente deduzir uma moral para o leitor de Hegel o qual deve "deixar-se levar pela corrente, sem forçar a permanência no momentâneo", acompanhar cada frase "com o ouvido especulativo" como se, sendo uma nota musical, só ganhasse sentido pela harmonia com todas as outras(42).

1.3. Oposição à estratégia evocativa das filosofias do sentimento

> *"(...) porque o espírito do mundo teve a paciência de percorrer estas formas na longa extensão do tempo e de assumir o prodigioso trabalho da história universal, e porque ele não pôde alcançar a consciência de si com menos trabalho, assim o indivíduo não pode conceber com menos esforço a sua substância"*
>
> Hegel, *PhG.*, p. XXXV[50].

Se, coerentemente com os seus propósitos mostrativos, Hegel manifesta total oposição relativamente à necessidade de criação de uma linguagem artificial para a filosofia e faz a defesa da língua natural como o seu veículo próprio e se, por outro lado, experimenta e tem plena consciência das resistências que a língua, na sua terminologia e estrutura, oferece à cabal expressão da dialecticidade imanente do real, tal não justifica, a seus olhos, qualquer projecto que preconise o acesso à verdade por uma via mais curta, isto é, a saída para uma qualquer solução que procurasse, fora da linguagem, o acesso ao real, eximindo-se assim à necessidade de o dizer ou reservando-se o direito de apenas o evocar.

A seus olhos, a aparente modéstia que leva alguns a renunciar à ciência, traduz-se afinal na ilusória afirmação do entusiasmo e do pressentimento como algo de mais elevado do que a própria ciência." O discursar profético supõe manter-se justamente no centro e na profundidade da coisa; olha com desprezo para a determinabilidade e conserva-se intencionalmente afastado do conceito e da necessidade"(43). Mas, diz Hegel, "assim como há uma amplitude vazia — há também uma profundidade vazia"(44) e aqueles que, refugiando-se no silêncio e recusando o diálogo, procuram aparentar ser detentores de uma verdade que guardam só para si, são aqueles que menos a possuem e mais dela vivem afastados.

"A força do espírito é apenas tão grande quanto a sua exteriorização; a sua profundidade é apenas tão profunda quanto o espírito na sua exposição se atreve a expandir-se e a perder-se"(45), ou seja, é no e pelo discurso que a verdade há-de ser perseguida e conquistada. Aquilo que é interior tem necessariamente que se exteriorizar, o secreto tem que ser partilhado e o nocturno exposto à luz solar.

Trata-se de um longo processo, de uma lenta acção, de um trabalho penoso mas é esse o preço que a humanidade deve pagar para romper com a inconsciência da sua animalidade original. "O anti-humano, o animal, consiste em quedar-se no sentimento e apenas poder comunicar através deste"(46). A verdade é discursiva e dialéctica, ela não se oferece ao silêncio de uma individualidade fechada sobre si mesma antes exige ser partilhada pela "comunidade conseguida das consciências"(47).

Na frontalidade desta oposição, o inimigo teórico visado por Hegel é, *lato sensu*, o romantismo daqueles que, renunciando ao entendimento, se abandonam" à fermentação desordenada da substância"(48). Julgando-se os eleitos de Deus, aqueles "a quem Deus concede a sabedoria durante o sono; o que de facto, porém, concebem e dão à luz durante o sono são, por isso, também sonhos"(49). Neste ponto, a oposição de Hegel é total relativamente às filosofias do sentimento suas contemporâneas; Hegel não pode aceitar uma filosofia que recuse a responsabilidade de se dizer e comunicar e que estabeleça, como forma de acesso ao absoluto, a imediatez contemplativa. Tal implicaria, a seus olhos, perder a continuidade do processo histórico em que a verdade não apenas se dá mas se constrói. Tal implicaria ainda postular, para lá do saber humano e como sua aspiração inalcançável, uma sapiência divina ou verdade transcendente à qual apenas alguns eleitos teriam acesso.

Ora o projecto hegeliano é um projecto de claridade e transparência sim, mas acessível a todas as consciências cultivadas e susceptível de ser perseguido por "toda a razão consciente de si"(50). Projecto que passa pelo derramamento histórico e discursivo e pela integração da inumerável variedade das formas e figuras particulares do passado num presente plenamente maduro de significado. Daí que os pensamentos verdadeiros e a verdadeira compreensão possam sómente ganhar-se pelo "trabalho do conceito"(51) através do qual, pacientemente percorrendo toda a extensão do tempo, a palavra humana seja simultaneamente "aquilo que fala e aquilo de que se fala"(52), numa total identidade do sujeito e do objecto, da Lógica e da História.

O ideal hegeliano consistiria então em procurar cobrir, com o manto de uma excessividade discursiva, a complexidade dialéctica do real, em dizer tudo, tudo ao mesmo tempo, não por uma comunicação silenciosa ou contemplação intuitiva mas pelo esgotamento de uma expressividade inteiramente realizada.

Foi isso que Hegel incansavelmente intentou. É esse o esforço que está na base da sua imensa e enciclopédica produção textual e da laboriosa paciência da sua actividade lectiva. Como é revelado no tocante relato que Hotho, um dos seus discípulos, dá das lições do mestre: "Sentava-se, abatido e melancolicamente, recolhido dentro de si, com a cabeça inclinada e passava horas rebuscando nos grandes cadernos *in folio*, adiante e atrás, acima e abaixo, sem parar de falar (...) cada palavra e cada sílaba desprendia-se com dificuldade para logo receber um ênfase assombrosamente exagerado no metálico som do aberto dialecto suavo, como se cada uma fosse a mais importante (...). Quando o ouvinte captava um claro significado de uma frase, esperava ansiosamente continuar a avançar; mas em vão: o seu pensamento, em vez de mover-se para diante, girava incessantemente, com pala-

vras análogas, em torno do mesmo ponto. Mas, se a atenção do ouvinte, desfalecida, se desviava alheando-se um pouco e regressava repentinamente à conferência, sobressaltada, ao cabo de alguns minutos, encontrava-se, como por castigo, arrancada a todo o contexto pois, suave e circunspectamente, avançando através de elaborações intermédias aparentemente insignificantes, algum pensamento se tinha circunscrito a um aspecto unilateral, se tinha cindido em distinções e enredado em contradições cuja vitoriosa solução era a única capaz de obrigar o mais afastado ouvinte a reunir-se de novo".(53)

2. A linguagem na *Enciclopédia das ciências filosóficas*

2.1. Situação dos §§ 458 e 459 no plano geral da Enciclopédia

A *Enciclopédia das ciências filosóficas* apresenta-se como o sistema compacto da filosofia, a sua exposição científica resumida, pretendendo obedecer a um plano de construção rigorosamente necessário no qual, cada parte ou disciplina, ocupa um lugar que nada tem de ocasional, antes releva do próprio movimento da ideia. Os dois parágrafos que Hegel dedica à questão da linguagem situam-se na *Filosofia do espírito*, nesse terceiro momento que acompanha o regresso a si da ideia e a sua elevação à categoria de espírito, mais exactamente na *Filosofia do espírito subjectivo*, momento em que o espírito, considerado apenas na sua relação consigo mesmo, tem uma liberdade sómente interior que ainda se não objectivou pela acção no mundo exterior (espírito objectivo) nem alcançou a unidade da sua absoluta verdade (espírito absoluto).

De acordo com o esquema de tripartição sucessiva que estrutura a divisão interna da obra, o tema da linguagem aparece tratado na terceira subdivisão interna do Espírito Subjectivo, ou seja, a *Psicologia*(54), no momento em que o espírito já se elevou do seu estado de adormecimento enquanto alma ou espírito natural (Antropologia), se reconheceu como consciência na oposição ao objecto (Fenomenologia) e se determinou como sujeito para si. Na Psicologia, também ela comportando uma tríplice divisão interna correspondente, não à tradicional separação entre faculdades ou actividades do espírito(55), mas ao processo triádico de libertação e auto-realização do espírito subjectivo (o espírito teorético, o espírito prático e o espírito livre) é no primeiro desses três momentos — *Espírito Teorético* — que se situam os parágrafos que vimos perseguindo. A linguagem é o produto externo da actividade cognoscitiva(56) a qual, internamente, comporta três momentos ou graus de realização, ou seja, três níveis progressivamente superiores do próprio conhecimento: a *intuição*, a *representação* e o *pensar*(57). Do mesmo modo que não há formas distintas de conhecimento, intuir, representar e pensar não são modos independentes de conhecer mas níveis ou momentos de um mesmo processo cognoscitivo

no qual a representação ocupa o lugar de charneira pois é ela que opera a passagem e elevação da intuição ao pensamento. Como diz Hegel, a representação constitui, "o meio termo no silogismo da elevação da inteligência"(58).

2.2. A "representação" na *Enciclopédia*

Vulgarmente, diz Hegel, considera-se a representação como o resultado do concurso de faculdades independentes, a saber: a interiorização rememorante, a imaginação e a memória. Ora o que se verifica, é que essas faculdades são graus da própria inteligência representativa.

A *interiorização rememorante* (*Erinnerung*) é o grau mais abstracto da inteligência representativa. O seu conteúdo é uma *imagem*, ou seja, a interiorização da intuição no espaço e no tempo próprios da inteligência que, desse modo, transfere o conteúdo da intuição para a sua própria vida interior, assumindo-o como conteúdo seu. Ao reproduzir imageticamente o conteúdo da intuição, a inteligência liberta-o das determinações espacio-temporais a que estava ligado e da sua existência imediata. Assim, se a sensação ou intuição implica a presença da coisa, pelo contrário, a interiorização rememorante pode realizar-se onde quer que estejamos e relativamente ao objecto de nós mais afastado no espaço e no tempo exteriores(59).

Uma vez constituída, a imagem é passageira, sendo a inteligência que define o momento e o lugar da sua aparição e a conserva enquanto imagem sem consciência. "A inteligência é esse receptáculo obscuro onde se encontra conservado um número infinito de imagens e representações sem que sejam presentes à consciência"(60).

Mergulhada nesse fosso obscuro, a imagem requer, para ser presente, a ajuda de uma intuição imediata. Mas, diz Hegel, "a inteligência é o poder de exteriorizar a sua propriedade sem necessitar da intuição exterior para que essa propriedade tenha existência em si"(61). Aqui se opera uma passagem qualitativamente importante pois se, num primeiro momento, a inteligência reproduzia imageticamente o conteúdo da intuição e conservava essa imagem no seu fosso obscuro, agora, a inteligência adquire a possibilidade de exteriorizar o seu próprio conteúdo; ela é *imaginação reprodutiva* (*reproduktive Einbildungskraft*) capaz de extrair da sua própria interioridade a *representação propriamente dita*(62).

Em que consiste a diferença entre a *imagem* e esta *representação propriamente dita*? A *imagem* é simplesmente a interiorização de uma intuição singular no espaço e no tempo próprios da inteligência com ou sem a presença intuitiva e imediata da coisa; por exemplo, a imagem da minha secretária correspondente à intuição que dela tenho quando sobre ela trabalho ou quando a reproduzo agora que a não estou a intuir. A *represen-*

tação propriamente dita está totalmente liberta de determinações exteriores. Engendrada pelo sujeito, ela resulta não da interiorização rememorante (*Erinnerung*) mas da imaginação reprodutiva (*reproduktive Einbildungskraft*).

É com base nestas representações que vai formar-se a *representação universal* resultante, não agora da imaginação reprodutiva mas da *imaginação associativa* (*assoziierende Einbildungskraft*) que estabelece relações entre as várias representações e as subsume numa representação universal(63), por exemplo, a representação de uma secretária em geral.

É sabido como o problema da subsunção das imagens singulares sob uma representação universal constitui um problema central da teoria da representação. A questão está em encontrar o ponto de articulação entre dois elementos heterogéneos; um que releva da intuição sensível e que, mais ou menos longinquamente, se reporta a algo de exterior, ao dado; outro que provém da interioridade mesma do sujeito pensante e que deve operar a universalização do conteúdo imagético particular. Hegel tentará resolver a dificuldade através de uma "misteriosa" força imaginativa da inteligência capaz de operar a subsunção de diversas imagens singulares semelhantes sob uma mesma representação universal(64).

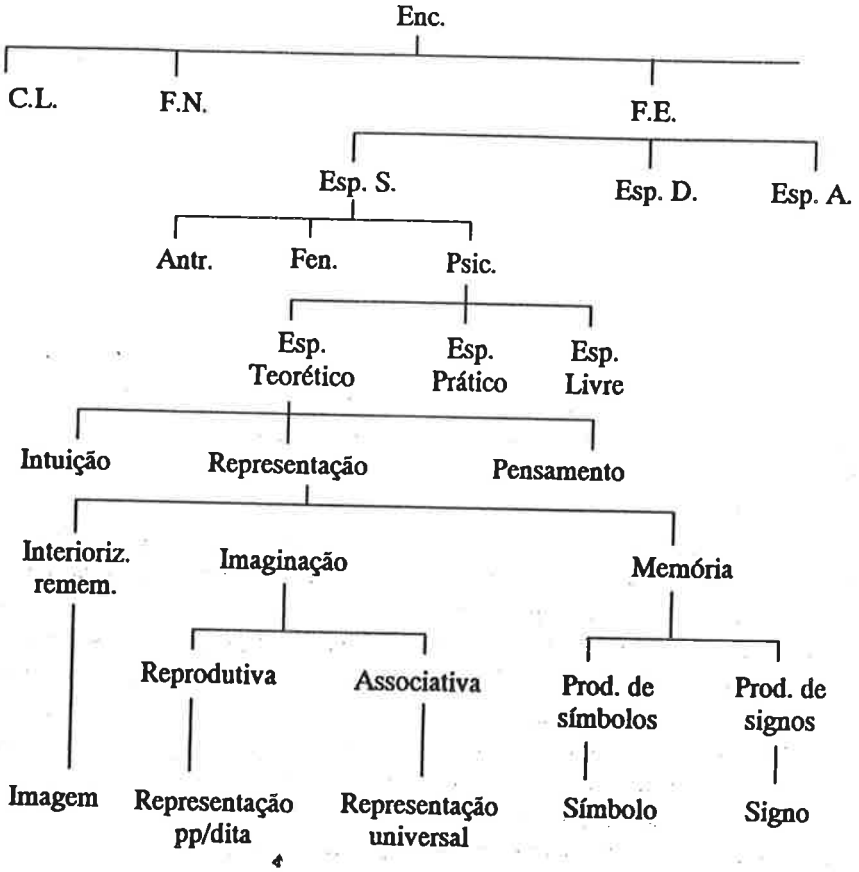
Uma vez admitida a representação universal, é a própria inteligência que, capaz de unir o particular e o universal, o externo e o interno, o dado e o próprio, capaz de se reconhecer nas coisas e de reconhecer as coisas em si, intui a unidade do subjectivo e do objectivo, alcança a intuição de si mesma, isto é, reencontra a sua unidade interna.

Resta apenas à inteligência determinar essa unidade como ser existente, como coisa, atribuindo-lhe uma exterioridade corporal. Agora a inteligência já não é um "fosso indeterminado e como que universal mas uma singularidade, quer dizer, uma subjectividade concreta"(65). Resta-lhe sómente "fazer-se ela mesma ser, res"(66).

Tal é para Hegel a actividade da *imaginação produtiva* (*Phantasie*) que constitui, por esta razão, o ponto mais alto, o terceiro grau da imaginação, aquele que estabelece a passagem à memória com a qual se irá fechar o círculo da representação e abrir o círculo mais elevado do pensamento.

2.3. Símbolo e signo

Vejamos agora em que consiste esse ser existente que a imaginação produz. Segundo Hegel, esse ser ou coisa reveste-se da dupla forma de *símbolo* e do *signo* pelo que o terceiro grau da imaginação ou imaginação produtiva (*Phantasie*) se desdobra em *imaginação que simboliza* (*symbolisierende Phantasie*) e *imaginação que cria signos* (*zeichenmachende Phantasie*).



Enquanto que no *símbolo* existe uma correspondência analógica entre a coisa simbolizada e o próprio símbolo, por exemplo, "o poder de Júpiter é representado pela águia porque o que caracteriza a águia é a força", no *signo*, tal relação é arbitrária e convencional, por exemplo, "uma insígnia, uma bandeira ou uma pedra tumular, significam outra coisa do que elas próprias indicam"(67).

A partir desta distinção entre o símbolo e o signo, conclui Hegel que a imaginação produtiva que cria símbolos é ainda uma actividade condicionada e relativamente livre pois que ainda procura que o seu produto, o símbolo, seja adequado àquilo que se propõe representar, que mantenha uma correspondência analógica com a realidade simbolizada. Pelo contrário, a imaginação produtiva que cria signos é já uma actividade totalmente livre;

o seu produto, o signo, não necessita, para se afirmar, de qualquer analogia, semelhança ou adequação com a realidade simbolizada.

"O signo é a pirâmide na qual uma alma estrangeira é transferida e conservada"(68); a inteligência é aqui totalmente livre, independente e autónoma. Senhora de si, ela pode colocar quem e o que quiser no interior da pirâmide fazendo repousar no corpo material e tumular do significante a alma estrangeira e ideal do significado. Acto de uma imaginação produtiva totalmente livre e emancipada, o signo é pois o corpo no qual habita, como sua alma e seu significado "uma representação autónoma da inteligência"(69) que acabou de se intuir como singularidade concreta.

Ao afirmar o carácter arbitrário do signo como produto da liberdade do espírito que, nesse acto de criação, se concretiza e expõe, Hegel coloca-se em total oposição a Leibniz, defensor convicto da motivação natural das línguas humanas(70). Simultaneamente, Hegel rompe com as duas grandes teses com que a Idade Moderna se enfrentou: a tese naturalista da língua adâmica da qual Leibniz é, no século XVII, expoente destacado e que, vendo na actual diversidade das línguas o resultado de um processo de degenerescência, procura estabelecer a sua origem comum (e adâmica) e portanto a sua essencial "naturalidade"(71) e a tese convencionalista, tradicionalmente defendida pela escola inglesa, nomeadamente por Hobbes e Locke, que parte da arbitrariedade factual das línguas e, em consequência, as pensa como meros utensílios à medida das necessidades e circunstâncias particulares da existência humana.

A valorização do carácter arbitrário do signo e a oposição entre símbolo e signo de que ela decorre, constituem ainda, a nosso ver, um momento de grande importância para a compreensão das restantes teses sobre a linguagem enunciadas na *Enciclopédia* e da radicalidade com que, neste contexto, Hegel se vai demarcar de Leibniz.

2.4. Linguagem falada e linguagem escrita

A imaginação simbólica é, como vimos, uma actividade condicionada e relativamente livre cuja imperfeição se traduz na correspondência analógica que o símbolo mantém ainda com a realidade representada, ou seja, na *espacialidade* intuitiva para que o símbolo remete.

O signo, pelo contrário, é produto de uma total liberdade da inteligência face ao dado sensível. Produzindo o signo, a inteligência suprime a intuição e, uma vez que a intuição sensível é fundamentalmente determinada na sua imediatez como "qualquer coisa de dado e de espacial"(72), o signo será, dialecticamente, determinado como "presença no *tempo*"(73).

Presença no tempo, existência que desaparece sendo, o signo é um "produto singular e passageiro"(74) que a memória conserva, reproduz e

utiliza, memória que é já o próprio pensamento, o seu modo exterior. Mas se o tempo é a determinação existencial do signo, então, é o *som*, a substância fónica, o significante por excelência, o ponto de superação da espacialidade descontínua e, simultaneamente, "a plena exteriorização da interioridade que se faz conhecer"(75). Significante que detém uma proximidade essencial com a inteligência e a sua naturalidade antropológica, a sua natureza sonora é um "gesto de exteriorização vitalo-corporal"(76).

Ora o som articulado é a *palavra oral* e o seu sistema é a *linguagem falada*. É ela que dá "às sensações, às intuições, às representações, uma segunda presença, superior à sua presença imediata"(77). Surgindo num dado momento da evolução e da história do espírito, lentamente emergindo do reino obscuro das imagens, é pois a linguagem falada que constitui a plena exteriorização da interioridade da inteligência que nela e por ela se manifesta. Ao contrário de Leibniz que claramente privilegia a linguagem escrita(78), Hegel verá nela unicamente uma formação ulterior, uma segunda convenção — sistema de "signos de signos"(79), como Hegel lapidarmente a define — que deve socorrer-se de uma actividade prática exterior(80).

2.5. Escrita alfabética e escrita hieroglífica e ideográfica

Vimos como a distinção entre símbolo e signo permite compreender o privilégio que Hegel reconhece à linguagem falada sobre a escrita. Vejamos agora como tal distinção permite igualmente compreender as vantagens da escrita alfabética relativamente à escrita hieroglífica e ideográfica e a completa oposição que, neste preciso contexto, Hegel manifesta em relação a todos os projectos, em especial o de Leibniz, de construção de uma linguagem escrita artificial e universal.

A linguagem falada é, como vimos, a linguagem primitiva, originária ou excelente; relativamente a ela, a escrita é apenas um desenvolvimento ulterior, suplementar, secundário.

Contudo, no interior da escrita, é a alfabética que oferece maiores vantagens pois, ao contrário da escrita hieroglífica ou de qualquer outro sistema ideográfico que "designa as representações por meio de figuras espaciais"(81), a escrita alfabética constrói-se a partir dos sons que são eles mesmos já signos, consistindo portanto num sistema de signos de signos, o que faz dela o processo de escrita mais inteligente, "a maneira característica mais digna de exteriorizar as representações"(82). A escrita alfabética está pois mais próxima da linguagem falada, é aquela que mais a respeita. Procedendo à decomposição do significante fónico nos seus articulatórios originais, é a cada um deles que atribui um sinal gráfico ou letra. Assim fica respeitada a integridade do nome pelo qual, na linguagem falada, a repre-

sentação era designada já que, na sua base, não está a análise da representação (significado) mas a análise da palavra oral (significante fónico). Ao contrário, a construção de uma linguagem universal passava, no projecto de Leibniz, pela análise exaustiva dos significados; decompondo cada ideia complexa nas suas determinações lógicas elementares, o que Leibniz procurava encontrar era um sinal representativo, não de cada som ou elemento significante, mas de cada ideia ou mínimo lógico(83). Tal implicaria portanto a definição exaustiva, completa e definitiva de todas as representações. Apontando aqui de forma certeira para a dificuldade maior com que Leibniz se enfrentou(84) e para a ambição desmedida por que se teria deixado seduzir, Hegel afirma a impossibilidade não só prática mas teórica de tal projecto (85)

"Por certo que os objectos sensíveis são susceptíveis de signos estáveis mas, para os signos do que é espiritual, a marcha da formação dos pensamentos e o desenvolvimento lógico que se processa, implicam uma modificação de perspectivas relativamente às suas relações internas e, por consequência, à sua natureza"(86). Até mesmo em relação a alguns nomes de realidades sensíveis, como por exemplo os nomes químicos e mineralógicos, as modificações são frequentes. Acresce que, não só o progresso das ciências mas a diversidade dos pontos de vista, introduz importantes alterações; "cada modificação da análise implicaria uma outra representação figurada do nome escrito"(87), pelo que só uma cultura imobilizada e votada à repetição ou "ao comentário escolar como é o caso da cultura chinesa"(88), poderia adaptar-se à rigidez de uma língua deste tipo.

A oposição ao projecto leibniziano é aqui deslocada, ou melhor, particularizada, na oposição ao elitismo e impopularidade da língua chinesa que Hegel conhecia bem(89) e que tinha igualmente fascinado Leibniz(90). Certamente pensando no grande número de sinais que uma escrita deste tipo exige e na complexidade daí resultante — em contraste com a facilidade com que, numa escrita alfabética, é possível designar o número infinito de significações possíveis com as vinte e quatro ou vinte e cinco letras de um alfabeto — Hegel manifesta a sua reprovação pelo facto de apenas a parte minoritária do povo que detém o privilégio da cultura poder ler e escrever numa tal língua.

A segunda ordem de razões apresentadas por Hegel contra o projecto de Leibniz diz respeito ao facto de uma escrita ideográfica como a egípcia, que foi decifrada em vida de Hegel(91), constituir também um retrocesso relativamente à linguagem falada pois os seus elementos, de natureza figurativa, mantém-se ao nível simbólico(92).

Leibniz havia insistido na necessidade de que cada sinal mantivesse com a ideia representada a mais estreita correspondência analógica; o ideal seria que cada sinal fosse um retrato exacto e completo da ideia(93), a sua definição espacial e visível. Para Hegel, tal equivaleria a um retrocesso, a uma falta de liberdade da inteligência que necessitaria ainda de obedecer à

realidade representada, por outras palavras, a um abandono da determinação interna e temporal do signo sonoro em favor da determinação externa e espacial do símbolo gráfico. Se a aprendizagem da leitura e da escrita alfabética constitui um meio excelente de educação é porque tal aprendizagem "desvia o espírito do sensível concreto para o tornar atento ao que é mais formal, à palavra enunciada e aos seus elementos abstractos contribuindo, de maneira essencial, a fundar e purificar no sujeito o terreno da interioridade"(94).

Em terceiro lugar, se o projecto de Leibniz tinha como finalidade o facultar à humanidade uma língua que facilitasse o comércio dos povos e dos sábios(95), esquecia, diz Hegel, o facto comprovado de terem sido essas mesmas necessidades de comunicação entre os povos que estiveram na origem da invenção da escrita alfabética(96). Aqui se insinua, segundo cremos, uma última e definitiva oposição ao projecto de Leibniz. Querer construir uma língua universal é, segundo Hegel, pretender impôr um esquema lógico à realidade, submetendo-a, por assim dizer, a uma rede imutável de significados previamente estabelecidos. A esta intenção legisladora ou normativa responde Hegel, como vimos, com a modéstia (ou a ambição extrema) do seu intento mostrativo. Nesta ordem de ideias, não cabe procurar construir uma qualquer língua artificial mas perceber, na historicidade da emergência das línguas, a sua racionalidade imanente.

Ora, em resumo, o que a História ensina e os factos mostram é que a *linguagem em geral* faz o seu aparecimento num dado momento da História do espírito de cuja liberdade é manifestação. Ao introduzir a cisão naquilo que era a unidade do mundo animal, é por ela e com ela que, irremediavelmente, emerge a humanidade. Manifestando e expondo a natureza antropológica do homem, a *linguagem falada* é a linguagem originária, causa e também consequência da vida social e colectiva onde funciona como elemento mediador das consciências. Cada povo tem o seu futuro e a sua *língua particular ou nacional* na qual incarna e conserva a totalidade da sua experiência histórica passada. Mas, cada povo está destinado a efectuar uma só etapa e a realizar um só momento do processo de auto-constituição do espírito absoluto(97), razão pela qual, tendo as várias línguas particulares cada uma o seu próprio valor, têm, em conjunto, valores diferentes, cada uma de acordo com o momento do todo que o seu povo foi chamado a realizar.

Tomando como auxiliar uma actividade prática exterior, a linguagem falada manifesta-se numa *escrita*, primeiro simbólica como a egípcia, depois ideográfica como a chinesa e finalmente, sob a pressão das necessidades crescentes de comércio entre os povos, alfabética como a fenícia, a grega ou as línguas modernas. Também o progresso das escritas acompanha o progresso do espírito que, de início ainda imperfeitamente livre, é condicionado a produzir uma *escrita simbólica* como a hieroglífica,

feita de sinais obedientes ainda às realidades significadas. Progressivamente mais livre, o espírito manifesta-se por representações arbitrárias, primeiro ainda externa e espacialmente determinadas, como é o caso da *escrita ideográfica* chinesa, depois, só interna e temporalmente determinadas, como é o caso da *escrita alfabética*.

Com a escrita alfabética é a excelência da própria linguagem falada que é recuperada pois as letras são signos da substância fónica. De entre todas as línguas alfabéticas, é o *alemão* a língua superior e especulativa pois é a língua do povo que se elevou à filosofia ocupando no presente (o de Hegel) o lugar cimeiro da evolução histórica.

É pois na língua do povo alemão, no *alemão popular* (e, em particular no *dialecto suavo*)[98] que era o de Hegel — porque é Hegel quem vai escrever o texto ou é por seu intermédio que o texto se vai escrever — é nesta língua, dizíamos, *contra* a rigidez das suas proposições e *na* espessura das suas palavras, que a fluidez do discurso filosófico especulativo (o de Hegel?) se há-de escrever. Não pela vontade de um sujeito singular ou por contingência de nascimento de quem escreve. Escrever-se-á assim, porque assim é necessário, e tinha que ser assim porque assim foi.

3. Conclusão

> *"Habitualmente trata-se o signo e a linguagem não importa onde, a título de apêndice, em Psicologia ou também em Lógica, sem pensar na sua necessidade e correlação no sistema que constitui a actividade da inteligência"*
>
> Hegel, *Enz.*, § 458-nota

Na esteira da surpresa que, na passagem citada, Hegel explicitamente manifesta, pode colocar-se a seguinte questão: como explicar que Hegel, detentor de uma filosofia da linguagem tão marcadamente inserta na problemática sua contemporânea mas também tão profundamente original, filosofia da linguagem essa cujos contornos, ao nível da *Enciclopédia* procurámos delinear nas páginas precedentes, a não tenha tratado sistematicamente como questão filosófica importante e dela nos tenha deixado apenas algumas teses esparsas?

Como explicar que, numa obra como a *Enciclopédia das ciências filosóficas* que se pretende constituir, não como agregado de saberes contingentes e empíricos, mas como sistema global da filosofia capaz de coordenar e integrar de forma condensada a totalidade do saber numa unidade orgânica e racional, como explicar que Hegel apenas dedique à linguagem dois parágrafos e duas (ainda que extensas) notas?

É no parágrafo 15 da própria *Enciclopédia* que, segundo cremos, a resposta a esta questão deve ser procurada. "Cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo mas onde a ideia filosófica existe numa determinidade particular ou num elemento particular. É por isso, porque ele é em si mesmo uma totalidade, que o círculo singular quebra também as limitações do seu elemento e funda uma esfera mais vasta; o todo representa-se assim como um *círculo de círculos*, do qual cada um é um momento necessário, de tal modo que a ideia total é constituída pelo sistema dos seus elementos próprios e não aparece menos em cada elemento singular".

Definindo-se não só como sistema de círculos regionais mas também e sobretudo como círculo de círculos, como totalidade plenamente realizada, o projecto hegeliano enfrenta-se como uma dificuldade crucial ou contradição insolúvel: a de ter que compreender o todo a partir das partes que, por seu lado, só são compreensíveis em função do todo. Hegel fica confrontado com o paradoxo que, enunciado por Schelling, Ast e Schleiermacher, é, desde então, conhecido como círculo hermenêutico.

Se qualquer coisa particular não pode ser compreendida senão por intermédio do todo e, portanto, qualquer explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo, se há uma unidade inseparável entre forma e conteúdo, exterior e interior, se o círculo está fechado sobre si mesmo, é impossível falar do círculo a partir do próprio círculo. Para falar do círculo é necessário possuir fora dele um ponto a partir do qual ele possa ser perspectivado ou descrito[99].

Esse ponto de exterioridade existe — é a linguagem.

Duas alternativas se colocam então: ou a linguagem não é questionada e o discurso que ela possibilita e veícula é um discurso necessariamente exterior e ingénuo, ou a linguagem é questionada e então todo o discurso é tautológico. Hegel procura fugir a esta alternativa questionando a linguagem para evitar a ingenuidade mas não a questionando até ao fim para fugir à tautologia; falando dela quase que acidentalmente, à margem do sistema, recalcada na categoria de *nota*, como se de *prefácio* ou *introdução* se tratasse.

Denunciando aqueles que dela se ocupam a título de apêndice, é exactamente isso que, numa obra com a ambição da *Enciclopédia* — e não apenas aí[100] — Hegel acaba por fazer.

Percebemos agora melhor a razão pela qual Hegel tem necessidade de acentuar o carácter arbitrário do signo — ao fazê-lo, está a reforçar a possibilidade mesma de possuir um ponto de exterioridade ao sistema enquanto círculo de círculos. Só que, se tal ponto existe, se há um discurso possível *sobre* e *acerca* do círculo, algo existe também que o transcende; a sua forma não abarca todo o conteúdo, a interioridade não coincide com a exterioridade já que é arbitrário o laço entre ambas as dimensões. Numa

palavra, não há círculo de círculos e todo o sistema é inevitavelmente aberto.

O que porventura dá razão a Leibniz.

> *"É tempo, no entanto, de concluir este prefácio; como prefácio cabia-lhe, aliás, apenas falar exterior e subjectivamente do ponto de vista do escrito que apresenta"*
>
> Hegel, *PhR.*, p. 60 (199)

NOTAS

(1) ADORNO (1972: 27–28).

(2) LEIBNIZ, *N.E.*, III, VII, § 6.

(3) HEGEL, *PhR.*, p. 56 (196).

(4) HEGEL, *PhR.*, p. 58 (198).

(5) HEGEL, *PhR.*, p. 59 (199)

(6) HEGEL, *PhR.*, pp. 56/7 (197). Sobre o carácter mostrativo do pensamento de Hegel, vejam-se as primeiras páginas de LOPES ALVES (1983: 65–95). Aí recolhemos a própria sugestão da designação pois, como o autor afirma, "Hegel nunca advoga, afirma, as suas demonstrações são mais propriamente *mostrações*" (1983: 69).

(7) É precisamente nesta recusa que passa uma das clivagens fundamentais entre Hegel e Nietzsche. No aforismo 211 de *Jenseits von Gut und Böse*, depois de, por esse facto, classificar Hegel como um "operário da filosofia", NIETZSCHE considera, contrariamente, que "os filósofos propriamente ditos são os homens que comandam e legiferam", aqueles cujo conhecimento é criação e cuja criação é legislação.

(8) HEGEL, *PhR.*, p. 45 (186).

(9) HEGEL, *PhR.*, p. 49 (191).

(10) HEGEL, *PhG.*, p. LVIII (59).

(11) Paradoxalmente, o texto hegeliano, se, por um lado, é exigente para com o seu leitor, por outro lado, é envolvente; o leitor não é o destinatário (aprendiz ou crítico) mas parte integrante do próprio conteúdo. Ao enredar o leitor na teia da sua própria unidade, o texto hegeliano recusa ainda ser argumentativo, não porque cada tese em confronto inclua sempre virtualmente a sua contrária, mas porque qualquer tese é uma síntese judicativa e, como tal, deve ser compreendida na unidade do sistema e integrada no movimento de uma síntese superior. Sobre a situação do leitor de Hegel, cf. ADORNO (1972: em especial 57–72).

(12) Vejam-se em especial os prefácios a *PhG. W.L. (2), Enz.* (1ª e 2ª edições) e *PhR.*

(13) DERRIDA (1972a: 15).

(14) HEGEL, *PhG.*, p. I (37–38).

(15) HEGEL, *PhG.*, p. II (38).

(16) HEGEL, *W.L. (1)*, p. 36.

(17) DERRIDA (1972a: 21).

(18) "Porque se a tivessemos (a língua ou escrita racional) tal como eu a concebo, poderíamos raciocinar em metafísica e moral da mesma forma que em geometria ou análise (...)", LEIBNIZ, *PS* VII, p. 21. Uma das principais vantagens de uma

characteristica universalis seria a de permitir substituir o raciocínio pelo cálculo constituindo-se portanto como juíz infalível das controvérsias. Cf. por exemplo, *PS* VII, p. 23, 26, 32, 171, 184, 200 e 204. Sobre a crítica de Hegel ao formalismo de Leibniz e a sua injustiça e injustificação, cf. BRUAIRE (1971).

(19) "Na sua verdadeira expressão, essa imediatez simples é o ser puro ou o ser em geral; ser, nada mais, sem qualquer outra determinação nem qualquer outro preenchimento", HEGEL, *W.L. (2)*, p. 7.

(20) HEGEL, *W.L. (2)*, p. 10. Sobre o tema do *começo* na filosofia de Hegel veja-se a *Introdução* de CARMO FERREIRA (1989: 12-24).

(21) Fixação do sentido que, ao nível das línguas naturais, Leibniz defende poder ser estabelecido, quer pela exploração das qualidades da escrita, quer pela definição; portanto em ambos os casos, processos internos à própria língua. Cf. por exemplo *N.E.*, III, cap. 9 e 10.

(22) HEGEL, *W.L.* (1), p. 22 (112).

(23) *ibid.*

(24) Cf. HEGEL, *PhG.*, p. 601.

Como Hegel escreve no prefácio à 2ª edição da *Ciência da Lógica*, "As formas-do--pensar expõem-se e depositam-se em primeiro lugar na *linguagem* do homem" (*W.L.* (1), p. 22 (112)). É este tema da linguagem enquanto "estar aí do espírito", tal como é principalmente apresentado na *Fenomenologia* que inspira a obra de Simon (1966) e a interpretação da descripção hegeliana do fenómeno da linguagem humana que o autor apresenta. Cf. SIMON (1966: em especial 146-165).

(25) Não apenas a nível teórico, pela defesa das possibilidades e potencialidades cognitivas das línguas naturais (cf. supra nota 21) e pelo elogio da língua alemã enquanto meio especialmente apto para a reflexão filosófica (cf. adiante, notas 29 e 31), como também a nível prático, através de uma série de medidas tendentes à protecção e aperfeiçoamento da língua alemã (por exemplo, as propostas de inclusão do estudo da língua alemã e da obrigatoriedade da redacção em alemão entre os objectivos centrais da Academia de Berlim. Para maiores desenvolvimentos, cf. POMBO (1987: 125-130 e 136-137, respectivamente).

(26) É fundamentalmente pelo elogio da língua alemã e pela concepção da língua como criação popular que Leibniz se constitui como inspirador da filosofia da linguagem do pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX, nomeadamente de Fichte no que respeita ao elogio da língua alemã (veja-se em *Reden an die deutschen Nation*, em especial IV e V Discursos, a proximidade face a Leibniz dos argumentos apresentados) e de Herder e Humboldt no que fundamentalmente respeita à tese, directamente retirada da metafísica da individualidade de Leibniz, de acordo com a qual, cada língua, enquanto criação popular, exprime a individualidade do povo que a fala e a sua perspectiva sobre o mundo. Partindo ambos da relação estabelecida por Leibniz entre Língua e Povo, Herder no entanto tende a sublinhar, muito para lá do que o pensamento leibniziano podia permitir, a irredutibilidade espiritual de cada língua e de cada povo (veja-se em *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) o seu projecto de constituir uma fisionomia geral das nações com base na análise comparada das suas línguas). Por seu lado Humboldt, de quem Hegel é leitor atento (cf. *Enz.*, § 459-nota e, adiante, notas 76 e 89), na medida em que pensa a língua, não apenas enquanto uma particular perspectiva sobre o mundo, mas também como eco da natureza universal do homem e define como tarefa do linguista a procura da causa universal interna da linguagem humana subjacente às diferentes línguas e grupos linguísticos (cf. *Ueber das vergleichende Sprachstudium*, §4) adopta uma posição que, mais do que a de Herder, se inscreve no projecto monadológico de Leibniz e respeita o seu universalismo lógico e a sua monumental investigação linguística no âmbito da gramática, etimologia comparada, filologia e genealogia das línguas, etc. Para a influência da filosofia da linguagem de Leibniz em Herder e Humboldt, cf. CASSIRER (1923-9: I, 99-111). De notar ainda que a imediata influência de Leibniz neste domínio pode, em parte, explicar-se pelo facto de os textos

fundamentais em que Leibniz apresenta estas teses terem tido rápido conhecimento público — a *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii* foi publicada por Leibniz em 1670, as *Unvorgreiffliche Gedancken* por Eccard em 1717 e os *N.E.* por Raspe em 1765.

(27) HEGEL, *W.L. (1)*, p. 22 (112).

(28) KOYRÉ (1981: 208).

(29) Cf. *Ermahnung an die Deutschen ihren Verstand und ihre Sprache bessen zu üben*, D.S., I, 89. Trata-se de um programa apresentado por Leibniz desde a *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii* de 1670 e retomado em diversos momentos posteriores, nomeadamente nas *Unvorgreiffliche Gedancken*: programa aparentemente contraditório com esse outro grande projecto leibniziano de construção de uma *characteristica universalis* mas que, como pretendemos demonstrar noutro lugar, pode e deve ser entendido como convergente. Cf. POMBO (1987: 125–130 e 192–198).

(30) *Correspondance de Hegel*, I, p. 96.

(31) Ao contrário de Hegel que faz o elogio da língua alemã enquanto língua superiormente preparada para o trabalho e exposição filosóficos a partir da plurivocidade de sentidos de muitas das suas palavras e da ambiguidade especulativa do seu vocabulário (o termo suportando não apenas diversas mas opostas significações, cf. supra nota 27), Leibniz situa essa superioridade no seu sentido do real, na sua estreita relação à vida e à cultura do povo, isto é, fundamentalmente na concreção do seu vocabulário, na relação de univocidade que cada palavra mantém com o facto ou objecto que ela designa da experiência concreta do povo. A este conjunto de vantagens, fundamentalmente apresentado na *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*, vai Leibniz acrescentar nos *N.E.* a antiguidade ou proximidade adâmica e a sua consequente naturalidade ou motivação. Os *N.E.* apresentam assim uma explicação genética para a doutrina apresentada na *Dissertatio*: a concreção dos termos que ainda hoje caracterizariam a língua alemã teria a sua origem na relação natural primitivamente estabelecida entre os nomes e as realidades significadas, entre os sons e os objectos e acções concretas que eles mimeticamente traduzem. Para um estudo detalhado dos principais textos e propostas de Leibniz sobre a língua alemã, as suas virtudes e as medidas necessárias ao seu aperfeiçoamento, cf. POMBO (1987: 132–150). Sobre as relações entre Leibniz e Hegel nesta matéria, cf. COOK (1974: 99–102).

(32) Sobre a importância das etimologias populares na terminologia hegeliana, cf. KOYRÉ (1981: 195–196 e 208–12) e tb., ADORNO (1972: 50–54).

(33) HEGEL, *PhG.*, p. LV (58).

(34) HEGEL, *PhG.*, p. XXXVIII (52).

(35) HEGEL, *PhG.*, p. LXXIV (66).

(36) HEGEL, *PhG.*, p. LXXV (66).

(37) HEGEL, *PhG.*, p. LXXIV/V (66).

(38) HEGEL, *PhG.*, p. LXXVII (67).

(39) HEGEL, *PhG.*, p. LXXXI (68).

(40) HEGEL, *PhG.*, p. LXXX (68).

(41) Como nota BODEI (1975: 161) "o movimento dialéctico infringe de facto, pela sua natureza, a ordem do discurso", ou seja, "os limites institucionais que todas as formas de discurso humano assumem no interior das sociedades", o que poderia explicar o fracasso de todas as tentativas (Rogowski, Apostel) de formalização da dialéctica.

(42) Cf. ADORNO (1972: 57–59).

(43) HEGEL, *PhG.*, p. XI/XII (41).

(44) *ibid*

45) HEGEL, *PhG.*, p. XII (41–42).

(46) HEGEL, *PhG.*, p. LXXXVII (70).

(47) *ibid*

(48) HEGEL, *PhG.*, p. XII/XIII (42).

(49) *ibid*

(50) HEGEL, *PhG.*, p. LXXXVIII (71).

(51) *ibid*

(52 Na feliz expressão de Jean HYPPOLITE (1953: 26).

(53) Citado in ADORNO (1972: 55–6 e 67–8).

(54) Sobre as incidências deste posicionamento na Psicologia, Cf. DERRIDA (1972: 85–87).

(55) Separação que Hegel não aceita. Cf. *Enz.*, § 442–nota.

(56) Cf. HEGEL, *Enz.*, §§ 444.

(57) Cf. §§ 446, 451 e 465, respectivamente.

(58) HEGEL, *Enz.*, § 455–nota.

(59) Cf. HEGEL, *Enz.*, §§ 451 e 452.

(60) HEGEL, *Enz.*, § 453–nota.

(61) HEGEL, *Enz.*, § 454.

(62) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 454 e 455.

(63) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 455 e respectiva nota.

(64) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 456–nota.

(65) HEGEL, *Enz.*, § 457–nota.

(66) HEGEL, *Enz.*, § 457.

(67) Tais são os exemplos referidos no Zusats ao § 457 da *Enz.* Para a distinção entre símbolo e signo, Cf. *Enz.*, § 458.

(68) HEGEL, *Enz.*, § 458–nota.

(69) HEGEL, *Enz.*, § 458. Veja–se DERRIDA (1972: em especial pp. 94–99) onde é explorada, de forma extremamente sugestiva, a metáfora hegeliana da pirâmide através da relação corpo–túmulo e apontada uma linha de inteligibilidade do signo que radicaria em Platão, passaria por Hegel e continuaria em Saussure e Husserl.

(70) Trata–se efectivamente da tese maior da filosofia da linguagem de Leibniz. Sistematicamente fundada nos princípios da razão suficiente e da harmonia pré–estabelecida (Cf. *Cout.*, p. 151 e *N.E.* I, I, § 6) é a tese da não–arbitrariedade do signo que, em nosso entender (cf. POMBO (1987)), determina a diversidade das investigações linguísticas de Leibniz e permite compreender a sua convergência e unidade. Ao nível das línguas naturais, em especial o alemão, Leibniz tentará compreender os mecanismos profundos subjacentes às diferentes formas de motivação natural que, desde a sua origem, elas detêm (fenómenos onomatopaicos, de simbolismo fonético, articulatório, analogias rítmicas entre o signo e a realidade expressa ou entre o som e a ideia (Cf. *Cout.*, 151 e *N.E.*, III, II, § 1, entre muitos outros). Ao nível das investigações relativas

à possibilidade de constituição de uma Gramática Universal Leibniz procura compreender a estrutura profunda subjacente às particulariedades gramaticais de cada língua e o seu isomorfismo com a universalidade das leis do pensamento. Finalmente, na construção de uma Língua Universal, que Leibniz deseja dotada de uma equivalente ou mesmo superior "naturalidade", a tese da não-arbitrariedade do signo toma a forma de uma exigência constantemente reclamada por Leibniz — a de que o signo característico seja, além de operativo, representativo; que possa de alguma maneira repetir, e mesmo aperfeiçoar, a motivação operante nas línguas naturais. A sabedoria anónima, inconsciente e instintiva que presidiu à origem onomatúrgica das linguagens humanas seria assim recuperada, prolongada, desenvolvida e mesmo aperfeiçoada pela reconstrução prospectiva e racional de uma língua nova, agora universal, filosófica e superiormente motivada.

(71) Cf., por ex., *N.E.*, III, II, § 1, onde Leibniz, após procurar estabelecer a filiação etimológica das mais variadas línguas, constata que todas elas têm "raízes comuns", o que constitui, a seu ver, prova da existência de uma "origem comum de todas as nações e de uma língua radical e primitiva". Note-se contudo que o que importa a Leibniz, não é lamentar nostalgicamente a corrupção ou decadência das actuais línguas, mas, através de laboriosos e complexos estudos etimológicos, revelar o "instinto natural" que presidiu à escolha dos termos primitivos e a relação natural que se estabeleceu "entre as coisas e os sons e movimentos dos orgãos da voz". Assim se explica a importância que Leibniz atribui à investigação etimológica pois que, a concordância última entre as palavras de uma língua e as de todas as outras, permite explicar a parcial arbitrariedade de cada uma e confirmar a essencial naturalidade de todas.

(72) HEGEL, *Enz.*, § 459.

(73) *ibid.*

(74) HEGEL, *Enz.*, § 460.

(75) HEGEL, *Enz.*, § 459. Como Hegel escreve em *Jen. Syst.*, VI, p. 288, o ar, como elemento da linguagem, é a "exterioridade da fluidez sem forma livre". Para uma análise sobre o tema da "voz" em Hegel e o seu lugar na filosofia natural e na filosofia do espírito, cf. SIMON (1966: em especial 69-70).

(76) HEGEL, *Enz.*, § 459-nota. Nesse mesmo contexto e directa e explicitamente na esteira de Humboldt (*Über den Dualis*, Berlin, 1829), Hegel distingue, na linguagem falada, a sua matéria ou léxico da sua forma ou gramática. Quanto à gramática, ela é o resultado de um instinto lógico, de uma operação do entendimento que nela introduz as suas próprias categorias. Quanto ao léxico, Hegel recusa a sua origem contingente e onomatopaica, afirmando que essa origem repousa menos sobre "uma simbólica relativa a objectos exteriores do que sobre uma simbólica mais interior, a da articulação antropológica". Veja-se também o § 351 da *Enz.* para a relação entre a voz e o organismo animal.

(77) HEGEL, *Enz.*, § 459.

(78) Embora, ao nível das línguas naturais, Leibniz tenha que reconhecer a prioridade filogenética e epigenética da fala relativamente à escrita (a teoria da onomatopeia — N.E. III, II, § 1 — é disso exemplo elucidativo), por outro lado, quando procura ultrapassar as ambiguidades que caracterizam a linguagem humana, quer reformando-a internamente, quer procurando construir de raíz uma nova linguagem científica e filosófica, é efectivamente à escrita que Leibniz recorre. No primeiro caso, salientando o seu papel enquanto forma de fixação dos conteúdos intelectuais (cf. supra nota 21), de esclarecimento das operações mais longas e difíceis e de verificação e recapitulação dos passos de uma demonstração; no segundo, apostando na construção de uma linguagem ideográfica que, como Leibniz diz, pinte o pensamento e não a palavra (cf. *PS* VII, p. 21), uma escrita que permita registar, fixar, manipular, rever e controlar os conteúdos significativos e mesmo descobrir e inventar. Sobre as potencialidades heurísticas da escrita, cf. por exemplo, *P.S.* VII, p. 204 e *Cout.*, 285.

(79) HEGEL, *Enz.*, § 459–nota. É este privilégio da fala sobre a escrita que leva Derrida a considerar Hegel como um dos mais destacados expoentes dessa linha constitutiva do pensamento metafísico ocidental que, para Derrida, é o fonocentrismo. Cf. DERRIDA (1976: em especial 17–23 e 39–41). Significativo é o facto de Derrida não reconhecer o claro privilégio que Leibniz concede à escrita face à fala (cf. supra nota 78). Segundo Derrida, o projecto leibniziano, embora não sendo essencialmente fonético, não interrompe o logocentrismo na medida em que está todo ele fundado numa teologia infinitista. Cf. DERRIDA (1976: em especial 117 e 147).

(80) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 459–nota.

(81) *ibid.*

(82) *ibid.*

(83) Aquilo a que Leibniz chamava "o alfabeto dos pensamentos humanos" (cf. por exemplo GP 4: 72–73), primeiro momento do regime metodológico defendido por Leibniz desde o *De Arte* para a construção a priori da *characteristica universalis*. Cf. POMBO (1987: 171 segs.).

(84) Referimo–nos à necessidade de fazer uma Enciclopédia previamente à construção da língua universal. Sobre esta questão, veja–se, COUTURAT (1961:79–80 e todo o cap. V).

(85) Em carta a Mersenne de 20 de Novembro de 1629, Descartes havia formulado uma crítica semelhante considerando que a criação de uma língua universal suporia a constituição prévia da verdadeira filosofia. Leibniz, por seu lado, que teve rápido conhecimento dessa carta, considera, que, se é verdade que a instituição de uma língua universal depende da verdadeira filosofia, ela não depende contudo do seu acabamento ou perfeição, defendendo portanto a possibilidade de um desenvolvimento paralelo e reconhecendo as potencialidades heurísticas da Característica. Sobre esta questão, Cf., BELAVAL (1960: 186–187) e POMBO (1987: 94–100).

(86) HEGEL, *Enz.*, § 459–nota.

(87) *Ibid.*

(88) *Ibid.*

(89) Nomeadamente através da obra de W. Humboldt, *Lettre à M. Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales et sur le génie de la langue chinoise en particulier*. Cf., BODEI, *op. cit.*, p. 255, onde são referidas outras fontes do conhecimento que Hegel tinha da cultura e língua chinesas.

(90) Cf., por exemplo *N.E.* IV,VI, § 2. Sobre o profundo conhecimento que Leibniz possuia, tanto da língua como da religião e de cultura chinesas (nomeadamente no que diz respeito à proximidade da aritmética binária e as célebres figuras de Fohi, de que Leibniz tem conhecimento através de Bouvet (um dos mais importantes missionários jesuítas francês com quem Leibniz se corresponde desde 1689), e a partir das quais chega mesmo a conceber o plano de construir uma "secreta e sagrada" characteristica universal, Cf. ROY (1972).

(91) 1822, ano em que Champollion concluiu os seus estudos sobre a pedra de roseta.

(92) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 459–nota, onde Hegel dá o exemplo dos Koua chineses construídos a partir do simples traço e do traço quebrado.

(93) "Pequenas figuras em vez dos nomes, que representassem as coisas visíveis pelos seus traços e as invisíveis pelas visíveis que as acompanham", LEIBNIZ, *N.E.*, IV, VI, § 2. Note–se porém que esta é a proposta extrema de uma representatividade figurativa de acordo com a qual o signo característico deveria constituir–se como a representação pictural dos traços mais pregnantes da realidade significativa. Mas Leibniz concebe e explora vários outros modelos de representatividade progressivamente mais fraca. Para um estudo sistemático desses vários modelos, cf. POMBO (1987: 176–189). Cf. tb. COUTURAT (1961: 108–115) onde são apresentados vários sistemas simbólicos por

que Leibniz parece ter hesitado até ao fim da vida. Sobre o carácter natural do signo em Leibniz, veja-se ainda ROBINET (1978: 190-204).

(94) Cf. HEGEL, *Enz.*, § 459-nota.

(95) Note-se, no entanto, que a função comunicativa da Língua Universal (que em grande parte determina todas as tentativas e projectos anteriores a Leibniz (cf. POMBO 1987: 60-78)), é sempre subsidiária em Leibniz da função representativa: é na medida em que a Língua Universal permitir a correcta representação da realidade, ou melhor, do seu conhecimento, que a sua capacidade como meio de fácil e universal comunicabilidade, juíz de controvérsias e auxiliar da invenção encontra uma fundamentação radical. Veja-se por exemplo o célebre *Préface à la Science Générale* de Leibniz (COUT., 153-7) um dos textos onde mais claramente estão definidas e apresentadas na sua hierarquia e articulação as grandes funções que, segundo Leibniz, a Língua Universal deveria ser chamada a cumprir.

(96) Hegel recorda o caso da Fenícia e de Cantão. Cf., *ibid.*

(97) Cf. HEGEL, *Enz.*, §§ 548 e 552.

(98) Cf., ADORNO (1972: 54-58) e também KOYRÉ (1981: 180-181 e 193-194) que referem a possível influência do dialecto suavo na terminologia hegeliana.

(99) Aqui reside certamente uma das variantes de análise do problema hegeliano do começo já que colocar o problema do começo é sempre colocar o problema do fim. Cf., HEGEL, *W.L. (2). Erstes Buch. Die Lehre von Seyn. Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*.

(100) Referimo-nos ao tratamento oblíquo que o tema da linguagem sempre encontra na filosofia de Hegel. Josef SIMON (1966), numa monografia justamente intitulada *Das Problem der Sprache bei Hegel*, embora reconhecendo que o problema da linguagem não ocupa nunca, de forma expressa e continuada, o centro do pensamento de Hegel (1966: 18-22), acaba no entanto, após um rigoroso trabalho de aproximação e relacionação, entre si e com o sistema no seu todo, das múltiplas referências e reflexões de Hegel sobre o tema da linguagem, por concluir da sua centralidade e importância enquanto "estar aí do espírito" (1966: 149 e segs.). Porém, a obra central que permite esta interpretação não é a *Enciclopédia* mas, fundamentalmente, a *Fenomenologia* onde a linguagem é definida como "o elemento perfeito no seio do qual a interioridade é tão exterior como a exterioridade é interior". HEGEL, *PhG.*, p. 675. Nessa mesma perspectiva se poderá ainda ler esse magnífico texto de HYPPOLITE que é *Logique et existence* (1953).

Referências Bibliográficas

ADORNO, Th. (1972) *Skoteinos oder wie zu lesen sei*, trad.esp. de Aguirre e Sánchez Zavala in *Filosofia y supersticion*, Madrid: Alianza Editorial, col. Taurus.

BELAVAL, Y. (1960) *Leibniz critique de Descartes*, Paris: Gallimard, col. Tel.
——— (1976) *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*, Paris: Gallimard, NRF.

BRUAIRE, C. (1971) *Leibniz et la critique hegelienne, Studia Leibnitiana Supplementa*, V, 5, pp. 116-123.

BODEI, R. (1975) *Sistema ed epoca in Hegel*, IV, *L'esperienza e le forme: analisi infinitesimale e linguagio*, Bolonha: Il Mulino.

CARMO FERREIRA, M.J. (1989) *Introdução a G.W. Hegel. Prefácios*, Lisboa: Imprensa Nacional, Clássicos de Filosofia, pp. 9-25.

CASSIRER, E. (1923) *Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache.*, trad. franc. de Ole Hansen-Love e Jean Lacoste *La philosophie des formes symboliques*, Paris: Minuit (1972).

COOK, D. (1974) *Leibniz and Hegel on language* in *Hegel and the History of Philosophy; proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*, Haia: J.J. D'Malley, K.W. Algpzin, F.G. Weiss, M. Nijhoff.

COUTURAT, L. (1961) *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Hisdesheim: Georg Olms Verlags.

DERRIDA, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
——— (1972) *Le puits et la pyramide* in *Marges*, Paris: Minuit.
——— (1972a) *Hors livre* in *La dissémination*, Paris: Du Seuil, Tel Quel.

HEGEL — Jen. Syst. — *Jenaer Systementwürfe* I, *Gesammelte Werke*, K. Düsing / H. Kimmerle, 1968 e seg., VI.
— PhG) *System der Wissenschaft, Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, 1807.
— W.L. (1) *Wissenchaft der Logik, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bde*, H. Glockner, Stuttgart, 1965, IV.
— W.L. (2) *Wissenchaft der Logik, Erster Teil, Objektive Logik*, Nuremberg, 1812 (Johann Leonhard Schray).
— Enz) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bde.*, H. Glockner, Stuttgart, 1965, VIII, IX e X.
— PhR) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., Universal–Bibliotek, 1970.
— Utilizámos ainda as seguintes traduções:
– *Correspondance de Hegel*, vol. I, trad. Jean Carrere, Paris: Gallimard, 1962.
– *G.W. Hegel. Prefácios. Tradução, Introdução e notas de* M.J. Carmo Ferreira cuja tradução adoptámos e (1989) de que damos referência de página após edição alemã.
— Para a *Enciclopédia*:
– *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. de M. Gandillac, Paris: Gallimard, NRF., 1970.
– *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.
– *Philosophie de l'esprit de Hegel*, trad. Vera, Paris: ed. Germ. Baillière, 1867.

HYPPOLITE, J. (1953) *Logique et existence*, Paris: P.U.F., col. Épiméthée.

KOYRÉ, A. (1981) *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes* in *Études d'Histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, col. Tel, pp. 191–224.

LEIBNIZ — Cout. — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre par Louis Couturat*, Paris: Alcan, 1903.
——— D.S. — *Deutsche Schriften*, Leipzig: ed. Schmied–Kovarsik, 1916.
——— N.E. — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *P.S.*, V, pp. 39–509.
——— P.S. — *Die philosophischen Schriften*, VII, Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.

LOPES ALVES, J. (1983) *Hegel: A política da Razão*, in *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa: L. Horizonte, pp. 57–159.

NIETZSCHE — *Jenseits von Gut und Böse, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Bd. 5, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.

POMBO, O. (1987) *Leibniz and the problem of a Universal Language*, Münster: Nodus Publikationen.

ROBINET, A. (1978) *Le langage à l'âge classique*, Paris: Klincksieck, col. Horizons du langage.

ROY, O. (1972) *Leibniz et la Chine*, Paris: Vrin.

SIMON, J. (1966) *Das Problem der Sprache bei Hegel*, trad. esp. de Ana Agud e Rafael de Agapito *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus (1982).