



HEGEL

CIÊNCIA DA LÓGICA

EXCERITOS

SELEÇÃO E TRADUÇÃO DE MARCO AURÉLIO WERLE


BARCAROLLA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel - Ciência da Lógica – Seleção de Textos

Sumário

Primeira Parte A lógica objetiva

Introdução Conceito geral da lógica

Divisão geral da lógica

Primeiro Livro A DOCTRINA DO SER

Com o que deve ser feito o início da ciência?

Divisão geral do ser

Primeira seção Determinidade (qualidade)

Primeiro capítulo Ser

A. Ser

B. Nada

C. Devir

a. Unidade do ser e do nada

Observação 1: A oposição do ser e do nada na representação

Observação 2: Deficiência da expressão: unidade, identidade do ser e do nada

Observação 3: O isolamento dessas abstrações

Observação 4: Impossibilidade de apreender o início

b. Momentos do devir

c. Superação do devir

Observação: A expressão "superar"

Segundo Livro A DOCTRINA DA ESSÊNCIA

Primeira seção A essência como reflexão nela mesma

Primeiro capítulo A aparência

A. O essencial e o inessencial

B. A aparência

C. A reflexão

1. A reflexão que põe

2. A reflexão exterior

Observação

3. A reflexão determinante

Segundo capítulo As essencialidades ou as determinações de reflexão

Observação: As determinações de reflexão na forma de enunciados

A. A identidade

Observação 1: Identidade abstrata

Observação 2: A primeira originária lei do pensamento, o enunciado da identidade

B. A diferença

1. A diferença absoluta

2. A diversidade

Observação: O enunciado da diversidade

3. A oposição

Observação: As grandezas opostas da aritmética

C. A contradição

Observação 1: Unidade do positivo e do negativo

Observação 2: O enunciado do terceiro excluído

Observação 3: O enunciado da contradição

Segunda Parte A lógica subjetiva ou a doutrina do conceito

Sobre o conceito em geral

Divisão

Primeira seção A subjetividade

Primeiro capítulo O conceito

A. O conceito universal

B. O conceito particular

Observação: As espécies usuais dos conceitos

C. O singular

Terceira seção A ideia

Primeiro capítulo A vida

Segundo capítulo A ideia do conhecer

Terceiro capítulo A ideia absoluta

Primeira parte A lógica objetiva

Introdução Conceito geral da lógica

Em nenhuma ciência que não a ciência lógica sente-se mais fortemente a necessidade de começar com a questão mesma, sem reflexões preliminares. Em todas as outras ciências, o objeto a ser abordado e o método científico estão separados um do outro; bem como o conteúdo também não constitui um início absoluto, mas depende de outros conceitos e encontra-se dependente de outras matérias circundantes. Por isso, a essas ciências apenas segundo lemas é permitido falar de seu solo e da conexão deste, bem como do método, e aplicar tranquilamente suas formas de definições e dados semelhantes, pressupostos como conhecidos e admitidos, e servir-se do modo comum de raciocinar para o estabelecimento de seus conceitos universais e determinações fundamentais. A lógica, ao contrário, não pode pressupor nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensamento, pois elas constituem uma parte de seu conteúdo mesmo e tem de ser primeiramente fundamentadas no interior dela. Não somente a indicação do método científico, mas também o conceito mesmo da ciência em geral pertencem ao seu conteúdo e, na verdade, o conceito constitui seu resultado último. O que a lógica é, ela não pode, por conseguinte, dizer previamente, e sim todo o seu tratamento produz primeiramente esse saber dela mesma como algo que é sua última manifestação e como sua consumação. Do mesmo modo, seu objeto, o pensar ou mais determinadamente o pensamento conceitual, é essencialmente tratado no interior da mesma; o conceito do mesmo gera-se a si mesmo em seu decurso e não pode ser presumido. Portanto, aquilo

que é presumido nessa introdução não tem a finalidade de fundamentar o conceito da lógica ou de justificar prévia e cientificamente o conteúdo e o método do mesmo, mas tornar acessível à representação, por meio de alguns esclarecimentos e reflexões, em um sentido raciocinativo e histórico, o ponto de vista a partir do qual essa ciência tem de ser considerada.

Se a lógica é admitida como a ciência do pensamento em geral, entende-se com isso que esse pensamento constitui a mera forma de um conhecimento, que a lógica se abstrai de todo conteúdo e que o chamado segundo elemento, que pertence a um conhecimento, a saber, a matéria, tem de ser dado de outro modo. Assim, a lógica, da qual esta matéria seria total e inteiramente independente, apenas pode indicar as condições formais do conhecimento verídico, mas que não pode conter a verdade real mesma e tampouco o caminho para a verdade real, porque justamente o essencial da verdade, o conteúdo, reside fora dela.

Em primeiro lugar, porém, já é inapropriado dizer que a lógica se abstrai de todo conteúdo, que ela apenas ensina as regras do pensamento, sem poder se dedicar ao que é pensado e levar em conta a sua constituição. Pois, uma vez que o pensamento e as regras do pensamento devem ser seu objeto, ela já possui assim imediatamente seu conteúdo peculiar; ela também tem com isso aquele segundo elemento do conhecimento, a matéria, de cuja constituição ela se ocupa.

Entretanto, em segundo lugar, as representações sobre as quais até agora repousava o conceito da lógica em parte já sucumbiram e em parte é hora de desaparecerem completamente, para que o ponto de vista dessa ciência seja apreendido de modo mais elevado e para que ela adquira uma configuração totalmente modificada.

O conceito tradicional da lógica repousa sobre a separação, pressuposta como definitiva pela consciência comum, do conteúdo do conhecimento e da forma do mesmo ou da verdade e da certeza. Primeiramente pressupõe-se que a matéria do conhecimento está dada em si e para si como um mundo acabado fora do pensamento, que o pensamento para si é vazio, se aproxima exteriormente como uma forma àquela matéria, se preenche com ela e apenas assim conquista um conteúdo, tornando-se desse modo um conhecimento real.

Logo, esses dois elementos (pois eles tem de ter a relação de elementos e o conhecimento é constituído a partir deles de modo mecânico ou no máximo em termos químicos) se encontram um diante do outro na seguinte hierarquia: o objeto é algo para si consumado, acabado, que poderia dispensar perfeitamente o pensamento para a sua efetividade; ao contrário, o pensamento seria algo deficiente, que primeiramente teria de se completar com uma matéria e, na verdade, como uma forma dócil e indeterminada, teria de se adaptar à sua matéria. Verdade é a concordância do pensamento com o objeto e, a fim de produzir essa concordância - pois ela não está em si e para si dada - o pensamento deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto.

Em terceiro lugar, na medida em que a diversidade da matéria e da forma, do objeto e do pensamento, não é abandonada àquela indeterminidade nebulosa, mas é tomada de modo mais determinado, assim cada uma é uma esfera separada da outra. O pensamento, portanto, não ultrapassa a si mesmo em sua receptividade e enformação da matéria, sua receptividade e sua acomodação a ela permanecem uma modificação de si mesmo, ele não se torna desse modo o seu outro. E o determinar consciente de si pertence de todo modo apenas a ele; ele também não consegue, portanto, em sua

relação com o objeto, sair de si mesmo e chegar ao objeto: este permanece, como uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensamento.

Essas opiniões sobre a relação do sujeito e do objeto um para com o outro exprimem as determinações que constituem a natureza de nossa consciência comum, fenomênica. Mas estes preconceitos, transpostos para a razão, como se nela ocorresse a mesma relação, como se essa relação tivesse em si e para si verdade, são os prejuízos que a filosofia tem a tarefa de refutar por todas as partes do universo natural e espiritual, ou melhor, tendo em vista que impedem a entrada na filosofia, eles têm de ser abandonados antes da entrada na mesma.

A metafísica antiga tinha a esse respeito um conceito mais elevado do pensamento do que aquele que se tornou corrente em época mais recente. Aquela tinha como pressuposto que aquilo que é reconhecido nas e pelas coisas por meio do pensamento é o que é unicamente a verdade verdadeira nelas, ou seja, não elevava as coisas em sua imediatidade, mas primeiramente as elevava na forma do pensamento, como algo pensado. Essa metafísica considerava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho aos objetos, mas antes eram a sua própria essência ou que as coisas e o pensamento dos objetos (assim como também a nossa língua indica um parentesco entre esses dois termos) concordam em si e para si, que o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verídica das coisas são um e o mesmo conteúdo.

Mas o entendimento reflexionante apoderou-se da filosofia. É preciso saber exatamente o que essa expressão quer dizer, a qual é muito e de modo variado empregada como um bordão; é preciso compreender com isso o entendimento que abstrai e, assim, separa, persistindo em suas separações. Voltado contra a razão, ele se comporta como entendimento humano comum e faz valer sua opinião que a verdade repousa sobre a realidade sensível, que os pensamentos são apenas pensamentos, no sentido de que primeiramente a percepção sensível lhes dá conteúdo e realidade, que a razão, ao permanecer em si e para si, apenas produz quimeras. Nessa renúncia da razão a si mesma perde-se o conceito da verdade; a razão fica restrita a reconhecer somente a verdade subjetiva, apenas o fenômeno, apenas aquilo a que não corresponde a natureza da questão mesma; o saber recaiu ao nível da opinião.

Contudo, essa inflexão que o conhecimento toma e que aparece como perda e retrocesso, tem como fundamento algo mais profundo, sobre o qual repousa em geral a elevação da razão ao espírito mais elevado da filosofia mais recente. O fundamento daquela representação tornada universal tem de ser procurado, a saber, na concepção do conflito necessário das determinações do entendimento consigo mesmo. A já mencionada reflexão feita é a seguinte: ultrapassar o imediato concreto e determinar e separar o mesmo. Mas ela tem de avançar igualmente além dessas suas determinações separadoras e, de início, relacioná-las. No ponto de vista desse relacionar surge o conflito. Esse relacionar da reflexão pertence em si à razão; a elevação para além daquelas determinações, que alcança a intelecção do conflito das mesmas, é o grande passo negativo para o verdadeiro conceito da razão. Mas a intelecção não realizada recai no equívoco de que é a razão que entra em contradição consigo. Ela não reconhece que a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas. Em vez de dar, a partir daqui, o último passo para o alto, o conhecimento, recuando do que é insatisfatório das determinações do entendimento, se refugiou na existência sensível, não atinando com o que há de firme e de unificador nas determinações do

entendimento. No entanto, na medida em que, por outro lado, esse conhecimento se sabe como o conhecimento apenas do que é fenomênico, confessa-se o caráter insatisfatório do mesmo, embora ao mesmo tempo ele seja pressuposto. Como se, na verdade, as coisas em si não fossem conhecidas corretamente, mas as coisas no interior da esfera do fenômeno, como se nisso apenas a espécie dos objetos fosse, por assim dizer, diferente e que uma espécie, a saber, a das coisas em si, não entrasse no conhecimento, mas a outra sim, a saber, a dos fenômenos. É como se a um homem fosse concedido possuir uma inteligência correta, com o acréscimo de que, todavia, não seria capaz de reconhecer nada de verdadeiro, mas apenas o não verdadeiro. Se isso é um absurdo, da mesma forma é um absurdo um verdadeiro conhecimento que não conhece o objeto tal como ele é em si.

A crítica das formas do entendimento teve o resultado indicado de que essas formas não possuem nenhuma aplicação sobre as coisas em si. - Isso não pode ter outro sentido senão que essas formas são nelas mesmas algo de não verdadeiro. Entretanto, na medida em que são deixadas como válidas para a razão subjetiva e para a experiência, a crítica não operou sobre elas mesmas nenhuma modificação, mas as deixa para o sujeito na mesma configuração como antes valiam para o objeto. Todavia, se elas são insuficientes para as coisas em si, o entendimento, a quem elas teriam de pertencer, tampouco teria de aceitá-las e não pretender possuir uma predileção por elas. Se elas não podem ser determinações da coisa em si, elas tampouco podem ser determinações do entendimento, ao qual pelo menos deveria ser concedida a dignidade de uma coisa em si. As determinações do finito e do infinito estão no mesmo conflito, sejam elas aplicadas ao tempo e ao espaço, ao mundo, sejam elas determinações no interior do espírito - da mesma forma que o preto e o branco resultam no cinza, sejam misturados um com o outro numa parede ou numa paleta. Se a nossa representação do mundo se dissolve ao serem aplicadas sobre ela as determinações do infinito e do finito, então mais ainda o próprio espírito, que as contém ambas em si mesmo, é algo em si mesmo contraditório e se dissolve a si mesmo. - Uma diferença não pode ser constituída devido à constituição da matéria ou do objeto sobre o qual são aplicadas ou no qual se encontram; pois o objeto tem a contradição nele mesmo apenas por meio de e segundo aquelas determinações.

Aquela crítica, portanto, apenas afastou da coisa as formas do pensamento objetivo, mas as deixou no sujeito tal como as encontrou. Assim, ela não considerou essas formas em si e para si mesmas segundo seu conteúdo peculiar, mas as acolheu segundo lemas da lógica subjetiva; de modo que não se tratou de uma dedução delas mesmas e nelas mesmas ou de uma dedução das mesmas como de formas subjetivas lógicas e muito menos de uma consideração dialética.

O idealismo transcendental executado de modo consequente reconheceu a nulidade do espectro da coisa em si, ainda deixado como resquício pela filosofia crítica, essa sombra abstrata apartada de todo conteúdo, e teve como finalidade destruí-la completamente. Essa filosofia também fez o início que permitiu à razão expor suas determinações a partir dela mesma. Mas a postura subjetiva dessa tentativa não permitiu que chegasse a uma consumação. Além disso, essa postura e com ela também aquele início e desenvolvimento da ciência pura foram abandonados.

Contudo, aquilo que se costuma compreender como lógica é considerado inteiramente sem significado metafísico. Essa ciência, no estado em que ainda se encontra, não possui certamente nenhum conteúdo que vale como realidade e como uma questão verídica na consciência comum. Mas ela não é por essa razão uma ciência formal, desprovida de uma verdade de conteúdo pleno.

Entretanto, não se deve procurar o âmbito da verdade naquela matéria que falta na dita ciência e a cuja falta é atribuído o elemento insatisfatório da mesma. Pelo contrário, a falta de conteúdo das formas lógicas reside muito mais no modo como ela é considerada e tratada. Na medida em que se separam como determinações firmes e não são mantidas em unidade orgânica, elas são formas mortas e não possuem o espírito habitando nelas, o qual é sua unidade concreta e viva. Mas, com isso, elas carecem do conteúdo consistente - de uma matéria que fosse nela mesma um conteúdo. O conteúdo de que carecem as formas lógicas não é outra coisa senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e tal essência substancial costuma-se procurar fora dela. A razão lógica mesma, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas todas as determinações abstratas e é sua unidade consistente, absolutamente concreta. Não é preciso, portanto, continuar procurando por aquilo que se costuma chamar de matéria; não é culpa do objeto da lógica se ela deve ser desprovida de conteúdo, e sim da maneira como o mesmo é apreendido.

Essa reflexão conduz mais precisamente para a indicação do ponto de vista segundo o qual a lógica tem de ser considerada, em que medida ele se distingue dos modos de tratamento tradicionais dessa ciência e é o único ponto de vista verídico sobre o qual ela tem de ser para sempre estabelecida no futuro.

Na Fenomenologia do espírito expus a consciência em seu movimento progressivo, desde a oposição primeira e imediata dela e do objeto até o saber absoluto. Esse caminho percorre todas as formas da relação da consciência com o objeto e tem como seu resultado o conceito da ciência. Esse conceito (independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho. E ele não é passível de nenhuma outra legitimação senão aquela provinda da própria produção do mesmo por meio da consciência, para a qual todas as suas figuras próprias se dissolvem nele mesmo como estando na verdade. - Uma fundamentação raciocinada ou um esclarecimento do conceito da ciência pode no máximo realizar o seguinte: que seja levado à representação e se provoque um conhecimento histórico do mesmo. Mas uma definição da ciência ou mais precisamente da lógica tem a sua prova unicamente naquela necessidade de seu nascimento. Uma definição, com a qual qualquer ciência constitui o início absoluto, não pode conter outra coisa senão a expressão determinada, correta, daquilo que se representa como aceito e conhecido do objeto e da finalidade da ciência. Que justamente se represente algo dessa maneira é uma asseveração histórica, em relação à qual unicamente podemos nos reportar a isso e aquilo conhecido ou propriamente apenas expressar como desejo que se prefere deixar que isso ou aquilo seja válido como algo reconhecido. Mas ocorre sem cessar que aqui e ali se acrescentam um caso e uma instância, com o que se teria de compreender ainda algo mais e algo diferente nessa ou naquela expressão, em cuja definição ainda é, portanto, acolhido uma determinação mais precisa ou mais universal e, segundo isso, teria de se orientar a ciência. - O quê e até que limite e amplitude algo deve ser incorporado ou excluído, depende, além disso, do raciocinar; mas para o raciocinar mesmo permanece aberta a possibilidade a mais variada e diferenciada de admitir algo, com o que, por fim, a arbitrariedade pode consolidar uma firme determinação. Nesse procedimento de iniciar a ciência com a sua definição, não se fala nunca da carência de que seja indicada a necessidade de seu objeto e, com isso, a necessidade dela mesma.

O conceito da ciência pura e a sua dedução são dessa maneira pressupostos no presente tratado, tendo em vista que a Fenomenologia do espírito nada mais é do que a dedução do mesmo. O saber

absoluto é a verdade de todos os modos da consciência, pois, assim como aquele percurso do mesmo o produziu, apenas no saber absoluto se dissolveu perfeitamente a separação entre o objeto e a certeza de si mesmo e se tornaram idênticas a verdade dessa certeza bem como essa certeza da verdade.

A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o pensamento na medida em que ele é igualmente a questão em si mesma ou a questão em si mesma na medida em que ela é igualmente o puro pensamento. Como ciência, a verdade é a pura consciência de si que se desenvolve e tem a figura do si mesmo, a saber, que o ente em si e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em si e para si. Esse pensamento objetivo é, pois, o conteúdo da ciência pura. Por conseguinte, ela é tão pouco formal, dispensa tão pouco a matéria de um conhecimento efetivo e real que, pelo contrário, seu conteúdo é antes a verdade absoluta ou, se ainda preferirmos nos servir da palavra matéria, ela é a matéria verídica - mas uma matéria para a qual a forma não é algo exterior, já que essa matéria é muito mais o puro pensamento, em suma, a própria forma absoluta. A lógica tem de ser desse modo apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro. Por causa disso podemos exprimir que esse conteúdo é a exposição de Deus, tal como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito.

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

A fim de captar esse ponto, pelo menos no nível da representação, tem de ser deixada de lado a opinião de que a verdade tem de ser algo palpável. Tal palpabilidade é ainda, por exemplo, introduzida nas ideias platônicas, que estão no pensamento de Deus, como se elas fossem, por assim dizer, coisas existentes, com a diferença que estão num outro mundo ou região, no exterior do qual se encontraria o mundo da efetividade e que este teria uma substancial idade distinta daquelas ideias, primeiramente real por meio dessa diferença. A ideia platônica não é nada mais do que o universal ou mais determinadamente o conceito do objeto; apenas em seu conceito algo tem efetividade; na medida em que é distinto de seu conceito, deixa de ser efetivo e é algo nulo, o lado da palpabilidade e do ser para si mesmo sensível pertence a esse lado nulo. - Por outro lado, porém, podemos evocar as próprias representações da lógica comum; admite-se, com efeito, que definições, por exemplo, não contém determinações que apenas recaem no sujeito conhecedor e sim as determinações do objeto que constituem a sua natureza mais própria e essencial. Ou quando se parte de determinações dadas se deduz outras, admite-se que o que foi descoberto não é algo exterior e estranho ao objeto, mas que antes pertence a ele mesmo, que a esse pensamento corresponde o ser. - Em geral na base do emprego das formas do conceito, do juízo, da dedução, da definição, da divisão e assim por diante está o fato de que não são apenas meras formas do pensamento consciente de si, mas também do entendimento objetivo - Pensar é uma expressão que aplica a determinação nela contida preferencialmente à consciência. Mas na medida em que é dito que o entendimento, que a razão estão

no mundo objetivo, que o espírito e a natureza possuem leis universais, segundo as quais se fazem sua vida e modificações, então é admitido que as determinações do pensamento igualmente têm um valor e uma existência objetivos.

A filosofia crítica, na verdade, já transformou a metafísica em lógica, mas, como já foi lembrado anteriormente, ela, assim como o idealismo posterior, por temor diante do objeto, deu às determinações lógicas uma significação essencialmente subjetiva. Com isso, elas permaneceram ao mesmo tempo presas ao objeto, do qual fugiram, e restou nelas uma coisa em si, um bloqueio infinito enquanto um além. Mas a libertação da oposição da consciência, que a ciência tem de poder pressupor, eleva as determinações de pensamento acima deste ponto de vista medroso e não consumado e exige a consideração das mesmas tal como são em si e para si o lógico, o puramente racional, sem tal limitação e consideração.

Kant, de resto, aprecia a lógica, a saber, o agregado de determinações e enunciados que no sentido comum se chama de lógica, como afortunada, por ter obtido uma consumação tão cedo, antes das outras ciências. Desde Aristóteles ela não teria dado nenhum passo atrás, mas também nenhum passo à frente; esse último passo ela não deu porque parecia estar acabada e consumada em todos os sentidos. - Se a lógica desde Aristóteles não sofreu nenhuma modificação - pois de fato se observarmos os compêndios mais recentes de lógica, as mudanças consistem na maioria das vezes somente em supressões - então tem de se concluir antes que ela necessita de uma total reelaboração; pois um avanço de dois mil anos do espírito deve ter-lhe proporcionado uma consciência mais elevada sobre seu pensamento e sobre sua pura essencialidade em si mesma. A comparação entre as configurações - às quais se elevou o espírito do mundo prático e religioso e o espírito da ciência em cada espécie de consciência real e ideal- e a configuração na qual se encontra a lógica e sua consciência sobre a sua essência pura, mostra uma diferença demasiadamente grande para que não salte imediatamente aos olhos da mais superficial consideração que essa última consciência está inteiramente em desproporção e é indigna das primeiras elevações.

Com efeito, a necessidade de uma transformação da lógica é sentida há muito tempo. Na forma e no conteúdo, tal como ela se mostra nos manuais, é preciso que se diga, ela caiu no desprezo. Ela ainda é mantida viva mais pelo sentimento de que não se pode em geral dispensar uma lógica e devido a um apego, que ainda persiste, à tradição de sua importância do que por convicção de que aquele conteúdo comum e a ocupação com aquelas formas vazias têm valor e utilidade.

As ampliações que por certo tempo lhe foram dadas por meio do material psicológico, pedagógico e até mesmo fisiológico foram a seguir reconhecidas quase universalmente como deformações. Em si e por si uma grande parte dessas observações, leis e regras psicológicas, pedagógicas e fisiológicas, tanto faz se estão na lógica ou em outro lugar, tem de parecer bastante rasa e trivial. Além disso, tais regras que, por exemplo, afirmam que se deve repensar e examinar o que se lê em livros ou o que se ouve verbalmente; ou que, quando não se vê bem, é preciso auxiliar os olhos com óculos, regras que foram apresentadas nos manuais na assim chamada lógica aplicada e, na verdade, são tratadas de modo muito sério em parágrafos, a partir das quais se chegaria à verdade, tudo isso deve parecer a qualquer um muito supérfluo, com exceção do escritor ou do mestre de escola, que se encontra em apuros e que pretende ampliar o conteúdo demasiadamente breve e morto da lógica.

(Uma recente reelaboração dessa ciência, o Sistema de lógica de Fries, retrocede ao fundamento antropológico. A superficialidade em si e por si da representação ou opinião que a alicerça me dispensam do esforço de levar em consideração esse fenômeno tão insignificante. Nota do Autor.)

No que concerne a tal conteúdo, já foi indicado anteriormente a razão pela qual ele é tão destituído de espírito. As determinações do mesmo valem em seu acabamento como inamovíveis e são apenas a partir do exterior colocadas em relação recíproca. Pelo fato de que nos juízos e nos silogismos as operações são reconduzidas e fundamentadas especialmente sobre o quantitativo das determinações, tudo repousa sobre uma distinção exterior, sobre mera comparação e torna-se um procedimento inteiramente analítico e um cálculo destituído de conceito. A derivação das assim chamadas regras e leis, principalmente do silogismo, não é muito melhor do que os ensaios feitos com palitos de desigual comprimento, a fim de classificá-los e agrupá-los segundo a sua grandeza ou a ocupação lúdica das crianças, o quebra-cabeça, que consiste em recompor as partes recortadas de um quadro. - Por conseguinte, não sem razão se equiparou esse pensamento ao cálculo e o cálculo a esse pensamento. Na aritmética os números são tomados como o que é destituído de conceito que, afora sua igualdade ou desigualdade, isto é, afora sua relação inteiramente exterior, não possui nenhum significado e não é um pensamento nem nele mesmo nem em sua relação. Se for calculado de modo mecânico que três terços multiplicados por dois terços constitui uma metade, essa operação contém mais ou menos tanto pensamento quanto o cálculo de que, em uma figura, essa ou aquela espécie de silogismo pode ser encontrada.

Para que esse esqueleto morto da lógica seja vivificado por meio do espírito para uma substância e conteúdo, seu método tem de ser aquele por meio do qual ela é unicamente capaz de ser ciência pura. No estado no qual se encontra mal se pode reconhecer um pressentimento de método científico. Ela tem aproximadamente a forma de uma ciência experimental. As ciências experimentais encontraram, até onde é possível, para aquilo que devem ser, seu método peculiar de definir e de classificar sua matéria. Também a matemática pura possui seu método, que é apropriado para seus objetos abstratos e para a determinação quantitativa, segundo a qual ela unicamente os considera. No prefácio à Fenomenologia do espírito falei o essencial sobre esse método e em geral sobre o caráter subordinado de cientificidade que se pode encontrar na matemática; mas também no interior da lógica a matemática será considerada mais detidamente. Espinosa, Wolff e outros foram seduzidos a aplicar a matemática também sobre a filosofia e a fazer do percurso exterior da quantidade destituída de conceito o percurso do conceito, o que é em si e para si contraditório. Até hoje a filosofia ainda não encontrou o seu método; ela observava com inveja o edifício sistemático da matemática e o emprestou dela, como eu já disse, ou se serviu do método das ciências que são apenas misturas de matérias dadas, de princípios da experiência e de pensamento - ou também se auxiliou com o desprezo rude de todo método. Mas a exposição do que unicamente pode ser o método verídico da ciência filosófica recai no interior do tratado da própria lógica; pois o método é a consciência sobre a forma do interior movimento de si de seu conteúdo. Na Fenomenologia do espírito apresentei um exemplo desse método em um objeto mais concreto, a consciência.

(Posteriormente fiz o mesmo com outros objetos concretos e com as respectivas partes da filosofia. Nota do Autor.)

Apresentam-se aqui figuras da consciência, as quais em sua realização ao mesmo tempo se dissolvem cada uma a si mesma, têm sua própria negação como seu resultado - e com isso passam para uma figura mais elevada. A única coisa para alcançar a progressão científica - e em vista de cuja intelecção inteiramente simples é necessário se empenhar de modo essencial - é o conhecimento do enunciado lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo particular ou que uma tal negação não é toda negação, e sim a negação da questão determinada que se dissolve, com o que é negação determinada; que, portanto, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta - o que é propriamente uma tautologia, pois de outro modo seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação determinada, ela possui um conteúdo. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou oposição; ela, portanto, o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu oposto. - Nesse caminho tem de se formar em geral o sistema dos conceitos - e se consumir em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro.

Como eu poderia supor que o método que persigo nesse sistema da lógica - ou melhor, que esse sistema persegue nele mesmo - não seria ainda capaz de maior aperfeiçoamento, de muita lapidação quanto aos detalhes? Mas ao mesmo tempo sei que ele é o único veraz. Isso já fica claro pelo fato de que ele não é nada distinto de seu objeto e conteúdo; - pois é o conteúdo em si, a dialética que ele tem nele mesmo que o move para frente. É claro que nenhuma exposição pode valer como científica se ela não percorre o caminho desse método e se não é adequada ao seu ritmo simples, pois é o percurso da questão mesma.

De acordo com esse método lembro que as divisões e títulos dos livros, das seções e dos capítulos, que são indicados na obra, bem como os esclarecimentos que a eles estão relacionados, foram feitos com o propósito de um panorama prévio e que apenas têm valor histórico. Eles não pertencem ao conteúdo e ao corpo da ciência, mas são combinações da reflexão exterior que já percorreu o todo da execução, por conseguinte, já sabe de antemão a sequência de seus momentos e os indica antes mesmo de eles se apresentarem por meio da questão mesma.

Nas outras ciências tais determinações prévias e divisões igualmente nada mais são por si mesmas do que indicações exteriores; mas também no interior da ciência elas não são elevadas acima desse caráter. Mesmo na lógica, por exemplo, se diz algo como: "a lógica tem duas partes principais, a doutrina dos elementos e a metodologia"; na doutrina elementar encontra-se, sem mais, o título: leis do pensamento e, a seguir, no primeiro capítulo: sobre os conceitos; primeira seção: sobre a clareza dos conceitos etc. - Essas determinações e divisões feitas sem qualquer dedução e legitimação constituem a armação sistemática e a conexão inteira de tais ciências. Tal lógica vê como sua vocação falar que os conceitos e as verdades devem ser deduzidos dos princípios; mas naquilo que ela chama de método nem de longe se pensa em dedução. A ordem consiste na composição de coisas idênticas, na antecipação do que é mais simples diante do que é composto e em vista de outras considerações exteriores. Mas no que se refere a uma conexão interna, necessária, ela fica no registro das determinações das divisões, e a passagem apenas se faz pelo fato de que agora se diz: segundo capítulo - ou: passamos agora aos juízos e assim por diante.

Também os títulos e as divisões que aparecem nesse sistema não devem ter por si outro significado do que o de uma indicação de conteúdo. Além disso, porém, a necessidade da conexão e o surgimento imanente das diferenças têm de se encontrar no tratamento da questão mesma, pois ela recai na própria determinação progressiva do conceito. Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o negativo, que ele tem em si mesmo; é isso que constitui o verdadeiramente dialético. A dialética, que foi considerada como uma parte separada da lógica e em consideração à sua finalidade e ponto de vista, pode-se dizer, foi completamente ignorada, alcança com isso uma posição inteiramente diferente. Mesmo no Parmênides e em outras obras ainda mais diretamente, a dialética platônica também tem ora apenas o propósito de dissolver e de refutar afirmações limitadas por meio de si mesmas, ora, porém, tem em geral por resultado o nada. Frequentemente vê-se a dialética como um atuar exterior e negativo, que não pertence à questão mesma, que tem seu fundamento na mera vaidade enquanto uma mania subjetiva de abalar e dissolver o que é firme e verdadeiro ou pelo menos como algo que não conduz a nada mais senão à vaidade do objeto dialeticamente tratado.

Kant colocou a dialética num nível mais alto - e esse aspecto pertence aos seus maiores méritos - ao suprimir dela a aparência de arbitrariedade, que ela tem segundo a representação comum, e a expôs como um atuar necessário da razão. Uma vez que ela apenas valia como a arte de criar engodos e produzir ilusões, pressupunha-se pura e simplesmente que ela jogava um jogo falso e que sua força inteira repousava unicamente no fato de que ela escondia a fraude; que seus resultados eram apenas sub-reptícios e uma aparência subjetiva. As exposições dialéticas de Kant nas antinomias da razão pura, consideradas mais de perto, como ocorrerá mais amplamente na sequência dessa obra, não merecem, na verdade, um grande elogio. Mas a ideia geral que ele colocou como base e fez valer é a objetividade da aparência e a necessidade da contradição, a qual pertence à natureza das determinações de pensamento. Inicialmente, na verdade, ele o fez de modo que essas determinações são aplicadas pela razão sobre as coisas em si; mas justamente o que elas são na razão e em vista do que é em si, essa é a sua natureza. Esse resultado, apreendido em seu lado positivo, nada mais é do que a negatividade interna das mesmas, como a sua alma que se move a si mesma, o princípio de toda vitalidade natural e espiritual em geral. Mas, assim como se fica preso somente ao lado abstrato-negativo do dialético, o resultado é apenas o fato conhecido: que a razão é incapaz de conhecer o infinito; - um resultado estranho, uma vez que o infinito é o racional, dizer que a razão é incapaz de conhecer o racional.

O elemento especulativo reside nesse elemento dialético, tal como é aqui tomado, e isso significa, na apreensão do que é oposto em sua unidade ou do positivo no negativo. Esse é o lado mais importante, mas para a força de pensamento ainda destreinada e não livre, é o lado mais difícil. Se a força de pensamento ainda está envolvida na tarefa de se libertar da representação sensível-concreta e do raciocinar, ela primeiramente tem de se exercitar no pensamento abstrato, tem de apreender os conceitos em sua determinidade e a partir deles aprender a conhecer. Uma exposição da lógica com este propósito teria de se apegar em seu método ao classificar, tal como comentei anteriormente e, no que se refere ao conteúdo mais preciso, teria de se apegar às determinações que resultam como os conceitos isolados, sem se entregar ao dialético. Segundo a configuração exterior, ela seria semelhante ao modo de apresentação comum dessa ciência, de resto, segundo o conteúdo, também se distinguiria dela e ainda assim serviria para exercitar o pensamento abstrato, embora não o especulativo, cuja finalidade a lógica tornada popular por meio de ingredientes psicológicos e

antropológicos não consegue de modo algum preencher. Ela forneceria ao espírito a imagem de um todo metodicamente ordenado, embora a alma do edifício, o método que vive no dialético, não apareceria ele mesmo nela.

No que diz respeito à formação e à relação do indivíduo com a lógica, observo por fim ainda que essa ciência, assim como a gramática, aparece em duas perspectivas ou valores distintos. Ela é algo diferente para quem em geral se defronta pela primeira vez com ela e com as ciências e para quem retoma das ciências para ela. Quem começa a conhecer a gramática, encontra nela formas e leis de abstrações secas, regras casuais, em geral um conjunto isolado de determinações que apenas mostram o valor e o significado do que reside em seu sentido imediato; o conhecer conhece neles inicialmente nada além deles. Quem, ao contrário, domina uma língua e ao mesmo tempo conhece outras línguas em comparação a essa, pode primeiramente sentir o espírito e a cultura de um povo na gramática de sua língua; as mesmas regras e formas possuem a partir de então um valor pleno, vivo. Ele pode conhecer por meio da gramática a expressão do espírito em geral, a lógica. Assim, aquele que se aproxima da ciência encontra na lógica inicialmente um sistema isolado de abstrações que, limitadas a si mesmas, não se estendem para além dos outros conhecimentos e ciências. Aliás, comparada com a riqueza da representação de mundo, com o conteúdo que aparece de modo real nas outras ciências e com a promessa que a ciência absoluta oferece de descobrir a essência dessa riqueza, a natureza interior do espírito e do mundo, a verdade, essa ciência tem antes, em sua configuração abstrata, na simplicidade incolor e fria de suas determinações puras, a aparência de tudo realizar, menos essa promessa, e encontra-se destituída de conteúdo diante daquela riqueza. A primeira familiaridade com a lógica restringe o seu significado a ela mesma; seu conteúdo vale apenas como uma ocupação isolada com as determinações de pensamento, ao lado da qual as outras ocupações científicas são uma matéria própria e um conteúdo por si, sobre os quais o elemento da lógica tem por assim dizer uma influência formal e, na verdade, uma influência que se faz mais por si mesma e para a qual, por necessidade, a configuração científica e seu estudo sem dúvida podem também ser dispensados. As outras ciências desprezaram inteiramente o método regulamentado de serem uma sequência de definições, axiomas, teoremas e suas provas etc.; a assim chamada lógica natural faz-se valer por si mesma nelas e se auxilia sem um conhecimento específico, voltado para o próprio pensamento. Mas a matéria e o conteúdo dessas ciências se mantêm por si mesmo inteiramente independentes do lógico e são também mais acessíveis para o sentido, o sentimento, a representação e o interesse prático de toda espécie.

Assim, sem dúvida a lógica tem de ser primeiramente aprendida como algo que certamente se compreende e se penetra, mas cuja amplitude, profundidade e significado ulterior, de início, não se consegue medir. Apenas a partir do conhecimento mais profundo das outras ciências eleva-se para o espírito subjetivo o lógico como um universal não apenas abstrato, e sim como a riqueza do universal que abrange em si mesmo o particular; - assim como a mesma sentença moral na boca do jovem que a compreende inteiramente não possui o significado e a amplitude que possui no espírito de um homem experimentado pela vida, em quem se exprime toda a força do conteúdo que nela se encontra. Desse modo, o elemento lógico primeiramente atinge a apreciação de seu valor quando se tornou o resultado da experiência das ciências; ele se apresenta ao espírito a partir delas como a verdade universal, não como um conhecimento particular ao lado de outras matérias e realidades, mas sim como a essência de todo esse outro conteúdo.

Mesmo que no início do estudo o elemento lógico não esteja, na verdade, presente para o espírito nessa força consciente, ele, por isso, não recebe menos a força em si que o conduz em toda a verdade. O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das determinações essenciais, libertado de toda concreção sensível. O estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a formação absoluta e a disciplina da consciência. Ela realiza aí uma ocupação afastada das intuições e dos fins sensíveis, dos sentimentos e do mero mundo da representação apenas visado. Considerado por seu lado negativo, essa ocupação consiste no afastamento da contingência do pensamento raciocinante e da arbitrariedade de aceitar e de deixar valer esses ou aqueles fundamentos opostos.

Mas o pensamento conquista especialmente desse modo a autonomia e a independência. Ele se familiariza com o que é abstrato e, na progressão por meio de conceitos sem substratos sensíveis, ele se torna a potência inconsciente de acolher na forma racional a multiplicidade restante dos conhecimentos e as ciências, de apreendê-las e retê-las no que têm de essencial, de afastar o exterior e, desse modo, extrair delas o lógico - ou, o que é o mesmo, de preencher a base abstrata da lógica, alcança da anteriormente por meio do estudo, com o conteúdo de toda a verdade e dar-lhe o valor de um universal, o qual não está mais como um particular ao lado de outro particular, mas se estende sobre tudo isso e é sua essência, o verdadeiro-absoluto.

Divisão geral da lógica

Naquilo que foi dito sobre o conceito dessa ciência e sobre o lugar de sua legitimação reside o fato de que a divisão geral aqui apenas pode ser provisória, apenas pode, por assim dizer, ser indicada, tendo em vista que o autor já conhece a ciência, sendo aqui, por conseguinte, capaz de indicar previa e historicamente em que diferenças principais o conceito se irá determinar em seu desenvolvimento.

Todavia, pode-se tentar tornar compreensível, de modo geral e previamente, o que é requerido para uma divisão, embora justamente nesse caso tem de ser reivindicado um procedimento de método que primeiramente no interior da ciência adquira sua compreensão plena e legitimação. - Portanto, antes de tudo é preciso lembrar que aqui é pressuposto que a divisão tem de estar conectada ao conceito ou muito mais residir nele mesmo. O conceito não é indeterminado, mas determinado nele mesmo; mas a divisão exprime desenvolvida esta sua determinidade; ela é o juízo do mesmo, não um juízo sobre qualquer objeto tomado do exterior, mas o julgar, isto é, o determinar do conceito nele mesmo. O caráter de retângulo, acutângulo etc., assim como do equilátero etc., segundo cujas determinações se dividem os triângulos, não reside na determinidade do triângulo mesmo, isto é, no que se costuma chamar de conceito do triângulo. Tampouco naquilo que vale como o conceito de animal em geral ou de mamífero, de pássaro etc., residem as determinações segundo as quais aquele é dividido em mamíferos, pássaros etc. e essas classes em gêneros ulteriores. Tais determinações são extraídas de outros lugares, da intuição empírica; elas se acrescentam do exterior ao assim chamado conceito. No tratamento filosófico do dividir o conceito deve se mostrar a si mesmo como contendo sua origem.

Mas o próprio conceito da lógica foi indicado na introdução como o resultado de uma ciência que reside num outro lugar e que aqui foi igualmente indicada como uma pressuposição. Dessa maneira, a lógica se determinou como a ciência do pensamento puro, que tem como seu princípio o saber puro, a

unidade não abstrata, mas desse modo concreta e viva. Nela, a oposição da consciência entre, de um lado, um ente por si mesmo subjetivo e, de outro lado, um segundo ente desse tipo, um objetivo, é sabida como superada, e o ser é sabido como puro conceito nele mesmo e o puro conceito como o verdadeiro ser. Esses são assim os dois momentos que estão contidos no lógico. Mas eles serão sabidos como existentes sem separação, não como na consciência onde cada um era também sabido como existente por si; desse modo somente, pelo fato de que são sabidos como distintos (todavia não como existentes em si mesmos), sua unidade não é abstrata, morta, imóvel, mas concreta.

Essa unidade constitui ao mesmo tempo o princípio lógico como elemento, de modo que o desenvolvimento daquela diferença, que existe imediatamente nele, apenas ocorre no interior desse elemento. Pois, na medida em que a divisão, tal como foi dito, é o juízo do conceito, o ato de pôr a determinação nele já imanente e, assim, sua diferença, então esse ato de pôr não pode ser apreendido como uma nova dissolução daquela unidade concreta em suas determinações, tal como devem valer por si mesmas existentes, o que aqui seria um retroceder vazio ao ponto de vista anterior da oposição da consciência; essa, mais precisamente, desapareceu. Aquela unidade permanece o elemento e dele não mais sai aquele separar da divisão e em geral do desenvolvimento. Com isso, as determinações antes (no caminho para a verdade) por si mesmas existentes, como um subjetivo e um objetivo ou também como pensar e ser ou como conceito e realidade, seja em que perspectiva possam ter sido determinadas, estão finalmente rebaixadas em sua verdade, isto é, em sua unidade, a formas. Em sua diferença elas permanecem elas mesmas, por conseguinte, em si o conceito inteiro e esse é apenas posto na divisão sob suas próprias determinações.

Trata-se do conceito inteiro, que ora tem de ser considerado como conceito existente ora como conceito; ali ele é apenas conceito em si, da realidade ou do ser, aqui ele é conceito como tal, conceito existente por si (tal como ele é, para nomear formas concretas, no homem pensante, mas também, certamente não como consciente e muito menos como sabido, no animal que sente e na individualidade orgânica em geral; mas ele é conceito em si apenas na natureza inorgânica). A lógica teria de ser desse modo inicialmente dividida na lógica do conceito como ser e do conceito como conceito ou - na medida em que nos servimos das restantes expressões comuns, embora as mais indeterminadas e, por isso, as mais polissêmicas - na lógica objetiva e na lógica subjetiva.

No entanto, de acordo com o elemento que se encontra no fundamento da unidade do conceito em si mesmo e, com isso, da inseparabilidade de suas determinações, essas determinações, na medida em que são distintas e o conceito é posto em sua diferença, devem pelo menos estar em relação umas com as outras. Resulta disso uma esfera da mediação, o conceito como sistema de determinações de reflexão, isto é, do ser que passou para o ser em si do conceito, o qual desse modo ainda não é posto como tal por si mesmo, mas ao mesmo tempo está preso ao ser imediato como a algo a ele mesmo também exterior. Essa é a doutrina da essência, que está no centro entre a doutrina do ser e do conceito. - Na divisão geral dessa obra lógica ela ainda foi situada sob a lógica objetiva, pois embora a essência já seja o interior, o caráter de sujeito tem de ser reservado expressamente ao conceito.

Kant,

(Lembro que nessa obra irei me referir várias vezes à filosofia kantiana (o que para muitos pode

parecer supérfluo), pois - seja como se queria considerar, em outro lugar ou também nesta obra, sua determinidade particular, bem como as diferentes partes de sua execução - ela constitui a base e o ponto de partida da filosofia alemã mais recente e esse seu mérito permanece-lhe de modo incondicional, independentemente das objeções que se possa fazer-lhe. Por isso mesmo ela tem de ser levada em consideração na lógica objetiva, porque aborda, de modo mais preciso, importantes aspectos mais determinados do lógico, ao passo que em exposições posteriores da filosofia pouco observa o lógico, pelo contrário, em parte muitas vezes apenas demonstra-lhe um desprezo rude - mas não impune. O filosofar mais amplamente difundido entre nós não provém dos resultados kantianos de que a razão não poderia conhecer nenhum conteúdo verdadeiro e que é preciso se remeter à fé, no que diz respeito à verdade absoluta. Mas o que é resultado em Kant, é com isso que se começa imediatamente nesse filosofar, e, assim, é cortada a execução precedente da qual procede aquele resultado e que é conhecimento filosófico. A filosofia kantiana vale assim como uma almofada para a preguiça do pensamento que se tranquiliza com o fato de que tudo já foi provado e resolvido. Para o conhecimento e um conteúdo determinado do pensamento que não se encontra em tal tranquilização infrutífera e seca, é necessário, por conseguinte, voltar-se para a execução precedente. Nota do Autor)

em época mais recente, opôs ao que habitualmente se chama de lógica ainda uma outra lógica, a saber, uma lógica transcendental. O que aqui foi chamado de lógica objetiva corresponderia em parte ao que nele é a lógica transcendental. Ele a distingue daquilo que chama de lógica geral, de modo que ela a) considera os conceitos que se referem a priori aos objetos, ou seja, não abstraem de todo conteúdo do conhecimento objetivo ou ela contém as regras do pensamento puro de um objeto e b) ao mesmo tempo vai à direção da origem do nosso conhecimento, na medida em que ele não pode ser atribuído aos objetos. - O interesse filosófico de Kant está exclusivamente voltado para esse segundo lado. Seu pensamento principal consiste em reivindicar as categorias para a consciência de si, compreendida como eu subjetivo. Em virtude dessa determinação, a perspectiva permanece estacionada no interior da consciência e de seu oposto e possui ainda algo que resta, para além do empírico do sentimento e da intuição, que não é posto e determinado pela consciência de si pensante, uma coisa em si, algo estranho e exterior ao pensamento; embora seja fácil de admitir que uma abstração como a da coisa em si é ela mesma apenas um produto do pensamento e, na verdade, do pensamento abstratizante. - Se outros kantianos se exprimiram assim sobre o determinar do objeto por meio do eu, de que o objetivar do eu tem de ser visto como um atuar originário e necessário da consciência, de modo que em tal atuar originário ainda nem está a representação do eu mesmo - a qual é primeiramente uma consciência daquela consciência ou mesmo um objetivar daquela consciência - então esse atuar objetivador libertado da oposição da consciência é mais precisamente aquilo que pode em geral ser tomado por pensar como tal.

(Se a expressão "atuar objetiva dor do eu" pode lembrar outras produções do espírito, por exemplo, da fantasia, então tem de ser observado que se trata de um determinar de um objeto, na medida em que seus momentos de conteúdo não pertencem ao sentimento e à intuição. Tal objeto é um pensamento e determiná-la significa em parte primeiramente produzi-la, em parte, na medida em que é algo pressuposto, ter pensamentos ulteriores sobre ele, desenvolvê-la pelo pensamento. Nota do Autor.)

Mas esse atuar não deveria mais ser nomeado de consciência; consciência engloba em si mesma a oposição do eu e de seu objeto, o qual não está presente naquele atuar originário. A denominação "consciência" lança ainda mais a aparência de subjetividade sobre o mesmo do que a expressão pensamento, o qual aqui todavia tem de ser tomado no sentido absoluto como pensamento infinito, não afetado pela finitude da consciência, em suma, como pensamento como tal.

Na medida em que o interesse da filosofia kantiana estava voltado para o assim chamado transcendental das determinações de pensamento, o tratamento das mesmas acabou ele mesmo vazio. O que elas são nelas mesmas, sem a relação abstrata, sempre igual ao eu, sua determinidade uma diante da outra e sua relação recíproca não foi tornado objeto de consideração. Por conseguinte, o conhecimento de sua natureza não se encontrou de modo algum estimulado por essa filosofia. O único ponto interessante que possui uma relação com isso surge na crítica das ideias. Para o efetivo progresso da filosofia, porém, era necessário que o interesse do pensamento prosseguisse para a consideração do lado formal, do eu, da consciência como tal, isto é, da relação abstrata de um saber subjetivo com um objeto e que o conhecimento da forma infinita, isto é, do conceito, fosse desse modo introduzido. Mas para alcançar esse conhecimento, aquela determinidade finita, na qual a forma enquanto o eu é consciência, ainda tinha de ser removida. A forma, assim pensada em sua pureza, contém nela mesma o fato de se determinar, isto é, de dar a si conteúdo e, na verdade, dar o mesmo em sua necessidade - como sistema de determinações de pensamento.

A lógica objetiva assume então muito mais o lugar da metafísica anterior, a qual era o edifício científico sobre o mundo, que apenas deveria ser executada por meio de pensamentos. - Se levarmos em consideração a última configuração do desenvolvimento dessa ciência, então ela é primeira e imediatamente a ontologia, em cujo lugar se põe a lógica objetiva, - a parte daquela metafísica que deveria investigar a natureza do ens em geral; o ens compreende em si mesmo tanto o ser como a essência, para cuja diferença nossa língua salvou, de modo feliz, a expressão diferenciada. - A seguir, porém, a lógica objetiva abrange em si mesma também a meta física restante, na medida em que essa procurou apreender com as formas puras de pensamento os substratos particulares, inicialmente tomados da representação, a alma, o mundo, Deus e as determinações do pensamento constituíram o essencial do modo de consideração. Mas a lógica considera essas formas livres daqueles substratos, dos sujeitos da representação e sua natureza e valor em si e para si mesmos. Aquela metafísica desistiu disso e atraiu para si a acusação justa de tê-las empregado sem crítica, sem a investigação prévia para saber se elas e como elas são capazes de serem determinações da coisa em si, segundo a expressão kantiana, ou muito mais do racional. - A lógica objetiva é, por conseguinte, a crítica veraz das mesmas - uma crítica que não as considera segundo a forma abstrata da aprioridade contra a aposterioridade, mas elas mesmas em seu conteúdo particular.

A lógica subjetiva é a lógica do conceito - da essência que superou sua relação com um ser ou sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, e sim o subjetivo autônomo e livre, que se determina a si mesmo, ou melhor, o sujeito mesmo. - Na medida em que o subjetivo implica o equívoco do que é contingente e arbitrário, bem como em geral das determinações que pertencem à forma da consciência, então aqui não tem de ser colocado um peso especial sobre a diferença entre o subjetivo e o objetivo, a qual mais tarde será mais precisamente desenvolvida no interior da lógica mesma.

A lógica, portanto, de modo geral se divide em lógica objetiva e subjetiva, mas de modo mais determinado ela possui três lados:

A lógica do ser,

A lógica da essência e

A lógica do conceito.

Primeiro Livro A DOUTRINA DO SER

Com o que deve ser feito o início da ciência?

Apenas em época mais recente surgiu a consciência de que há uma dificuldade em encontrar um início na filosofia e o fundamento dessa dificuldade, bem como a possibilidade de solucioná-la, foi debatido de modo variado. O início da filosofia deve ser algo mediado ou algo imediato? É fácil mostrar que ele não pode ser nem um nem outro, e assim ambos os modos de iniciar encontram a sua refutação.

O princípio de uma filosofia certamente expressa também um início, mas menos um início subjetivo do que um início objetivo, o início de todas as coisas. O princípio é um conteúdo de algum modo determinado: a água, o um, o nous, a ideia - a substância, a mônada etc.; ou quando se relaciona à natureza do conhecimento e assim deve ser antes um critério do que uma determinação objetiva - o pensar, o intuir, o sentir, o eu, a subjetividade mesma -, então aqui o interesse igualmente se dirige para a determinação do conteúdo. O iniciar enquanto tal, ao contrário, permanece inobservado e indiferente como algo subjetivo, no sentido de um modo casual de introduzir a preleção, assim como também a necessidade da pergunta sobre qual deve ser o início permanece insignificante diante da necessidade do princípio, no qual sozinho parece residir o interesse da questão, o interesse sobre o que seja o verdadeiro, o fundamento absoluto de tudo.

Mas a aporia moderna em torno do início procede de uma necessidade ulterior que ainda não é conhecida por aqueles para os quais se trata dogmaticamente da prova do princípio ou ceticamente da procura por um critério subjetivo contra o filosofar dogmático. Ela também é inteiramente negada por aqueles que iniciam, por assim dizer, como por um tiro de pistola, a partir de sua revelação interior, da crença, da intuição intelectual etc. e quiseram estar acima do método e da lógica. Se o pensamento anteriormente abstrato de início apenas se interessa pelo princípio como conteúdo, mas na progressão da formação é impulsionado a atentar para o outro lado, para o comportamento do conhecimento, então o atuar subjetivo também é apreendido como momento essencial da verdade objetiva e surge a carência de que o método seja unido ao conteúdo, a forma ao princípio. Assim, o princípio também deve ser início e aquilo que é anterior ao pensamento também deve ser o primeiro no curso do pensamento.

Temos de observar aqui, porém, como aparece o início lógico; ambos os lados segundo os quais ele

pode ser tomado já foram nomeados, ora como resultado de modo mediado ora como início propriamente dito de modo imediato. Aqui não tem de ser discutida a questão tão importante para a cultura de nossa época: se o saber da verdade é um saber imediato, pura e simplesmente, uma crença ou é um saber mediado. Na medida em que tal consideração pode ser feita previamente, isso ocorreu em outro lugar. Aqui pode ser somente indicado, a partir do que foi dito, que não existe nada, nem no céu, nem na natureza ou no espírito ou seja lá onde for, que não contenha imediatamente a imediatidade bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como inseparadas e inseparáveis e aquela oposição como algo nulo. Mas no que concerne à discussão científica, em todo enunciado lógico surgem as determinações da imediatidade e da mediação e, portanto, a discussão de sua oposição e sua verdade. Na medida em que essa oposição, na relação com o pensamento, o saber, o conhecimento, alcança a configuração mais concreta do saber imediato e mediado, a natureza do conhecimento em geral é tanto considerada no interior da ciência da lógica bem como recai em sua forma ulterior concreta na ciência do espírito e na fenomenologia do mesmo. Mas, querer saber antes da ciência algo claro sobre o conhecimento significa exigir que ele seja discutido fora da ciência; fora da ciência isso pelo menos não se deixa efetuar de modo científico, do qual propriamente aqui se trata.

Lógico é o início se ele deve ser feito no elemento do pensamento existente livre por si mesmo, no saber puro. Mediado ele é desse modo pelo fato de que o saber puro é a última verdade absoluta da consciência. Foi observado na introdução que a Fenomenologia do espírito é a ciência da consciência, a exposição da mesma, que a consciência tem como resultado o conceito da ciência, isto é, o saber puro. A lógica tem, por conseguinte, como sua pressuposição a ciência do espírito que aparece, a qual contém e demonstra a necessidade e a prova da verdade do ponto de vista do que é o saber puro, assim como de sua mediação em geral. Nessa ciência do espírito que aparece parte-se da consciência sensível, empírica e esse é o saber imediato propriamente dito; ali é discutido o que há nesse saber imediato. Outra consciência, como a da crença nas verdades divinas, na experiência interna, no saber por meio da revelação interior etc. mostra-se, com um mínimo de reflexão, como muito inautêntica para ser executada como saber imediato. Naquele tratado a consciência imediata é também o que é primeiro e imediato na ciência, ou seja, a pressuposição; na lógica, porém, a pressuposição é o que se demonstrou como resultado daquela consideração - a ideia como saber puro. A lógica é a ciência pura, isto é, o saber puro em toda a amplitude de seu desenvolvimento. Essa ideia, porém, determinou-se até aquele resultado como a certeza que se tornou verdade, a certeza que, de um lado, não está mais em oposição ao objeto, mas o tornou algo interior, o sabe como a si mesma - e que, por outro lado, abandonou o saber de si mesma como sendo algo que está em oposição com o objetivo e é apenas a sua aniquilação, alienou essa subjetividade e é a unidade com a sua alienação.

Tendo em vista que, a partir dessa determinação do saber puro, o início de sua ciência permanece imanente, nada mais tem a ser feito senão observá-lo, ou melhor, por meio da eliminação de todas as reflexões, de todas as opiniões que se tem de outro modo, apenas acolher o que está dado.

O saber puro, ao se unir com essa unidade, superou toda relação com outro e com a mediação; ele é o que não tem diferença, essa não diferença deixa ela mesma de ser saber; apenas está dada a simples imediatidade.

A simples imediatidade é ela mesma uma expressão de reflexão e se relaciona com a diferença do que é mediado. Em sua expressão verdadeira, essa imediatidade simples é, por conseguinte, o ser puro. Assim como o saber puro nada significa senão o saber como tal, inteiramente abstrato, assim também o ser puro não deve significar nada mais senão o ser em geral; ser, nada mais, sem nenhuma determinação ulterior e preenchimento.

Aqui o ser é o que inicia, exposto como surgido por meio da mediação e, na verdade, por meio da mediação que é ao mesmo tempo a superação de si mesma; com a pressuposição do saber puro como resultado do saber finito, da consciência. Mas se não deve ser feita nenhuma pressuposição, o início mesmo deve ser tomado de modo imediato, então ele apenas se determina pelo fato de que tem de ser o início da lógica, do pensamento por si mesmo. Apenas está presente a decisão, que também pode ser vista como uma arbitrariedade, a saber, que se quer considerar o pensamento como tal. Assim, o início tem de ser início absoluto ou, o que aqui significa a mesma coisa, início abstrato; assim, ele não pode pressupor nada, ele não pode ser mediado por meio de nada, nem possuir um fundamento; ele deve antes ser ele mesmo o fundamento da ciência inteira. Ele tem de ser, por conseguinte, pura e simplesmente um imediato ou antes apenas o imediato mesmo. Assim como ele não pode ter uma determinação diante de outra coisa, do mesmo modo ele não pode também conter nenhuma nele mesmo, nenhum conteúdo, pois o mesmo seria a diferença e a relação do que é distinto um para com o outro, ou seja, uma mediação. O início é, portanto, o ser puro.

Segundo essa exposição simples daquilo que, de início, pertence apenas ao que é ele mesmo o mais simples, ao início lógico, podem ainda ser acrescentadas outras reflexões ulteriores; todavia, elas não podem servir para o esclarecimento e para a confirmação daquela exposição, que é por si mesma acabada, já que são antes provoca das por meio de representações e reflexões que podem surgir previamente no caminho. Todavia, assim como todos os outros preconceitos prévios, eles devem encontrar na própria ciência a sua execução e, por conseguinte, há de se ter, para isso, paciência.

A intelecção de que o verdadeiro-absoluto deve ser um resultado e, inversamente, que um resultado pressupõe algo que é primeiramente verdadeiro - mas que, porque é algo primeiro, considerado objetivamente, não é necessário e não é conhecido segundo o lado subjetivo - produziu em época mais recente o pensamento de que a filosofia apenas poderia começar com algo hipotética e problematicamente verdadeiro e que o filosofar, por conseguinte, apenas poderia ser uma procura. Essa perspectiva foi proclamada de várias maneiras por Reinhold nos últimos tempos de seu filosofar, e é preciso fazer-lhe justiça, pois baseia-se num interesse verídico que concerne à natureza especulativa do início filosófico. A discussão dessa perspectiva é ao mesmo tempo uma ocasião para introduzir uma compreensão prévia sobre o sentido da progressão lógica em geral; pois essa perspectiva encerra imediatamente em si mesma a consideração do que é o progredir. E, na verdade, ela o representa de modo que a progressão na filosofia é antes um retroceder e um fundamentar, por meio dos quais primeiramente resulta que aquilo com o que foi iniciado não é meramente algo aceito por arbitrariedade, mas de fato é em parte o verdadeiro, em parte o primeiro verdadeiro.

Temos de admitir que é uma consideração essencial - que se dará mais precisamente no interior da lógica mesma - que o progredir é um retroceder ao fundamento, para o originário e o verídico, dos quais depende aquilo com que é feito o início e pelos quais de fato é produzido. - Assim, a consciência é reconduzida em seu caminho desde a imediatidade, com a qual inicia, para o saber

absoluto como a sua mais íntima verdade. Este último, o fundamento, é então também aquilo a partir do qual surge o primeiro, que se apresentou primeiramente como o imediato. - E, assim, o espírito absoluto, que resulta como a verdade suprema, concreta e última, de todo ser, é ainda mais conhecido como renunciando com liberdade no fim do desenvolvimento e abandonando a configuração de um ser imediato - se decidindo para a criação de um mundo que contém tudo aquilo que entrou no desenvolvimento (o qual precedeu aquele resultado) e é transformado, por meio dessa posição invertida em relação ao seu início, em algo dependente de um resultado como princípio. O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um percurso circular em si mesmo, onde o primeiro também é o último e o último também é o primeiro.

Dessa maneira, resulta, por outro lado, como igualmente necessário considerar como resultado aquilo no qual o movimento retrocede como ao seu fundamento. A esse respeito o primeiro é igualmente o fundamento e o último é algo deduzido; na medida em que se parte do primeiro e, por meio de deduções corretas, se chega ao último como ao fundamento, este é resultado. Além disso, a progressão daquilo que faz o início tem de ser considerada apenas como uma determinação ulterior do mesmo, de modo que o que inicia permanece como fundamento de tudo o que se segue e nada desaparece. O progredir não consiste no fato de que seria apenas deduzido outro ou que se passa para outro verídico; - e na medida em que ocorre esse ultrapassar, ele do mesmo modo novamente se supera. Assim, o início da filosofia é a base que se mantém e é presente em todo desenvolvimento subsequente, o que permanece completamente imanente à suas determinações ulteriores.

Por meio dessa progressão, pois, o início perde o que ele possui de unilateral nessa determinidade de ser um imediato e um abstrato em geral; ele se torna um mediado e a linha do movimento científico progressivo transforma-se, desse modo, num círculo. - Ao mesmo tempo resulta que aquilo que faz o início, na medida em que é no início ainda o que não é desenvolvido, destituído de conteúdo, ainda não é no início verdadeiramente conhecido e que primeiramente a ciência e, na verdade, em seu desenvolvimento inteiro, é seu conhecimento consumado, pleno de conteúdo e primeiramente fundamentado de modo verdadeiro.

Mas, pelo fato de que o resultado primeiramente surge como o fundamento absoluto, o progredir desse conhecimento não é algo provisório nem algo problemático e hipotético, mas tem de ser determinado pela natureza da questão e do conteúdo mesmos. Aquele início não é nem algo arbitrário e apenas temporariamente aceito, nem um pressuposto solicitado e que aparece de modo arbitrário, mas do qual se mostra a seguir que se tinha razão de constituí-la como início; não é como nas construções, nas quais, para fazer a prova, temos de recorrer a um enunciado geométrico e onde ocorre que apenas depois das provas resulta que se agiu bem em ter justamente traçado essa linha e então nas provas mesmas ter começado com a comparação dessa linha ou ângulo; por si mesmo não é possível compreendê-la nesse traçado de linha ou comparação.

Assim, o fundamento de por que na ciência pura se começa pelo ser puro foi antes indicado imediatamente nele mesmo. Esse ser puro é a unidade na qual retrocede o saber puro ou, se ele mesmo ainda deve ser mantido distinto de sua unidade como forma, ele também é o conteúdo do mesmo. Esse é o lado segundo o qual esse ser puro, esse imediato absoluto é igualmente o que é mediado absolutamente. Mas ele tem de ser igualmente tomado de modo essencial apenas na

unilateralidade de ser o puramente imediato, justamente porque ele aqui é como o início. Na medida em que não seria essa indeterminidade pura, na medida em que seria determinado, ele seria tomado como mediado, como algo já conduzido mais adiante; um determinado contém outro como um primeiro. Reside, portanto, na natureza do início mesmo que ele é o ser e nada mais. Não é necessário, por conseguinte, nenhuma outra preparação para entrar na filosofia, nem reflexões de outra ordem e pontos de amarração.

Que o início é início da filosofia, disso também não pode ser propriamente extraída nenhuma determinação mais precisa ou um conteúdo positivo para o mesmo. Pois a filosofia aqui no início, onde a questão mesma ainda não está presente, é uma palavra vazia ou qualquer representação ilegítima aceita. O saber puro dá apenas essa determinação negativa de que ele tem de ser o início abstrato. Na medida em que o ser puro é tomado como conteúdo do saber puro, então esse tem de retroceder diante de seu conteúdo, deixá-lo à sua própria sorte e não determiná-lo ulteriormente. - Ou na medida em que o ser puro tem de ser considerado como a unidade na qual o saber em seu ponto culminante da unificação coincide com o objeto, então o saber desapareceu nessa unidade e não deixou sobrando nenhuma diferença dela e, com isso, nenhuma determinação para ela. - Também de outro modo não está presente algo ou algum conteúdo que poderia ser empregado a fim de fazer com isso o início mais determinado.

Mas a determinação do ser até agora aceita como início poderia também ser deixada de lado, de modo que apenas seria exigido que fosse feito um início puro. Então não há nada mais presente do que o início mesmo e seria preciso ver o que ele é. - Essa posição poderia ao mesmo tempo ser colocada como uma sugestão de bondade para aqueles que, de um lado, não se tranquilizam com o fato de se começar pelo ser, tanto faz a partir de quais reflexões, e muito menos com a sequência que o ser tem, a saber, de passar para o nada. De outro lado, eles não sabem outra coisa senão que em uma ciência se comece com a pressuposição de uma representação - com uma representação que seja para tanto analisada, de modo que apenas o resultado de tal análise forneça o primeiro conceito determinado da ciência. Se considerássemos também esse procedimento, não teríamos nenhum objeto particular, porque o início, enquanto início do pensamento, deve ser inteiramente abstrato, inteiramente universal, inteiramente forma sem nenhum conteúdo; nós não teríamos assim nada senão a representação de um mero início como tal. Temos então apenas de observar o que temos nessa representação.

Ainda não é nada e deve ser algo. O início não é o nada puro, mas um nada do qual algo deve partir; o ser, portanto, também já está contido no início. O início contém, portanto, ambos, ser e nada; é a unidade de ser e nada - ou um não ser que é ao mesmo tempo ser e um ser que é ao mesmo tempo não ser.

Além disso: ser e nada são no início presentes como distintos; pois o início aponta para algo outro; - ele é um não ser que está relacionado com o ser como com outro; o que inicia ainda não é; ele primeiramente avança para o ser. O início contém, portanto, o ser como tal que se afasta do não ser ou o suprime como algo que lhe é oposto.

Além disso, porém, o que inicia já é; mas da mesma maneira ainda não é. Os opostos, ser e não ser estão, portanto, nele, em unificação imediata; ou ele é sua unidade indistinta.

A análise do início daria assim o conceito da unidade do ser e do não ser - ou, na forma refletida, da unidade do ser distinto e do ser indistinto - ou da identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura e a mais abstrata definição do absoluto - como ele de fato o seria se se tratasse em geral da forma de definições e do nome do absoluto. Nesse sentido, assim como aquele conceito abstrato é a primeira definição, todas as determinações e desenvolvimentos posteriores seriam apenas definições mais determinadas e ricas desse absoluto. Mas aqueles que não estão satisfeitos com o ser como início, porque ele passa para o nada e disso decorre a unidade do ser e do nada, considerem então se podem ficar mais satisfeitos com o início que inicia com a representação do início e com sua análise, que certamente deve estar certa, mas que conduz igualmente para a unidade do ser e do nada, ou se ficam mais satisfeitos com o fato de que o ser é tornado início.

Entretanto, temos de fazer ainda uma consideração mais ampla sobre esse procedimento. Aquela análise pressupõe como conhecida a representação do início; procedeu-se aqui segundo o exemplo das outras ciências. Essas pressupõem seu objeto e supõem de modo um tanto forçado que cada um tem a mesma representação dele e que pode encontrar nele aproximadamente as mesmas determinações que eles acrescentam e indicam daqui e dali por meio da análise, da comparação e de outros raciocínios sobre o mesmo. Mas o que constitui o início absoluto deve da mesma maneira ser algo já conhecido; se é algo concreto e, assim, determinado de modo múltiplo, então essa relação que ele é em si é pressuposta como algo conhecido; ela é assim indicada como algo imediato, mas o que ela não é; pois ela é apenas relação de diferentes, contém assim a mediação em si mesma. Mais adiante, surge no concreto a contingência e a arbitrariedade da análise e do determinar distinto. As determinações que são reveladas dependem do que cada um encontra diante de si em sua representação contingente imediata. A relação contida em um concreto, em uma unidade sintética é apenas necessária na medida em que não é encontrada, mas produzida por meio do próprio movimento dos momentos de retornar a essa unidade, - um movimento que é o contrário do procedimento analítico, de um atuar exterior à questão mesma e que recai no sujeito.

Aqui também está contido o aspecto mais preciso que aquilo com o que tem de ser feito o início não pode ser um concreto, não pode ser algo que contém uma relação no interior de si mesmo. Pois algo assim pressupõe um mediar e o passar de um primeiro a outro no interior de si mesmo, do qual o concreto tornado simples seria o resultado. Mas o início não deve ser já ele mesmo um primeiro e outro; algo que é um primeiro e outro em si mesmo contém já um ser progredido. O que constitui o início, o início mesmo, tem de ser tomado, por conseguinte, como algo não analisável, em sua imediatidade simples não preenchida, portanto como ser, como o que é inteiramente vazio.

Se quisermos dizer, de modo impaciente contra a consideração do início abstrato, que não deve ser iniciado com o início, mas diretamente com a questão, então essa questão nada mais é do que aquele ser vazio; pois o que é a questão, isso é o que justamente deve resultar no decurso da ciência, o que não pode ser pressuposto antes dela como conhecido.

Seja qual for a forma a ser tomada para ter outro início do que o ser vazio, ele sofre das deficiências indicadas. Aqueles que permanecem insatisfeitos com esse início, podem se estimular para a tarefa de iniciar de outro modo, para assim minimizar essas deficiências.

Mas, não podemos deixar de mencionar um início original da filosofia que se tornou famoso na época

moderna, o início com o eu. Ele surgiu em parte da reflexão de que do primeiro verdadeiro todo o resto tem de ser deduzido e em parte a partir da carência de que o primeiro verdadeiro seja algo conhecido e ainda mais um sabido de modo imediato. Esse início não é universalmente uma representação que é contingente e que num sujeito pode ser constituído assim e noutro de outro modo. Pois o eu, essa consciência de si imediata, aparece inicialmente ela mesma em parte como algo imediato, em parte como algo conhecido em um sentido muito mais elevado enquanto outra representação; algo já conhecido pertence sem dúvida ao eu, mas ainda é um conteúdo distinto dele e, assim, imediatamente contingente; o eu, ao contrário, é a certeza simples de si mesma. Mas o eu em geral é ao mesmo tempo algo concreto ou, antes, o eu é o que é o mais concreto - a consciência de si como mundo infinitamente múltiplo. Para que o eu seja o início e o fundamento da filosofia é exigida a separação desse concreto - o ato absoluto por meio do qual o eu é purificado de si mesmo e como o eu abstrato surge em sua consciência. Contudo, esse eu puro não é um eu imediato, ainda conhecido, comum de nossa consciência, ao qual a ciência teria de ser ligada de modo imediato e para cada um. Aquele ato não seria propriamente outra coisa senão a elevação ao ponto de vista do saber puro, no qual desapareceu a diferença entre o subjetivo e o objetivo. Mas assim como essa elevação é exigida de modo imediato, ela é um postulado subjetivo; para se revelar como uma exigência verídica, o movimento progressivo do eu concreto teria de ser demonstrado e exposto desde a consciência imediata até o saber puro nele mesmo, por meio de sua própria necessidade. Sem esse movimento objetivo, o saber puro, também determinado como a intuição intelectual, aparece como um ponto de vista arbitrário ou mesmo como um dos estados empíricos da consciência, em relação ao qual se trata de saber se uma pessoa pode encontrá-la em si ou produzi-lo, mas outra não. Mas, na medida em que esse eu puro deve ser o saber puro essencial e, porém, o saber puro apenas por meio do ato absoluto da elevação de si é posto na consciência individual e não está presente nela imediatamente, perde-se justamente a vantagem que deve decorrer desse início da filosofia, a saber, que ele é algo puro e simplesmente conhecido, o que cada um pode encontrar em si mesmo de modo imediato e ligar a ele a reflexão ulterior; aquele eu puro em sua essencialidade abstrata é antes algo desconhecido à consciência comum, algo que essa não encontra dado. Com isso surge muito mais a desvantagem da ilusão de que se deve tratar de algo conhecido, do eu da consciência de si empírica, ao passo que se trata de fato de algo afastado dessa consciência. A determinação do saber puro como eu implica a recordação retroativa permanente do eu subjetivo, cujos limites devem ser esquecidos, e mantém a representação presente, como se os enunciados e as relações que resultam do eu no desenvolvimento ulterior pudessem surgir e ser encontrados na consciência comum, já que é isso que se afirma dela. Essa confusão, ao invés de clareza imediata, produz antes apenas uma confusão ainda mais aguda e uma desorientação total; na exterioridade ela provocou de modo completo os equívocos mais grosseiros.

No que concerne, além disso, à determinidade subjetiva do eu, o saber puro toma certamente do eu sua significação limitada de ter num objeto sua oposição insuperável. Por essa razão seria pelo menos supérfluo manter ainda essa postura subjetiva e a determinação da essência pura como eu. Contudo, essa determinação não implica apenas aquela incômoda ambiguidade, mas ela também permanece, considerada mais de perto, um eu subjetivo. O desenvolvimento efetivo da ciência que parte do eu mostra que o objeto tem e mantém nela a determinação perene de outro para o eu, de modo que esse eu do qual se parte não é o saber puro que superou na verdade a oposição da consciência, mas ainda está preso ao fenômeno.

Aqui ainda tem de ser feita a observação essencial de que se o eu certamente pudesse em si, como o saber puro ou como intuição intelectual, ser determinado e afirmado como início, não se trataria na ciência de saber o que está dado em si ou internamente, mas da existência do interior no pensamento e da determinidade que o pensamento possui nessa existência. Mas o que existe da intuição intelectual ou - se seu objeto é chamado de eterno, de divino, de absoluto - o que do eterno ou do absoluto existe no início da ciência, isso não pode ser outra coisa senão a determinação primeira, imediata e simples. Independentemente do nome mais rico que seja dado a ele, para além do que exprime o mero ser, a questão que apenas pode ser colocada é a de saber como tal absoluto entra no saber pensante e na expressão desse saber. A intuição intelectual certamente é a violenta rejeição do mediar e da reflexão exterior por provas. Mas o que ela exprime mais do que a imediatidade simples, isso é um concreto, algo que contém em si mesmo diferentes determinações. A expressão e a exposição de algo assim, contudo, é um movimento mediado, como já foi observado, que começa com uma das determinações e prossegue para a outra, mesmo quando essa também retorna à primeira; - trata-se de um movimento que ao mesmo tempo não deve ser arbitrário ou assertórico. Em tal exposição, por conseguinte, inicia-se não com o concreto mesmo, mas apenas com a imediatidade simples, da qual parte o movimento. Além disso, quando um concreto é tornado início, falta a prova da qual carece a ligação das determinações contidas no concreto.

Se, portanto, na expressão do absoluto ou do eterno ou de Deus (e Deus certamente teria o direito incontestável de que o início se fizesse com ele), se em suas intuições ou pensamentos reside algo mais do que no ser puro, então o que nisso reside deve primeiramente surgir no saber como saber pensante, não representador. Independentemente de quão rico queira ser o que nisso reside, a determinação que surge primeiramente no saber é algo simples, pois apenas no simples não há mais do que o início puro; apenas o imediato é simples, pois apenas no imediato ainda não há uma progressão de um para outro. O que assim deve ser expresso sobre o ser ou estar contido nas formas mais ricas do representar do absoluto ou de Deus, é no início uma palavra vazia e apenas ser; esse simples, que não possui outra significação ulterior, esse vazio é, portanto, pura e simplesmente o início da filosofia.

Essa intelecção é ela mesma tão simples que esse início como tal não carece de nenhuma preparação prévia nem de uma introdução ulterior; e essa antecipação de raciocínios sobre ele não pôde ter o propósito de produzi-lo, senão muito mais o de afastar toda antecipação.

Divisão geral do ser

O ser, em primeiro lugar, é em geral determinado diante de outro; em segundo lugar, ele é determinante no interior dele mesmo; em terceiro lugar, uma vez que foi afastada essa antecipação do dividir, ele é a indeterminidade e imediatidade abstratas, nas quais ele tem de ser o início.

Segundo a primeira determinação, o ser se delimita diante da essência, uma vez que mais adiante em seu desenvolvimento revela sua totalidade apenas como uma esfera do conceito e lhe opõe como momento outra esfera.

De acordo com a segunda determinação, ele é a esfera no interior da qual recaem as determinações e

todo o movimento de sua reflexão.

Nela, o ser vai se pôr nas três determinações;

como determinidade como tal; qualidade;

como determinidade superada; grandeza, quantidade;

como quantidade qualitativamente determinada; medida.

Essa divisão é aqui, como foi recordado de modo geral na introdução dessas divisões, apenas uma indicação prévia; suas determinações tem de nascer primeiramente a partir do movimento do ser mesmo, tem de se definir e de se legitimar desse modo. Sobre o afastamento dessa divisão da apresentação usual das categorias, a saber, como quantidade, qualidade, relação e modalidade, o que de resto em Kant devem ser apenas os títulos para as suas categorias, mas de fato são elas mesmas categorias - apenas mais universais - não tem de ser aqui recordado nada, uma vez que toda a execução irá mostrar o que de modo geral se desvia da ordem e do significado usuais das categorias.

Apenas isso pode ser observado: muitas vezes a determinação da quantidade é apresentada antes da qualidade, e isso - como na maior parte dos casos - sem fundamento ulterior. Já foi mostrado que o início se faz com o ser como tal, por conseguinte, com o ser qualitativo. A partir da comparação da qualidade com a quantidade torna-se claramente evidente que aquela é a primeira segundo a natureza. Pois a quantidade já é a qualidade que se tornou negativa; a grandeza é a determinidade que não está mais unida com o ser, e sim já é distinta dele, é a qualidade superada, tornada indiferente. Ela encerra a mutabilidade do ser, sem que a questão mesma, o ser, de quem ela é a determinação, seja por ela modificada; em contrapartida, a determinidade qualitativa está unida com seu ser, não o ultrapassa nem se encontra no interior do mesmo, mas é sua limitação imediata. A qualidade, por conseguinte, como a determinidade imediata, é a primeira e com ela tem de ser feito o início.

A medida é uma relação, mas não a relação em geral, e sim relação determinada da qualidade e da quantidade uma diante da outra; as categorias que Kant inclui na relação irão assumir sua posição em um lugar completamente diferente. Caso se queira, a medida também pode ser vista como uma modalidade; mas uma vez que em Kant ela não mais deve constituir uma determinação do conteúdo, e sim apenas se referir à relação do mesmo com o pensamento, com o subjetivo, então essa é uma relação inteiramente heterogênea, que aqui não tem lugar.

A terceira determinação do ser recai no interior da seção da qualidade, uma vez que se rebaixa como imediatidade abstrata em uma determinidade singular contra suas outras determinidades no interior de sua esfera.

Primeira seção Determinidade (qualidade)

O ser é o imediato indeterminado; ele é livre da determinidade diante da essência, bem como de qualquer determinidade que pode conservar no interior de si mesmo. Esse ser destituído de reflexão é o ser tal como é imediatamente apenas nele mesmo.

Porque é indeterminado, ele é ser destituído de qualidade; mas em si cabe-lhe o caráter da indeterminidade apenas em oposição ao determinado ou o qualitativo. Diante do ser em geral, porém, surge o ser determinado como tal; com isso, sua indeterminidade constitui ela mesma sua qualidade. Mostrar-se-á, por conseguinte, que o

primeiro ser é ser determinado em si e, com isso,

em segundo lugar, que passa para a existência, é existência; mas que essa como ser finito se supera e, na relação infinita do ser consigo mesmo,

em terceiro lugar, passa para o ser para si.

Primeiro capítulo Ser

A. Ser

Ser, puro ser - sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada ele é apenas igual a si mesmo e não desigual diante de outro, não possui nenhuma diversidade no interior de si nem para o exterior. Por meio de alguma determinação ou conteúdo, que seria nele distinto ou por meio do qual ele poderia ser posto como distinto de outro, ele não seria apreendido em sua pureza. Ele é a pura indeterminidade e o vazio. - Não há nada a intuir nele, caso seja aqui possível falar de intuir; ou ele é apenas este intuir puro, vazio mesmo. Tampouco é possível pensar algo nele ou ele é igualmente apenas esse pensar vazio. O ser, o imediato indeterminado é de fato o nada e nem mais nem menos do que nada.

B. Nada

Nada, o puro nada; ele é igualdade pura consigo mesmo, vacuidade perfeita, ausência de determinação e de conteúdo; indistinção nele mesmo. - Uma vez que o intuir ou o pensar podem aqui ser mencionados, vale como uma diferença, se algo é ou nada é intuído ou pensado. Nada intuir ou pensar tem, portanto, um significado; ambos são diferenciados, assim o nada é (existe) em nosso intuir ou pensar; ou antes, ele é o intuir vazio e o pensar mesmo e o mesmo intuir vazio ou o pensar como o puro ser. - Nada é assim a mesma determinação, ou antes, a ausência de determinação e, com isso, em geral é o mesmo que é o puro ser.

Devir

a. Unidade do ser e do nada

O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade, não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Da mesma maneira, porém, a verdade não é sua indistinção, e sim que eles não são o mesmo, que são absolutamente distintos, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente cada um desaparece em seu contrário. Sua verdade é, portanto, esse movimento do desaparecer imediato de

um no outro: o devir; um movimento onde ambos são distintos, mas por meio de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente.

Observação 1: A oposição do ser e do nada na representação

Costuma-se opor o nada a algo; mas algo já é um ente determinado, que se distingue de outro algo; assim, portanto, também o nada oposto a algo, o nada de qualquer algo é um nada determinado. Aqui, porém, o nada tem de ser tomado em sua simplicidade indeterminada. - Se quiséssemos considerar como sendo mais correto que, ao invés de opor o nada ao ser, fosse oposto o não ser, então não se teria nada a objetar ao resultado, porque no não ser está contida a relação com o ser; ele é ambos, ser e a negação do mesmo, expressado em um, o nada, tal como é no devir. Mas, de início não temos de tratar da forma da oposição, isto é, ao mesmo tempo da relação, e sim da negação abstrata, imediata, o nada puramente para si, a negação destituída de relação - o que se poderia, porém, se quisermos, também expressar pelo mero nada.

Os Eleatas expressaram pela primeira vez o pensamento simples do puro ser, especialmente Parmênides, como sendo o absoluto e a única verdade e, nos fragmentos que restaram de Parmênides, ele, com o puro entusiasmo do pensamento que pela primeira vez se apreende a si em sua abstração absoluta, expressou: apenas o ser é e o nada não é. - Nos sistemas orientais, essencialmente no budismo, o nada, o vazio, é notoriamente o princípio absoluto. - O profundo Heráclito ressaltou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito total mais elevado do devir e disse: o ser é tampouco como o nada, ou também: tudo flui, o que significa: tudo é devir. - Os ditos populares, particularmente os orientais, que afirmam que tudo o que é tem o germe de seu desaparecimento em seu nascer e que a morte, inversamente, é o ingresso em uma nova vida, expressam no fundo a mesma unificação entre o ser e o nada. Mas essas expressões possuem um substrato no qual ocorre a passagem; o ser e o nada são separados no tempo, representados como nele se alternando, mas não pensados em sua abstração e, por conseguinte, também não de modo que são em si e para si o mesmo.

Nada nasce do nada é um dos enunciados ao qual se atribuiu grande significado na metafísica. Pode-se ver nele ou apenas a tautologia sem conteúdo: nada é nada; ou caso o devir deva nele ter significado real, então de fato, uma vez que apenas o nada do nada devém, não há nele nenhum devir, pois o nada permanece nele o nada. O devir contém que o nada não permanece nada, e sim passa para o seu outro, para o ser. - Se a metafísica posterior, especialmente a cristã, rejeitou o enunciado de que do nada devém o nada, então ela sustentou uma passagem do nada ao ser; por mais sintético ou meramente representativo que esse enunciado também tenha sido tomado por ela, há no entanto também na mais imperfeita unificação contido um ponto onde o ser e o nada se encontram e sua diferenciação desaparece. - O enunciado "do nada nada devém, o nada é justamente o nada" tem sua importância própria por meio de sua oposição contra o devir em geral e, assim, também contra a criação do mundo a partir do nada. Aqueles que sustentam o enunciado: "o nada é justamente o nada", e inclusive o defendem com veemência, não têm consciência de que com isso concordam com o panteísmo abstrato dos Eleatas e, segundo a questão, também com o panteísmo espinozista. A perspectiva filosófica para a qual vale como princípio que "o ser é apenas ser, o nada é apenas nada" merece o nome de sistema da identidade; essa identidade abstrata é a essência do panteísmo.

Não temos de levar em conta se o resultado de que o ser e o nada são o mesmo por si só surpreende ou parece paradoxal; antes teríamos de nos admirar diante dessa admiração que se mostra tão nova na filosofia e que se esquece de que nessa ciência surgem determinações inteiramente diferentes do que as que surgem na consciência comum e no assim chamado entendimento comum dos homens, que não é justamente o entendimento sadio, e sim o entendimento formado para as abstrações e para a crença ou antes para a crença supersticiosa em abstrações. Não seria difícil indicar essa unidade entre o ser e o nada em cada exemplo, em cada coisa real ou pensamento. O mesmo que foi dito anteriormente sobre a imediatidade e a mediação (a última contém uma relação recíproca, ou seja, uma negação) deve ser dito sobre o ser e o nada, a saber, que não existe em lugar algum, nem no céu nem na terra, algo que não contenha em si mesmo ambos, o ser e o nada. Sem dúvida, uma vez que aqui se trata de um algo qualquer e de algo efetivo, assim aquelas determinações não existem mais neles em perfeita inverdade, na qual eles são como ser e nada, mas numa determinação ulterior e são, por exemplo, apreendidos como o positivo e o negativo, aquele o ser posto, refletido, este o nada posto, refletido; mas o positivo e o negativo contêm, como seu fundamento abstrato, um o ser, o outro nada. - Assim, em Deus mesmo a qualidade, a atividade, a criação, poder etc. contém essencialmente a determinação do negativo - eles são um produzir de outro. Mas, uma explicação empírica daquela afirmação por meio de exemplos seria aqui inteiramente supérflua. Uma vez que a partir de agora a unidade de ser e nada como primeira verdade encontra-se de uma vez por todas colocada como fundamento e implica o elemento de tudo que se segue, então, afora o devir mesmo, todas as determinações lógicas ulteriores: existência, qualidade, em geral todos os conceitos da filosofia, são exemplos dessa unidade. - Mas o entendimento que se considera a si comum ou sadio, uma vez que rejeita a inseparabilidade entre o ser e o nada, pode ser levado à tentativa de descobrir um exemplo onde se pode encontrar um separado do outro (algo diante do limite, da limitação ou o infinito, Deus - que foi há pouco mencionado -, diante da atividade). Apenas os vazios entes de pensamento, o ser e o nada, são esses elementos separados e são eles que aquele entendimento privilegia diante da verdade, da inseparabilidade de ambos, que por todos os lados está diante de nós.

Não se pode ter como propósito querer investigar, por todos os lados, as confusões nas quais a consciência comum se mete com tal enunciado lógico, pois elas são inesgotáveis. Apenas algumas podem ser mencionadas. Um motivo para tais confusões é entre outros que a consciência leva para tal enunciado lógico abstrato representações de algo concreto e esquece que não se trata disso, e sim apenas das abstrações puras do ser e do nada, e que essas sozinhas tem de ser apreendidas.

Ser e não ser é o mesmo; portanto, é o mesmo se sou ou não sou, se essa casa é ou não é, se esses cem táleres estão ou não em meu patrimônio. - Essa conclusão ou aplicação daquele enunciado modifica seu sentido completamente. O enunciado contém as abstrações puras de ser e nada; a aplicação, porém, faz disso um ser determinado e um nada determinado. Entretanto, como já foi dito, não se trata aqui do ser determinado. Um ser determinado, finito, é um ser que se refere a outro; é um conteúdo que se encontra numa relação de necessidade com outro conteúdo, com o mundo todo. No que se refere à conexão de determinação recíproca do todo, a meta física pôde fazer a afirmação - no fundo tautológica - de que quando fosse destruída uma molécula, todo o universo desabaria. Nas instâncias que são apresentadas contra o enunciado em discussão, algo aparece como não sendo indiferente, seja ou não seja, não por causa do ser ou do não ser, mas por causa do conteúdo, que o conecta com um outro. Se um conteúdo determinado, alguma existência determinada, é pressuposta, então essa existência, porque é determinada, está em relação múltipla com outro conteúdo; não é

indiferente para a mesma se um certo outro conteúdo, com o qual encontra-se em relação, é ou não é; pois apenas por meio de tal relação ela é essencialmente o que é. O mesmo ocorre no representar (uma vez que tomamos o não ser no sentido mais determinado do representar contra a efetividade), em cuja conexão o ser ou a ausência de um conteúdo, que é representado de modo determinado na relação com outro, não é indiferente.

Essa consideração contém o mesmo que constitui momento principal na crítica kantiana da prova ontológica da existência de Deus e que aqui, contudo, apenas é levada em consideração no que concerne à diferença, que nela surge, entre o ser e o nada em geral e entre o ser determinado ou o não ser. - É sabido que naquela assim chamada prova foi pressuposto o conceito de uma essência, na qual cabem todas as realidades, e assim também a existência, que igualmente foi aceita como uma das realidades. A crítica kantiana ateve-se especialmente ao fato de que a existência ou o ser (o que aqui vale como tendo o mesmo significado) não é uma propriedade ou um predicado real, isto é, não é um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. - Com isso, Kant pretende dizer que o ser não é uma determinação de conteúdo. Portanto, continua ele, o possível não contém mais do que o real; cem táleres reais não contém nada menos do que cem táleres possíveis; - a saber, aqueles não tem outra determinação de conteúdo do que esses. Para esse conteúdo considerado isoladamente é de fato indiferente ser ou não ser; não há nele uma diferença entre ser ou não ser, essa diferença não o toca em geral de modo algum; os cem táleres não serão menos se não forem, nem mais se forem. Uma diferença tem de primeiramente provir de outro lugar. "Mas", lembra Kant, "em meu patrimônio há algo mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (isto é, de sua possibilidade). Pois o objeto na efetividade não está meramente contido analiticamente em meu conceito, mas se acrescenta sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado), sem que com esse ser fora de meu conceito sejam minimamente aumentados esses cem táleres pensados".

Aqui são pressupostos dois estados, para permanecer nas expressões kantianas, que não deixam de ter um caráter pesado e confuso: um estado que Kant nomeia como o do conceito, que aqui deve ser entendido como a representação, e outro estado, que é o estado do patrimônio. Tanto para um quanto para outro, para o patrimônio como para o representar, os cem táleres são uma determinação de conteúdo, ou se acrescentam, como Kant se exprime, sinteticamente a uma tal determinação; eu como possuidor de cem táleres ou como não possuidor dos mesmos, ou também eu como representando para mim cem táleres ou não os representando, é sem dúvida um conteúdo distinto. Apreendido de modo mais universal: as abstrações de ser e de nada deixam de ser abstrações ao alcançarem um conteúdo determinado; ser é então realidade, o ser determinado de cem táleres, o nada é negação, o não ser determinado dos mesmos. Essa determinação de conteúdo mesma, os cem táleres, também apreendida por si mesma de modo abstrato, é num caso o mesmo que no outro, sem se modificar. Mas, uma vez que o ser, mais adiante, é tomado como estado patrimonial, os cem táleres entram em relação com um estado, e para este estado tal determinidade, que eles são, não é indiferente; seu ser ou não ser é apenas modificação; eles estão inseridos na esfera da existência. Se, por conseguinte, se protesta contra a unidade de ser e de nada, de que não é indiferente se esse ou aquele (os cem táleres) são ou não são, é uma ilusão apenas atribuímos a distinção ao ser e ao não ser, se possuo ou não possuo os cem táleres - uma ilusão que, como foi mostrado, repousa sobre a abstração unilateral, que deixa de lado a existência determinada que está presente em tais exemplos e apenas apreende o ser e o não ser, assim como inversamente transforma o ser e o nada abstratos, que deveriam ser

apreendidos, em um ser e nada determinados, em uma existência. Primeiramente a existência contém a distinção real entre o ser e o nada, a saber, um algo e outro. É essa distinção real que paira diante da representação, ao invés do ser abstrato e do puro nada, e de sua distinção apenas intencionada.

Tal como Kant se exprime, assim algo entra "por meio da existência no contexto da experiência inteira", "nós obtemos desse modo um objeto da percepção a mais, mas nosso conceito do objeto não é desse modo aumentado". - Como decorre da explicação, isso significa que por meio da existência, essencialmente pelo fato de que algo é existência determinada, ele está numa conexão com outro e junto com outro também está com alguém que percebe. - O conceito de cem táleres, diz Kant, não é aumentado pelo perceber. O conceito significa aqui os cem táleres anteriormente observados, isoladamente representados. Nesse modo isolado eles são na verdade um conteúdo empírico, mas apartado, sem conexão e determinidade diante de outro; a forma da identidade consigo mesma retira-lhe a relação com outro e torna-os indiferentes, sejam percebidos ou não. Mas o assim chamado conceito dos cem táleres é um conceito falso; a forma da relação simples consigo mesma não pertence a tal conteúdo limitado, finito mesmo; ela é uma forma imposta e emprestada a ele pelo entendimento subjetivo; cem táleres não é algo que se relaciona consigo mesmo, mas é algo mutável e passageiro.

O pensar ou o representar que apenas vislumbra um ser determinado, a existência, tem de ser reconduzido ao início mencionado da ciência, que Parmênides fez, ao depurar e elevar seu representar e, com isso, também o representar da época posterior, ao pensamento puro, ao ser como tal e, assim, criou o elemento da ciência. - O que é o primeiro na ciência teve de se mostrar historicamente como o primeiro. E temos de ver o um ou o ser eleático como o primeiro do saber do pensamento; a água e outros princípios materiais semelhantes têm de ser certamente o universal, mas como matérias, não são puros pensamentos; os números não são nem o primeiro pensamento simples nem o pensamento que permanece junto consigo mesmo, e sim o pensamento que é inteiramente exterior a si mesmo.

A recondução do ser particular finito ao ser como tal em sua universalidade inteiramente abstrata tem de ser vista como a primeira exigência teórica e, inclusive, também prática. Quando é feita uma supressão dos cem táleres, de modo que faz uma diferença em meu patrimônio se eu os possuo ou não, ainda mais, se eu sou ou não sou, se outro é ou não é, então pode ser recordado - sem mencionar que há estados patrimoniais para os quais tal posse de cem táleres será indiferente - que o homem deve elevar-se a essa universalidade abstrata em seu modo de pensar, no qual lhe é de fato indiferente se os cem táleres são ou não são, independentemente de qual relação quantitativa eles possam ter com seu estado patrimonial, bem como lhe é indiferente se o estado patrimonial é ou não é, isto é, se na vida finita ele é ou não é (pois é intencionado um estado, um ser determinado) etc. - pois mesmo "se o edifício do mundo desabar ruidosamente, ainda assim as ruínas encontrarão um herói que resistirá impávido", disse um romano, e o cristão deve encontrar-se ainda mais nessa indiferença.

Há que observar ainda a conexão imediata na qual a elevação sobre os cem táleres e as coisas finitas em geral se encontra com a prova ontológica e a crítica kantiana apresentada. Essa crítica tornou-se universalmente plausível devido ao seu exemplo popular; quem não sabe que cem táleres efetivos são distintos de cem táleres possíveis? Que eles implicam uma diferença em meu patrimônio? Porque

se apresenta desse modo em cem táleres essa diversidade, assim o conceito, isto é, a determinidade de conteúdo como possibilidade vazia e o ser são distintos um do outro; portanto, também o conceito de Deus é distinto de seu ser, e assim como eu tampouco posso extrair da possibilidade de cem táleres sua efetividade, tampouco posso "extrair aos poucos" do conceito de Deus sua existência; porém, é nesse extrair aos poucos a existência de Deus a partir de seu conceito que há de consistir a prova ontológica. Se, sem dúvida, for correto que o conceito é distinto do ser, ainda mais Deus é distinto de cem táleres e de outras coisas finitas. É próprio da definição das coisas finitas que nelas o conceito e o ser sejam distintos, que o conceito e a realidade, a alma e o corpo são separáveis, ou seja, são passageiros e mortais; a definição abstrata de Deus, ao contrário, é justamente essa, que seu conceito e seu ser são inseparados e inseparáveis. A verdadeira crítica das categorias e da razão é justamente a de informar o conhecimento sobre essa diferença e afastá-la de aplicar as determinações e relações do finito a Deus.

Observação 2: Deficiência da expressão: unidade, identidade do ser e do nada

Há outro motivo a ser apresentado que pode ser útil contra a aversão diante do enunciado sobre o ser e o nada; esse motivo é que a expressão do resultado, que resulta da consideração do ser e do nada, é imperfeita por meio do enunciado "o ser e o nada são um e o mesmo". O acento é especialmente colocado no ser um e o mesmo, tal como no juízo em geral, no qual o predicado primeiramente exprime o que é o sujeito. O sentido parece ser, por conseguinte, que se nega a diferença que, no entanto, ao mesmo tempo surge imediatamente no enunciado; pois ele exprime ambas as determinações, ser e nada, e as contém como distintas. Não se pode ao mesmo tempo pensar que se abstrai deles e que apenas a unidade deve ser apreendida. Esse sentido resultaria por si mesmo como unilateral, que aquilo do qual se deve abstrair está, todavia, presente no enunciado e é nomeado. - Na medida em que o enunciado "o ser e o nada é o mesmo" exprime a identidade dessas determinações, mas de fato contém igualmente ambos como distintos, ele se contradiz a si em si mesmo e se dissolve. Se apreendermos isso de modo mais preciso, temos aqui, portanto, posto um enunciado que, considerado mais atentamente, possui o movimento de desaparecer por meio de si mesmo. Mas, com isso ocorre nele mesmo o que deve constituir seu conceito próprio, a saber, o devir.

O enunciado contém, assim, o resultado, ele é esse resultado em si mesmo. A circunstância, porém, para a qual aqui tem de ser chamada a atenção é a deficiência que o resultado não é ele mesmo expressado no enunciado; é uma reflexão exterior que o reconhece nele. - Quanto a isso, no início tem de ser feita imediatamente essa observação geral de que o enunciado, na forma de um juízo, não é apropriado para expressar verdades especulativas; a familiaridade com essa circunstância seria apropriada para afastar muitos mal entendidos das verdades especulativas. O juízo é uma relação idêntica entre o sujeito e o predicado; nele se abstrai do fato de que o sujeito ainda tem mais determinidades do que aquelas do predicado, bem como que o predicado é além do sujeito. Se, porém, o conteúdo é especulativo, então também o não idêntico do sujeito e do predicado é momento essencial, mas isso não está expresso no juízo. A luz paradoxal e bizarra, na qual muitas coisas da filosofia moderna brilham para os que não estão familiarizados com o pensamento especulativo, recai de modo variado na forma do juízo simples, quando é empregada para a expressão de resultados especulativos.

A fim de expressar a verdade especulativa, a deficiência é de início corrigida no sentido de que o enunciado oposto é acrescentado, o enunciado "o ser e o nada não é o mesmo", que anteriormente foi da mesma maneira expressado. Só que assim surge a deficiência ulterior de que esses enunciados não são unidos, ou seja, apenas expõem o conteúdo na antinomia, ao passo que seu conteúdo se relaciona, todavia, com um e o mesmo e as determinações, que são expressas nos dois enunciados, devem pura e simplesmente ser unificadas - uma unificação que então apenas pode ser expressa como uma inquietação de incompatíveis ao mesmo tempo, como um movimento. A injustiça mais comum contra o conteúdo especulativo é torná-lo unilateral, isto é, ressaltar apenas um dos enunciados nos quais ele pode ser dissolvido. Então não pode ser negado que esse enunciado é afirmado; a indicação é tão correta quanto falsa, pois quando é tomado do especulativo um enunciado, teria ao menos de ser observado e indicado igualmente o outro. - Aqui ainda tem de ser mencionada de modo particular a assim chamada infeliz palavra "unidade"; a unidade designa ainda mais do que a identidade uma reflexão subjetiva; ela é especialmente tomada como a relação que decorre da comparação, da reflexão exterior. Na medida em que essa encontra em dois objetos distintos o mesmo, então há uma unidade, de modo que nela a perfeita indiferença dos objetos mesmos, que são comparados, é pressuposta diante dessa unidade, sendo que esse comparar e a unidade nada interessam aos objetos mesmos e são um atuar e determinar que lhes são exteriores. A unidade exprime, por conseguinte, a mesmice inteiramente abstrata e soa tanto mais dura e surpreendente quanto mais aqueles dos quais ela é expressa se mostram pura e simplesmente distintos. Melhor do que unidade seria, desse modo, dizer apenas inseparação e inseparabilidade; mas, com isso, o elemento afirmativo da relação do todo não é expreso.

Assim, o resultado inteiro, verdadeiro, que aqui resultou, é o devir, que não é a unidade meramente unilateral e abstrata do ser e do nada. E sim subsiste nesse movimento, que o puro ser é imediato e simples, que por isso é da mesma maneira o puro nada, que a diferença dos mesmos é, mas da mesma maneira se suprime e não é. O resultado afirma, portanto, a diferença entre o ser e o nada, mas como uma diferença apenas intencionada.

Acha-se que o ser é antes o pura e simplesmente outro do que o nada e não há nada mais claro do que sua absoluta diferença, e nada parece mais fácil do que poder indicá-la. Mas é igualmente fácil convencer-se de que isso é impossível, de que ela é indizível. Aqueles que querem insistir na diferença entre o ser e o nada poderiam desafiar-se a si mesmos e indicar onde ela reside. Se o ser e o nada tivessem alguma determinidade, por onde eles se distinguiriam, eles seriam, tal como foi recordado, ser determinado e nada determinado, não o puro ser e o puro nada, tal como eles ainda o são aqui. Sua diferença é, por conseguinte, completamente vazia, cada um dos dois é de igual modo o indeterminado; ela não consiste, por conseguinte, neles mesmos, mas em um terceiro, no visar. Mas o visar é uma forma do subjetivo, que não pertence a essa série da exposição. O terceiro, porém, onde o ser e o nada têm sua subsistência, também tem de ocorrer aqui; e de fato ele já ocorreu, é o devir. O ser e o nada são nele como distintos; o devir apenas existe na medida em que eles são distintos. Esse terceiro é outro em relação a eles; - eles subsistem apenas em outro, o que significa igualmente que não subsistem por si só. O devir é o subsistir do ser bem como do não ser; ou seu subsistir é apenas seu ser em um; justamente esse seu subsistir é o que igualmente supera sua diferença.

A exigência de indicar a diferença entre o ser e o nada também engloba em si a exigência de dizer o que é, pois, o ser e o nada. Aqueles que protestam contra o reconhecimento de um e de outro como

sendo apenas uma passagem de um para o outro, e sustentam do ser e do nada isso e aquilo, que indiquem então sobre o que estão falando, isto é, deem e mostrem uma definição do ser e do nada e que seja correta. Sem satisfazer essa primeira exigência da ciência antiga, cujas regras lógicas eles deixam de resto valer e as quais aplicam, todas aquelas afirmações sobre o ser e o nada são apenas asseverações e nulidades científicas. Quando foi dito que a existência, na medida em que inicialmente a tomamos como tendo significado idêntico com o ser, é o complemento à possibilidade, então é pressuposta outra determinação, a possibilidade, e o ser não é expresso em sua imediatidade, inclusive é expresso como não autônomo, como condicionado. Para o ser que é mediado iremos manter a expressão existência. Mas, certamente representamos diante de nós o ser - por exemplo, com a imagem da pura luz, como a clareza da visão não turvada, e o nada, porém, representamos como sendo a pura noite - e ligamos sua diferença a essa diversidade sensível bastante conhecida. De fato, porém, quando também representamos esse ser de modo mais exato, podemos facilmente perceber que vemos tanto na clareza absoluta quanto na escuridão absoluta; que um ver assim como o outro ver, o puro ver, são um ver nada. A pura luz e a pura escuridão são dois vazios iguais. Algo pode ser distinguido primeiramente na luz determinada - e a luz é determinada por meio da escuridão - portanto, na luz turvada e, do mesmo modo, primeiramente na escuridão determinada - e a escuridão é determinada por meio da luz - na escuridão clareada, pois primeiramente a luz turva e a escuridão clareada têm a diferença nelas mesmas e, assim, são ser determinado, existência.

Observação 3: O isolamento dessas abstrações

A unidade, cujos momentos, o ser e o nada, são inseparáveis, é imediatamente distinta deles, ou seja, é um terceiro diante deles, o qual em sua forma mais peculiar é o devir. Passar é o mesmo que devir, à diferença que naquele são representados ambos, dos quais um passa para o outro, como repousando um separado do outro e como se a passagem ocorresse entre eles. Seja onde e como se trate do ser e do nada, esse terceiro tem de estar presente; pois aqueles não subsistem por si mesmos, mas apenas são no devir, nesse terceiro. Mas esse terceiro possui formas empíricas múltiplas, que são ignoradas ou desprezadas pela abstração, a fim de fixar aqueles seus produtos, o ser e o nada, cada um para si e mostrá-los protegidos contra a passagem. Contra tal procedimento simples da abstração tem de se lembrar simplesmente da existência empírica, na qual aquela abstração mesma é apenas algo, tem uma existência. Ou, de resto, são formas da reflexão, por meio das quais a separação dos inseparáveis deve ser fixada. Em tal determinação está presente em si e para si o oposto dela mesma e, sem voltar para a natureza da questão e apelar para ela, aquela determinação de reflexão tem de ser confundida nela mesma, pelo fato de que é tomada tal como se oferece, e seu outro é nela mesma demonstrado. Seria um esforço inútil querer, por assim dizer, captar todas as nuances e caprichos da reflexão e de seu modo de raciocinar, a fim de subtrair-lhes e tornar impossíveis seus impasses e desvios, mediante os quais ela oculta sua contradição diante de si mesma. Por isso, também me abstenho de levar em conta as variadas objeções e refutações, que se tomam como tais, levantadas contra o fato de que nem o ser nem o nada são algo verdadeiro, mas apenas o devir é sua verdade; a formação de pensamento que pertence ao reconhecimento da nulidade de tais refutações ou, antes, para afastar de si mesmo tais ideias enviesadas, será apenas produzida pelo conhecimento crítico das formas do entendimento; mas aqueles que de modo mais forte se encontram em tais objeções, avançam imediatamente com sua reflexão sobre os primeiros enunciados, sem chegarem ou terem

chegado, com o estudo ulterior da lógica, a uma consciência sobre a natureza dessas reflexões rudes.

Temos de considerar aqui alguns dos fenômenos que resultam do fato de o ser e o nada serem isolados um do outro e serem postos um fora do âmbito do outro, de modo que assim é negada a passagem.

Parmênides fixou o ser e foi o mais consequente ao dizer, ao mesmo tempo, acerca do nada que ele não é; apenas o ser é. O ser assim inteiramente para si é o indeterminado, não tem, portanto, nenhuma relação com outro; parece então que a partir desse início não se poderia prosseguir adiante, a saber, a partir dele mesmo, e uma progressão apenas poderia ocorrer se algo estranho de fora fosse ligado a ele. A progressão que afirma que o ser é o mesmo que o nada aparece então como um segundo e absoluto início - uma passagem que é para si e se acrescenta exteriormente ao ser. Ser não seria em geral o início absoluto, se tivesse uma determinidade; nesse caso, ele dependeria de outro e não seria imediato, não seria o início. Mas se é indeterminado e assim verdadeiro início, então também não tem nada pelo qual se conduz a outro, é ao mesmo tempo o fim. Algo tampouco pode sair dele como algo pode nele entrar; em Parmênides como em Espinosa não se deve prosseguir do ser ou da substância absoluta para o negativo, o finito. Se ainda assim sairmos dele, o que, como foi observado, apenas pode ocorrer de modo exterior a partir do ser destituído de relação e de progressão, então essa progressão é um segundo e novo início. Assim, o enunciado fundamental o mais absoluto e incondicionado de Fichte: $A = A$ é um pôr; o segundo enunciado fundamental é um opor; esse deve ser em parte condicionado, em parte incondicionado (e assim é a contradição em si). Essa é uma progressão da reflexão exterior, a qual tanto nega de novo aquilo pelo qual começa como sendo um absoluto - o opor é a negação da primeira identidade - quanto faz expressamente de seu segundo incondicionado imediatamente um condicionado. Mas, se houvesse em geral uma legitimidade para progredir, isto é, para superar o primeiro início, então isso deveria residir nesse primeiro início mesmo, para que outro pudesse se relacionar ao mesmo; deveria, portanto, ser algo determinado. Mas, o ser ou também a substância absoluta não se presta a isso; pelo contrário. Ele é o imediato, o puro e simplesmente indeterminado.

As descrições mais eloquentes, talvez esquecidas, sobre a impossibilidade de chegar a algo mais distante a partir de um abstrato e à unificação de ambos, são feitas por Jacobi no interesse de sua polêmica contra a síntese a priori da consciência de si de Kant, em seu tratado Sobre o empreendimento do criticismo de levar a razão ao entendimento. Jacobi apresenta assim a questão: que seja indica da em algo puro, seja da consciência, do espaço ou do tempo, o nascimento ou a produção de uma síntese. "O espaço é um, o tempo é um, a consciência é um ... ora, digam-me como um desses três unos nele mesmo se multiplica puramente ... cada um é apenas um e nenhum outro; uma unicidade, uma identidade dele, dela e disso! sem o caráter dele, dela ou disso; pois esse ainda dormita com ele, com ela e com isso no infinito = O do indeterminado, a partir de onde todo e cada determinado também ainda deve proceder! O que traz ... naquelas três infinitudes ... finitude; o que fertiliza a priori o espaço e o tempo com o número e a medida e os transforma em um múltiplo puro; o que leva a pura espontaneidade (eu) à oscilação ... ? Como sua pura vogal chega a uma consoante, ou melhor, como seu ininterrupto sopro carente de som, interrompendo-se a si, se detém, a fim de conquistar pelo menos uma espécie de som próprio, um acento?" - Vê-se que Jacobi reconheceu de modo muito determinado a inessência da abstração, seja ela o assim chamado espaço absoluto, isto é, apenas abstrato ou mesmo um tal tempo ou tal consciência pura, o eu; ele insiste nesse ponto com o

propósito de afirmar a impossibilidade de uma progressão para um outro, da condição de uma síntese e para a própria síntese. A síntese, que constitui o interesse, não deve ser tomada como uma ligação de determinações já presentes no exterior - de um lado, trata-se propriamente da geração de um segundo em relação a um primeiro, de um determinado em relação a algo que inicia indeterminado; de outro lado, porém, trata-se da síntese imanente, a síntese a priori - a unidade em si e para si existente dos distintos. O devir é essa síntese imanente do ser e do nada; mas porque o sentido da união exterior de algo dado exteriormente um diante do outro está mais próximo da síntese, o nome síntese, unidade sintética, foi corretamente colocado em desuso. - Jacobi pergunta: como a pura vogal do eu se torna consoante, o que leva determinidade à indeterminidade? O o quê? Seria fácil de responder e Kant respondeu à sua maneira essa pergunta; mas a pergunta pelo como? Significa: de que modo, segundo que relação e assim por diante, o que exige a indicação de uma categoria particular; mas a questão aqui não pode se referir ao modo e às categorias do entendimento. A pergunta pelo como? Pertence ela mesma ao modo de proceder corriqueiro da reflexão, a qual pergunta pela conceitualidade, mas nisso pressupõe suas categorias rígidas e assim se sabe previamente armada contra a resposta daquilo que pergunta. O sentido mais elevado de uma pergunta pela necessidade da síntese, a pergunta também não tem em Jacobi, pois, como foi dito, ele fica firmemente preso às abstrações, à favor da afirmação da impossibilidade da síntese. Em particular, ele descreve de um modo muito visual o procedimento de chegar à abstração do espaço. "Eu devo ... procurar por algum tempo esquecer que vi, escutei e toquei qualquer coisa, inclusive não devo expressamente excluir a mim mesmo disso. Devo puramente, puramente, puramente esquecer todo movimento e justamente permitir que esse esquecimento, porque é o mais difícil, seja para mim expresso. Assim como em geral deixei de pensar em tudo, devo também deixar tudo perfeitamente como não tendo sido criado e não conservar mais nada senão a intuição, mantida com violência apenas do espaço imutável infinito. Eu também não devo, por conseguinte, pensar a mim mesmo como algo distinto dele e, da mesma maneira, associado a ele não devo novamente me inserir nele pelo pensamento; eu não devo permitir que ele meramente me envolva ou penetre em mim, mas devo passar inteiramente por ele, ser uno com ele, transformar-me nele; eu não devo conservar de mim mais nada senão essa minha intuição mesma, a fim de considerá-la como uma representação verdadeiramente autônoma, independente, única e sozinha".

Nessa pureza inteiramente abstrata da continuidade, isto é, da indeterminidade e vacuidade do representar, é indiferente nomear essa abstração como sendo espaço ou intuição pura, pensamento puro; - é tudo a mesma coisa o que o indiano designa como Brahma - se ele imóvel no exterior e igualmente imóvel na sensação, na representação, na fantasia, no desejo, etc. por anos a fio apenas olha para a ponta de seu nariz, apenas diz internamente em si mesmo Om, Om, Om ou se não diz nada. Essa consciência surda e vazia, apreendida como consciência, é o ser.

Nesse vazio, continua Jacobi, acontece-lhe o oposto daquilo que, de acordo com a asseveração kantiana, lhe deveria acontecer; ele não se encontra como um múltiplo e algo variado, antes como algo uno sem toda multiplicidade e variedade; aliás, "eu sou a impossibilidade mesma, sou a aniquilação de tudo o que é variado e múltiplo, ... também não posso, a partir de minha essência puramente simples, imutável reproduzir ou introduzir por mágica o mínimo daquilo ... Assim se revela (nessa pureza) ... como sendo algo puramente impossível tudo o que está fora um do outro e ao lado um do outro, toda a variedade e multiplicidade que sobre isso repousa".

Essa impossibilidade não significa outra coisa senão a tautologia: eu me prendo à unidade abstrata e excluo toda multiplicidade e variedade, me ateno ao que é sem distinção e ao indeterminado e desvio de tudo o que é distinto e determinado. A síntese kantiana a priori da consciência de si, isto é, a atividade dessa unidade, de se dirimir e de se manter a si nessa dirimção, é reduzida por Jacobi à mesma abstração. Aquela "síntese em si", o "julgar originário", ele transforma de modo unilateral na "cópula em si - um é, é, é, sem começo nem fim e sem o quê, quem e qual. Essa repetição infinita da repetição é a única ocupação, função e produção da síntese a mais pura; ela mesma é a mera, pura e absoluta repetição mesma". Ou, de fato, uma vez que não há interrupção, isto é, não há negação, distinção nela, então ela não é uma repetição, e sim apenas o ser indistinto e simples. - Mas, isso é ainda uma síntese, se Jacobi justamente deixa de lado aquilo por meio de que a unidade é unidade sintética?

Inicialmente, se Jacobi se aferra ao espaço, ao tempo e também à consciência absolutos, isto é, abstratos, tem de ser dito que ele se situa e se atém desse modo a algo empiricamente falso; não existe, isto é, empiricamente existentes, espaço e tempo que seriam algo espacial e temporal sem limite, que não seriam preenchidos em sua continuidade pela existência e mutabilidade multiplamente limitadas, de modo que esses limites e modificações pertencem inseparados e inseparáveis à espacialidade e à temporalidade; da mesma maneira, a consciência é preenchida com o sentimento, o representar e o desejar determinados; ela não existe separada de qualquer conteúdo particular. - A passagem empírica, de qualquer modo, se compreende por si só; a consciência pode certamente fazer do espaço vazio, do tempo vazio e da consciência vazia mesma ou do puro ser um objeto e um conteúdo; mas ela não fica nisso, e ela não apenas passa, mas se impulsiona, de tal vacuidade para algo melhor, isto é, de algum modo para um conteúdo mais concreto e, por pior que seja de resto um conteúdo, ele é nessa medida melhor e mais verdadeiro; justamente tal conteúdo é um conteúdo sintético em geral; sintético tomado em sentido mais universal. Assim, Parmênides, com a aparência e a opinião, tem de se haver com o oposto do ser e da verdade; assim também Espinosa com os atributos, com o modo, a extensão, o movimento, o entendimento, a vontade etc. A síntese contém e mostra a inverdade daquelas abstrações; elas estão nela em unidade com o seu outro, portanto, não como subsistindo por si só, não como absolutas, e sim pura e simplesmente como relativas.

Não se trata, porém, de demonstrar a nulidade empírica do espaço vazio e assim por diante. Sem dúvida a consciência também pode, por abstração, se preencher com aquele indeterminado, e as abstrações apreendidas são os pensamentos do espaço puro, do tempo puro, da consciência pura e do puro ser. O pensamento do espaço puro etc. isto é, o puro espaço etc. nele mesmo tem de ser demonstrado como nulo, isto é, que ele como tal já é seu oposto, que nele mesmo já penetrou seu oposto, que ele já é por si só o sair fora de si mesmo, é determinidade.

Mas, isso resulta imediatamente neles. Eles são, como Jacobi descreve exhaustivamente, resultados da abstração, são expressamente determinados como indeterminados, o que - a fim de retomar à sua forma a mais simples - é o ser. Justamente essa indeterminidade, porém, é o que constitui a determinidade dos mesmos; pois a indeterminidade é oposta à determinidade; ela é, assim, como algo oposto, ela mesma o determinado ou o negativo e, na verdade, o negativo puro, inteiramente abstrato. Essa indeterminidade ou negação abstrata, que assim possui o ser nela mesma, é o que expressa tanto a reflexão exterior como interior, na medida em que o iguala ao nada, o toma como um vazio ente de pensamento, como um nada. - Ou podemos expressá-la assim: porque o ser é o que é destituído de

determinação, ele não é a determinidade afirmativa, que ele é, não é ser, e sim nada.

Na pura reflexão do início, tal como ele é feito nessa lógica com o ser como tal, a passagem ainda está oculta; porque o ser é apenas posto como imediato, o nada apenas irrompe nele imediatamente. Mas todas as determinações subsequentes, como logo em seguida a existência, são mais concretas; nessa já está posto o que contém e o que produz a contradição daquelas abstrações e, por conseguinte, sua passagem. Junto ao ser como aquele simples, imediato, a recordação de que é resultado da perfeita abstração, portanto, que já é por isso negatividade abstrata, o nada, é abandonado antes da ciência, a qual, no interior dela mesma, expressamente irá expor, a partir da essência, aquela imediatidade unilateral como uma imediatidade mediada, onde é posto o ser como existência e o mediador desse ser, o fundamento.

Com aquela recordação, a passagem do ser no nada pode ser assim representada como algo mesmo simples e trivial ou também, como se denomina, pode ser esclarecida ou tornar-se apreensível, que, manifestamente, o ser, que é tornado o início da ciência, é nada, pois podemos abstrair de tudo, e se abstraímos de tudo, sobra o nada. Mas, pode-se acrescentar que, com isso, o início não é um afirmativo, não é ser, e sim justamente nada, e nada é então também o fim, pelo menos tanto quanto o ser imediato e mesmo ainda muito mais. O caminho mais curto é deixar tal raciocinar à sua sorte e observar como se mostram, pois, os resultados nos quais insiste. O fato de que, segundo isso, o nada seria o resultado daquele raciocinar e o início teria de ser feito com o nada (como na filosofia chinesa), por causa disso não se deveria mover a mão, pois antes que se a virasse, esse nada teria da mesma maneira se transformado em ser (veja anteriormente: B. Nada). Além disso, porém, se aquela abstração de tudo, cujo todo é, todavia, um ente, fosse pressuposta, ela tem então de ser tomada de modo mais preciso; resultado da abstração de todo o ente é inicialmente o ser abstrato, ser em geral; tal como na prova cosmológica da existência de Deus a partir do ser contingente do mundo, em que ocorre a elevação sobre esse mundo, mais ainda é levado o ser junto, o ser é determinado como ser infinito. Mas também se pode sem dúvida abstrair desse puro ser, o ser ainda ser lançado para o todo, do qual já foi abstraído; então sobra nada. Pode-se ainda, quando se pretende esquecer o pensar do nada, isto é, sua reversão para o ser, ou quando não se soubesse de nada disso, prosseguir no silêncio daquele poder; também se pode abstrair (Deus seja louvado!) do nada (tal como a criação do mundo é uma abstração do nada), e então não sobra o nada, pois justamente deste é abstraído, mas se chegou assim novamente ao ser. - Esse poder fornece um jogo exterior do abstrair, onde o abstrair é apenas o atuar unilateral do negativo. Inicialmente reside nesse poder mesmo o fato de que o ser lhe é tão indiferente quanto o nada e, assim como cada um deles desaparece, também cada um deles nasce; mas igualmente indiferente é se se parte do atuar do nada ou do nada; o atuar do nada, isto é, o mero abstrair não é nem mais nem menos algo verdadeiro do que o mero nada.

A dialética segundo a qual Platão trata do um no Parmênides tem de ser igualmente considerada mais como uma dialética da reflexão exterior. O ser e o um são ambas formas eleáticas, os quais são o mesmo. Mas eles também têm de ser distinguidos; é dessa maneira que Platão os toma naquele diálogo. Depois de afastar do um as diversas determinações do todo e das partes, de ser em si mesmo, ser em outro etc., da figura, do tempo, etc., o resultado é que não cabe o ser ao um, pois de outro modo a algo não caberia o ser, segundo um daqueles modos. A partir disso, Platão trata do enunciado: "o um é" e pode-se nele acompanhar como a partir desse enunciado é operado a passagem para o não ser do um; isso ocorre pela comparação de ambas as determinações do enunciado

pressuposto: o um é; ele contém o um e o ser e "o um é" contém mais do que quando apenas se diz: "o um". Pelo fato de que são distintos é demonstrado o momento da negação que o enunciado contém. Isso deixa claro que esse caminho tem um pressuposto e é uma reflexão exterior.

Assim como aqui o um é posto em ligação com o ser, assim o ser, que deve ser apreendido de modo abstrato por si mesmo, é demonstrado sem que se entre no pensamento, de um modo o mais simples em uma ligação que contém o oposto do que deve ser afirmado. O ser, tomado tal como é de modo imediato, pertence a um sujeito, é algo expresso, possui uma existência empírica em geral e se encontra assim no solo do limite e do negativo. Seja em que expressões e noções o entendimento se exprima, quando se volta contra a unidade do ser e do nada e se apoia sobre o que imediatamente está presente, ele justamente não encontrará nessa experiência mesma nada mais senão ser determinado, ser com um limite ou negação - aquela unidade que ele rejeita. A afirmação do ser imediato se reduz assim a uma existência empírica, cuja demonstração ela não pode rejeitar, porque é a imediatidade fora do pensamento, à qual ela quer se ater.

O mesmo ocorre com o nada, só que de um modo oposto, e essa reflexão é conhecida e muitas vezes foi feita sobre o mesmo. O nada, tomado em sua imediatidade, se mostra como existente; pois, segundo a sua natureza, ele é o mesmo que o ser. O nada é pensado, representado, fala-se dele, logo ele é; o nada tem seu ser no pensar, no representar, no falar. Esse ser, porém, mais adiante é distinto dele; diz-se, por conseguinte, que o nada certamente é no pensar, no representar, mas que por isso não é ele, que como tal o ser não lhe cabe, que apenas o pensar ou o representar é esse ser. Nesse ato de distinguir não se pode igualmente negar que o nada está em relação com um ser; mas na relação, mesmo que também contenha logo a diferença, está presente uma unidade com o ser. Seja de que modo o nada é expresso ou demonstrado, ele se mostra em uma união ou, se quisermos, em contato com um ser, inseparado de um ser, justamente em uma existência.

Mas, ao ser assim demonstrado o nada em uma existência, ainda pode insinuar-se a seguinte diferença do mesmo com o ser: de que a existência do nada não é de modo algum algo que lhe cabe mesmo, que ele não tem o ser por si mesmo nele, não é o ser como tal; que o nada seria apenas a ausência do ser, a escuridão seria assim apenas ausência de luz, o frio apenas ausência de calor, etc. A escuridão teria apenas significado na relação com o olho, em comparação exterior com o positivo, com a luz, igualmente o frio seria apenas algo em nosso sentimento; a luz, o calor, assim como ser, ao contrário, seriam para si o objetivo, o real, o eficaz, de qualidade e dignidade pura e simplesmente outra do que aquele negativo, o nada. Muitas vezes podemos encontrar sendo apresentada como uma reflexão muito importante e um conhecimento significativo o fato de que a escuridão é apenas ausência de luz, que o frio é apenas ausência de calor. Sobre essa reflexão perspicaz pode ser observado nesse campo de objetos empíricos que a escuridão sem dúvida se mostra ativa na luz, na medida em que determina a mesma em cor e, desse modo, permite a ela mesma primeiramente visibilidade, uma vez que, como foi dito anteriormente, na pura luz se vê tão pouco quanto na pura escuridão. Mas, a visibilidade é ativa no olho, no qual aquele negativo tem tanta participação como a luz válida como o real, o positivo; igualmente o frio se dá a conhecer de modo suficiente na água, em nossa sensação etc. e quando negamos a ele a assim chamada realidade objetiva, não se ganha com isso nada contra ele. Poderíamos, mais adiante, censurar o fato de que aqui, do mesmo modo como antes, se fala de um negativo de conteúdo determinado e de que não se fica junto do nada mesmo, diante do qual o ser não fica nem atrás nem à frente em termos de abstração vazia. - Aliás, o frio, a

escuridão e as negações determinadas desse tipo têm de ser imediatamente tomados por si mesmos, e tem de ser visto o que com eles é posto, no que diz respeito à sua determinação universal, segundo a qual são aqui introduzidos. Eles não devem ser o nada em geral, mas o nada da luz, do calor, etc. de algo determinado, de um conteúdo; assim, eles são o nada determinado, com conteúdo, se assim se pode dizer. Mas uma determinidade, como se mostrará mais adiante, é ela mesma uma negação; assim, eles são o nada negativo; mas um nada negativo é algo afirmativo. A reversão do nada, por meio de sua determinidade (que apareceu anteriormente como uma existência no sujeito ou seja lá onde for) em um afirmativo, aparece como sendo o mais paradoxal para a consciência que se prende à abstração do entendimento; por mais simples que seja a intelecção ou, inclusive devido à sua simplicidade mesma, a intelecção de que a negação da negação é algo positivo aparece como algo trivial, para o qual, por conseguinte, o entendimento orgulhoso não precisa atentar, embora a questão seja correta - e ela não é apenas correta, mas, em vista da universalidade de tais determinações, ela tem sua extensão infinita e aplicação universal, de modo que seria bom atentar para isso.

Ainda pode ser observado sobre a determinação da passagem do ser e do nada um no outro que a mesma tem de ser igualmente apreendida sem uma determinação de reflexão ulterior. Ela é imediata e inteiramente abstrata, à favor da abstração dos momentos que estão passando, isto é, na medida em que nesses momentos ainda não foi posta a determinidade do outro momento, por meio do qual eles passaram de um a outro; o nada ainda não foi posto no ser, embora o ser seja essencialmente o nada e vice-versa. Por conseguinte, é inadmissível continuar aplicando aqui mediações determinadas e apreender o ser e o nada em alguma relação - aquela passagem ainda não é nenhuma relação. Portanto, não é permitido dizer: "o nada é o fundamento do ser" ou "o ser é o fundamento do nada", "o nada é a causa do ser" etc.; ou "apenas é possível passar para o nada sob a condição de que algo é" ou apenas é possível passar para o ser sob a condição do não ser". A espécie da relação não pode ser ulteriormente determinada sem que ao mesmo tempo os lados relacionados sejam ulteriormente determinados. A conexão de fundamento e consequência etc. não tem mais o mero ser e o nada por lados que ela liga, mas expressamente o ser, que é fundamento, e algo que, na verdade, é apenas algo posto, não é autônomo, mas que não é o nada abstrato.

Observação 4: Impossibilidade de apreender o início

A partir do que vimos anteriormente, podemos compreender a dialética contra o início do mundo e também de seu declínio, por meio de que deveria ser provada a eternidade da matéria, isto é, podemos compreender a dialética contra o devir, o nascimento ou o desaparecimento em geral. - A antinomia kantiana sobre a finitude ou a infinitude do mundo no espaço e no tempo será, mais adiante, examinada de modo mais preciso junto ao conceito da infinitude quantitativa. - Aquela dialética comum e simples repousa sobre a insistência na oposição do ser e do nada. É da seguinte maneira que se prova que não é possível um início do mundo ou de algo:

Nada pode começar, nem enquanto é nem enquanto não é algo; pois, uma vez que é algo, ele não começa primeiramente; mas na medida em que não é algo, também não começa. - Se o mundo ou algo deveria ter começado, ele teria começado no nada, mas no nada não há início ou o nada não é início; pois o início implica em si um ser, mas o nada não contém nenhum ser. Nada é apenas nada. Em um fundamento, causa etc., se o nada é assim determinado, está contida uma afirmação, um ser. - Pela

mesma razão, algo não pode cessar. Pois então o ser teria de conter o nada; mas o ser é apenas ser e não o contrário de si mesmo.

Fica claro que aqui não é apresentado nada contra o devir ou o início e o cessar, essa unidade do ser e do nada, senão que são negados assertoricamente e se atribui verdade ao ser e ao nada, cada um separado um do outro. - Mas, essa dialética é pelo menos mais consequente do que o representar reflexionante. Para esse, vale como uma verdade perfeita que o ser e o nada são apenas separados; por outro lado, porém, ele deixa valer um iniciar e um cessar como determinações igualmente verídicas; nessas, porém, toma a inseparabilidade do ser e do nada de um modo fático.

Na pressuposição da separação absoluta do ser e do nada, o início ou o devir são - como muitas vezes se ouve - sem dúvida algo inapreensível; pois se faz uma pressuposição que supera o início ou o devir, mas que, todavia, novamente são admitidos, e essa contradição, que se coloca propriamente e cuja dissolução se torna impossível, significa o inapreensível.

O que se apresentou é também a mesma dialética que o entendimento usa contra o conceito, que é fornecida pela análise mais elevada do infinitamente pequeno. Mais adiante, esse conceito será tratado de modo mais detalhado. - Essas grandezas foram determinadas como tais, a saber, elas são em seu desaparecer, nem antes de seu desaparecer, pois então são grandezas finitas - nem depois de seu desaparecer, pois então elas não são nada. Contra esse conceito puro foi muitas vezes objetado, e sempre renovadamente, que tais grandezas ou são algo ou são nada; de que não existe um estado intermediário (estado é aqui uma expressão bárbara, inapropriada) do ser e do não ser. - Aqui foi admitida da mesma maneira a separação absoluta do ser e do nada.

Mas, contra isso, foi mostrado que o ser e o nada são de fato o mesmo ou, para falar aquela linguagem, que não existe de fato nada que não é um estado intermediário entre o ser e o nada. A matemática deve seus sucessos mais brilhantes à suposição daquela determinação que contradiz o entendimento.

O raciocínio apresentado, que faz a falsa pressuposição da separabilidade absoluta do ser e do não ser, e nela permanece, não tem de receber o nome de dialética, e sim de sofistaria. Pois a sofistaria é um raciocínio a partir de uma pressuposição destituída de fundamento, que se deixa valer sem crítica e irrefletidamente; dialética, porém, nós denominamos o movimento racional mais elevado, no qual tais elementos que aparecem pura e simplesmente separados por meio de si mesmos, por meio do que são, passam de um ao outro e a pressuposição de sua separabilidade se supera. É da natureza imanente dialética do ser e do nada que eles mesmos mostrem sua unidade, o devir, como a sua verdade.

b. Momentos do devir

O devir, nascer e desaparecer, é a inseparabilidade de ser e nada; não a unidade que abstrai do ser e do nada, mas, como unidade do ser e do nada, ele é a unidade determinada ou a unidade na qual tanto o ser quanto o nada é. Mas, uma vez que ser e nada são cada um separados de seu outro, o devir não é. Eles são, portanto, nessa unidade, mas como os que desaparecem, apenas como superados. Eles

decaem de sua autonomia inicialmente representada para momentos, ainda diferenciados, porém, ao mesmo tempo superados.

Apreendidos cada um segundo essa sua diferença, cada um é na mesma como unidade com o outro. O devir, portanto, contém o ser e o nada como duas unidades tais, das quais cada uma é unidade do ser e do nada; uma unidade é o ser como imediato e como relação com o nada; a outra unidade é o nada como imediato e como relação com o ser: as determinações estão num valor desigual nessas unidades.

O devir está, desse modo, numa determinação dupla; em uma determinação o nada é como imediato, ou seja, ela começa com o nada, que se relaciona com o ser, isto é, passa para o mesmo, na outra o ser é como imediato, isto é, ela começa com o ser, que passa para o nada - nascer e desaparecer.

Ambos são o mesmo, devir, e também como direções assim tão distintas eles se penetram e se paralisam reciprocamente. Uma direção é o desaparecer; o ser passa para o nada, mas o nada é da mesma maneira o oposto de si mesmo, passagem para o ser, nascer. Esse nascer é a outra direção; o nada passa para o ser, mas o ser da mesma maneira se supera a si mesmo e é antes a passagem para o nada, é desaparecer. - Eles não se superam reciprocamente, um não supera exteriormente o outro, mas cada um se supera a si mesmo em si mesmo e é em si mesmo o oposto de si mesmo.

c. Superação do devir

O equilíbrio, segundo o qual se põem nascer e desaparecer, é inicialmente o devir mesmo. Mas, esse se une igualmente em unidade quieta. Ser e nada são nele apenas como os que desaparecem; porém, o devir como tal é apenas por meio da diferença dos mesmos. Seu desaparecer, por conseguinte, é o desaparecer do devir ou desaparecer do desaparecer mesmo. O devir é um repouso sem sustentação, que desaba em um resultado quieto.

Isso também poderia ser expresso da seguinte maneira: o devir é o desaparecer do ser no nada e do nada no ser e o desaparecer do ser e do nada em geral; mas ele repousa ao mesmo tempo sobre a diferença dos mesmos. Ele se contradiz, portanto, em si mesmo, porque une em si aquilo que é oposto para si; tal associação, porém, se destrói.

Esse resultado é o ser desaparecido, mas não como nada; assim seria apenas uma recaída em uma das determinações já superadas, não seria resultado do nada e do ser. Ele é a unidade tornada simplicidade quieta do ser e do nada. A simplicidade quieta, porém, é ser, contudo não mais para si, mas como determinação do todo.

O devir como desaparecer na unidade do ser e do nada, a qual é como existente ou tem a figura da unidade unilateral imediata desses momentos, é a existência.

Observação: A expressão "superar"

Superar e o superado (o ideal) é um dos conceitos mais importantes da filosofia, uma determinação fundamental que pura e simplesmente retoma por todos os lados e cujo sentido tem de ser apreendido de modo determinado e ser particularmente distinguido do nada. - O que se supera, não se torna, por isso, nada. O nada é o imediato; algo superado, ao contrário, é algo mediado, é o não existente, mas como resultado que partiu de um ser; ele tem, portanto, ainda em si a determinidade da qual procede.

Superar tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, manter, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, terminar algo. O conservar mesmo já implica em si o negativo, ao ser tomado de algo a sua imediatidade e, assim, de algo são tomados os efeitos exteriores de uma existência aberta, a fim de conservá-la. - Assim, o superado é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidade, mas, por isso, não foi aniquilado. - As duas determinações indicadas do superar podem ser apresentadas, em termos lexicais, como dois significados dessa palavra. Mas, nesse caso, surpreendente deveria ser o fato de que uma língua chegou a empregar uma e mesma palavra para duas determinações opostas. Para o pensamento especulativo é estimulante encontrar na língua palavras que tem nelas mesmas um significado especulativo; a língua alemã tem muitas dessas palavras. O sentido duplo do latim tollere (que se tornou famoso por meio do chiste de Cícero: Otávio deve ser eliminado-levantado) não chega a ir tão longe, a determinação afirmativa chega somente à elevação. Algo é apenas superado ao entrar em unidade com o seu oposto; nessa determinação mais precisa, como algo refletido, algo pode ser apropriadamente chamado de momento. O peso e a distância de um ponto significam na alavanca seus momentos mecânicos, em vista da identidade de seu efeito, junto a toda a outra diversidade de algo real, tal como é o peso, e de um ideal, da mera determinação espacial, da linha. Muitas vezes ainda irá se impor a observação que a linguagem técnica da filosofia emprega expressões latinas para determinações reflexivas, ou porque a língua materna não tem expressões para tanto ou, quando as tem, como é o caso aqui, sua expressão lembra mais o imediato, ao passo que a língua estrangeira lembra mais o reflexivo.

O sentido e a expressão mais precisos que o ser e o nada adquirem, uma vez que são a partir de agora momentos, tem de se dar na consideração da existência como a unidade na qual são conservados. Ser é ser e nada é nada apenas em sua diferença um do outro; em sua verdade, porém, em sua unidade, eles desapareceram como essas determinações e são algo outro. Ser e nada são o mesmo; por serem o mesmo, eles não são mais ser e nada e tem uma determinação distinta; no devir eles eram nascer e desaparecer; na existência, como uma unidade determinada de outro modo, eles são novamente momentos determinados de outro modo. Essa unidade permanece sua base, da qual eles não saem mais para o significado abstrato de ser e de nada.

Segundo Livro A DOUTRINA DA ESSÊNCIA

A verdade do ser é a essência.

O ser é o imediato. Uma vez que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em si e para si, ele não permanece preso ao imediato e suas determinações, mas o atravessa com o pressuposto de que atrás desse ser há ainda outra coisa que não o ser mesmo, que esse pano de fundo constitui a verdade do ser. Esse conhecimento é um saber mediado, pois ele não se encontra imediatamente

junto a e na essência, mas começa por outro, pelo ser, e tem de fazer um caminho prévio, o caminho de ultrapassar o ser ou, antes, de penetrar no mesmo. É somente quando o saber se interioriza desde o ser imediato, que ele, por meio dessa mediação, encontra a essência. - A linguagem conservou no verbo ser a essência no tempo passado: "foi"; pois a essência é o ser passado, mas ser passado atemporal.

Ao representar esse movimento como caminho do saber, esse início do ser e a progressão que o supera e chega à essência como a algo mediado parecem ser uma atividade do conhecimento, que é exterior ao ser e não interessa à sua própria natureza.

Mas esse percurso é o movimento do ser mesmo. Nesse percurso, o ser mostrou-se que se interioriza por sua natureza e por meio desse entrar em si mesmo torna-se essência.

Se, portanto, o absoluto foi primeiramente determinado como ser, agora ele é determinado como essência. O conhecimento não pode em geral ficar preso à existência múltipla, mas também não ao ser, no puro ser; impõe-se imediatamente a reflexão que esse ser puro, a negação de tudo o que é finito, pressupõe uma interiorização e um movimento que purificou a existência imediata no puro ser. O ser é desse modo determinado como essência, como um ser no qual é negado tudo o que é determinado e finito. Assim ele é a unidade simples destituída de determinação, da qual foi retirado o determinado de um modo exterior; para esta unidade o determinado era ele mesmo algo exterior e ele ainda permanece diante dela depois dessa retirada; pois ele não foi superado em si, apenas relativamente, apenas na relação com essa unidade. - Já foi lembrado anteriormente que se a pura essência é determinada como a quintessência de todas as realidades, essas realidades da mesma maneira se submetem à natureza da determinidade e da reflexão que abstrai e essa quintessência se reduz a uma simplicidade vazia. A essência é desse modo apenas produto, algo feito. A negação exterior, que é abstração, apenas afasta as determinidades do ser daquilo que resta como essência; ela as coloca por assim dizer sempre apenas em outro lugar e as deixa como existentes assim como são. A essência, porém, não é desse modo nem em si nem para si mesma; ela é por meio de um outro, a reflexão exterior, abstrativa; e é para um outro, a saber, para a abstração e em geral para o existente que fica diante dela. Em sua determinação, por conseguinte, ela é a falta de determinação em si mesma morta e vazia.

Mas, a essência, tal como aqui se tornou algo, é o que é não por meio de uma negatividade que lhe é estranha, e sim por meio de seu próprio movimento, o movimento infinito do ser. Ela é ser em si e para si – ser em si absoluto, na medida em que é indiferente contra toda determinidade do ser, e o ser outro e a relação com outro são pura e simplesmente superados. Mas ela não é apenas esse ser em si; como mero ser em si ela seria apenas a abstração da pura essência; e sim ela é igualmente de modo essencial ser para si; ela mesma é essa negatividade, o superar a si do ser outro e da determinidade.

A essência como o perfeito retorno do ser em si é assim inicialmente a essência indeterminada; as determinidades do ser são nela superadas; ela as contém em si; mas não como são postas nela. A essência absoluta nessa simplicidade consigo mesma não tem nenhuma existência. Mas ela tem de passar para a existência; pois ela é ser em si e para si, isto é, ela distingue as determinações que contém em si mesma; porque ela é seu afastamento de si ou indiferença diante de si, relação negativa sobre si, ela assim se põe a si mesma diante de si e é apenas nessa medida ser para si, ao ser a unidade consigo mesma nessa sua diferença de si mesma. - Esse determinar é, pois, de outra natureza

do que o determinar na esfera do ser, e as determinações da essência tem outro caráter do que as determinidades do ser. A essência é unidade absoluta do ser em si e do ser para si; seu determinar permanece, por conseguinte, no interior dessa unidade e não é nenhum devir nem passagem, assim como as determinações mesmas não são outro como outro, nem relações com outro; elas são autônomas, mas apenas como tais que em sua unidade são umas com as outras. - Uma vez que a essência é primeiramente negatividade simples, ela tem de pôr em sua esfera a determinidade que ela apenas contém em si, para se dar a si existência e então seu ser para si.

A essência é no todo o que a quantidade era na esfera do ser; a absoluta indiferença diante do limite. A quantidade, porém, é essa indiferença em determinação imediata e o limite nela é determinidade imediatamente exterior, ela passa para o quantum; o limite exterior lhe é necessário e é nela existente. Na essência, ao contrário, a determinidade não é; ela é apenas posta por meio da essência mesma; não é livre, mas apenas na relação com sua unidade. - A negatividade da essência é a reflexão e as determinações são determinações refletidas, postas por meio da essência mesma e nela permanentes como superadas.

A essência está entre ser e conceito e constitui o centro dos mesmos e seu movimento constitui a passagem do ser para o conceito. A essência é o ser em si e para si, mas o mesmo na determinação do ser em si; pois sua determinação universal é provir do ser ou ser a primeira negação do ser. Seu movimento consiste em pôr a negação ou a determinação nele, desse modo dar-se existência e como ser para si infinito vir a ser o que ele é em si. Assim ela dá a si a sua existência, que é idêntica ao seu ser em si, e torna-se o conceito. Pois o conceito é o absoluto, tal como é absoluto em sua existência ou é em si e para si. Mas a existência, que a essência dá a si, ainda não é a existência tal como é em si e para si, mas tal como a essência se dá a si mesma ou como é posta, por conseguinte, ainda é distinta da existência do conceito.

A essência aparece primeiramente em si mesma ou é reflexão; em segundo lugar ela aparece; em terceiro lugar ela se manifesta. Ela se põe em seu movimento nas seguintes determinações:

como essência simples, existente em si em suas determinações no interior de si;

como saindo na existência ou segundo sua existência e fenômeno;

como essência que é uma com seu fenômeno, como efetividade.

Primeira seção A essência como reflexão nela mesma

A essência provém do ser; ela não é nessa medida em si e para si, mas um resultado daquele movimento. Ou a essência inicialmente tomada como algo imediato é um ser dado determinado, ao qual se opõe outro; ela é apenas existência essencial contra uma existência inessencial. Mas a essência é em si e para si mesma ser superado; é apenas aparência o que se opõe a ela. A aparência é assim o próprio pôr da essência.

A essência é primeiramente reflexão. A reflexão se determina; suas determinações são um ser posto,

que ao mesmo tempo é reflexão em si; Em segundo lugar, têm de ser consideradas essas determinações de reflexão ou as essencialidades.

Em terceiro lugar, a essência, como a reflexão do determinar em si mesmo, se torna fundamento e passa para a existência e o fenômeno.

Primeiro capítulo A aparência

A essência proveniente do ser parece se opor a ele; esse ser imediato é inicialmente o inessencial.

No entanto, em segundo lugar, ela é mais do que apenas ser inessencial, ela é ser sem essência, ela é aparência.

Em terceiro lugar: essa aparência não é algo exterior, algo outro à essência, mas ela é sua própria aparência. O aparecer da essência nela mesma é a reflexão.

A. O essencial e o inessencial

A essência é o ser superado. Ela é igualdade simples consigo mesma, mas na medida em que é a negação da esfera do ser em geral. Assim, a essência tem diante de si a imediatidade enquanto algo do qual ela se tornou o que é e que nesse superar se conservou e se manteve. A essência mesma nessa determinação é essência existente, essência imediata, e o ser é apenas um negativo em relação à essência, não em si e para si mesmo, a essência é portanto uma negação determinada. O ser e a essência desse modo novamente se relacionam em geral reciprocamente como outros, pois cada um tem um ser, uma imediatidade, que são indiferentes um diante do outro, e ambos se encontram, segundo esse ser, tendo um valor idêntico.

Ao mesmo tempo, porém, o ser em oposição à essência é o inessencial; ele tem diante dela a determinação do superado. Todavia, na medida em que o ser se relaciona com a essência apenas em geral como sendo outro, a essência não é propriamente essência, mas apenas uma existência determinada de outra maneira, o essencial.

A diferença entre o essencial e o inessencial deixou recair a essência na esfera da existência, uma vez que a essência, tal como é inicialmente, é determinada como existente imediato e, com isso, apenas como outro contra o ser. A esfera da existência é assim posta como fundamento e o fato de que aquilo que é o ser nessa existência, o fato de que é ser em si e para si, é uma determinação ulterior, exterior à existência mesma, assim como inversamente a essência é certamente o ser em si e para si, mas apenas diante de outro, em sentido determinado. - Uma vez que em uma existência são distinguidos um do outro um essencial e um inessencial, então essa diferença é um pôr exterior, uma separação (que não concerne à existência mesma) de uma parte da mesma em relação à outra parte da mesma - uma separação que recai em um terceiro. Por isso, fica indeterminado o que pertence ao essencial ou ao inessencial. É qualquer perspectiva e consideração exterior que a faz e que, portanto, vê o mesmo conteúdo ora como essencial ora como inessencial.

Considerada mais atentamente, a essência se torna apenas um essencial contra um inessencial pelo fato de que a essência é apenas tomada como ser superado ou existência. A essência é desse modo apenas a primeira negação ou a negação, que é determinidade, por meio da qual o ser apenas se torna existência ou a existência apenas se torna outro. Mas a essência é a negatividade absoluta do ser; ela é o ser mesmo, mas não apenas determinado como outro, porém, o ser que se superou tanto como ser imediato como também como negação imediata, como negação que está acometida de um ser outro. Com isso, o ser ou a existência não se manteve como outro, pois a essência é, e o imediato ainda distinto da essência não é meramente uma existência inessencial, mas o imediato em si e para si nulo; ele é apenas uma inessência, a aparência.

B. A aparência

1. O ser é aparência. O ser da aparência consiste unicamente no ser superado do ser, em sua nulidade; essa nulidade o ser tem na essência e a aparência não é fora de sua nulidade, fora da essência. Ela é o negativo posto como negativo.

A aparência é todo o resto que ainda sobrou da esfera do ser. Mas, ela parece ainda ter um lado imediato independente da essência e ser em geral outro da mesma. O outro contém em geral os dois momentos da existência e da não existência. Uma vez que não possui mais um ser, do ser outro permanece para o inessencial apenas o momento puro da não existência; a aparência é de tal modo essa não existência imediata na determinidade do ser que apenas na relação com outro, em sua não existência, tem existência, o não autônomo que é apenas em sua negação. Fica-lhe, portanto, apenas a determinidade pura da imediatidade; ela é como a imediatidade refletida, isto é, que é apenas por meio de sua negação e que diante de sua mediação nada é senão a determinação vazia da imediatidade da não existência.

Assim, a aparência é o fenômeno do ceticismo ou também o fenômeno do idealismo é tal imediatidade que não é algo ou coisa, em geral nem um ser indiferente, que seria fora de sua determinidade e relação com o sujeito. O ceticismo não se permite dizer "é"; o idealismo mais recente não se permitia reconhecer os conhecimentos como um saber da coisa em si; aquela aparência não deveria em geral ter uma base de um ser, nesse conhecimento não deveria entrar a coisa em si. Ao mesmo tempo, porém, o ceticismo permitiu determinações múltiplas de sua aparência, ou antes, sua aparência tinha como conteúdo toda a múltipla riqueza do mundo. Da mesma maneira o fenômeno do idealismo compreende em si toda a amplitude dessas determinidades múltiplas. Aquela aparência e esse fenômeno são assim imediatamente determinados de modo múltiplo. Pode ser então que não exista na base desse conteúdo nenhum ser, nenhuma coisa ou coisa em si; para si mesmo o conteúdo permanece como ele é; ele apenas foi traduzido do ser para a aparência, de modo que a aparência no interior de si mesma tem aquelas determinidades múltiplas, que são determinidades reciprocamente imediatas, existentes, outras entre si. A aparência é, portanto, ela mesma um determinado imediato. Ela pode ter esse ou aquele conteúdo; mas aquele que ela tem não é posto por meio dela, e sim ela o possui de modo imediato. O idealismo leibniziano ou kantiano ou fichtiano, bem como outras formas do mesmo, ultrapassou tão pouco quanto o ceticismo o ser como determinidade, essa imediatidade. O ceticismo deixa que se lhe deem o conteúdo de sua aparência; para ele é imediatamente que se dá o conteúdo que deve ter. A mônada de Leibniz

desenvolve a partir dela mesma suas representações; mas ela não é a força criadora ou unificadora, e sim as representações lhe surgem como sopros; elas são indiferentes, imediatas umas diante das outras e assim diante da mônada mesma. Da mesma maneira, o fenômeno em Kant é um conteúdo dado da percepção; o conteúdo pressupõe afecções, determinações do sujeito, que entre si mesmas e diante do mesmo são imediatas. O ato impulsionador infinito do idealismo de Fichte pode certamente não ter nenhuma coisa em si como base, de modo que ele se torna puramente uma determinidade no eu. Mas essa determinidade é uma determinidade para o eu, que faz dela algo seu e supera sua exterioridade, ao mesmo tempo uma determinidade imediata, ela é um limite dele, que o eu pode ultrapassar, mas que tem um lado de indiferença nela mesma, segundo o qual, embora no eu, contém um não ser imediato dele.

2. A aparência, portanto, contém um pressuposto imediato, um lado independente contra a essência. Mas, uma vez que é distinta da essência, não tem de se mostrar como ela se supera a si e retoma à mesma; pois o ser retomou em sua totalidade à essência; a aparência é o em si nulo; apenas tem de se mostrar que as determinações que a distinguem da essência são determinações da essência mesma e, além disso, que essa determinidade da essência, que é a aparência, está superada na essência mesma.

É a imediatidade do não ser que constitui a aparência; o não ser, porém, não é outra coisa senão a negatividade da essência nela mesma. O ser é não ser na essência. Sua nulidade em si é a natureza negativa da essência mesma. A imediatidade ou a indiferença, porém, que esse não ser contém, é o próprio ser em si absoluto da essência. A negatividade da essência é sua igualdade consigo mesma ou sua imediatidade simples e indiferença. O ser conservou-se na essência, na medida em que a essência tem essa igualdade consigo mesma em sua negatividade infinita; desse modo, a essência é ela mesma o ser. A imediatidade, que tem a determinidade na aparência contra a essência, não é, por conseguinte, outra coisa senão a imediatidade própria da essência; mas não a imediatidade existente, e sim a imediatidade pura e simplesmente mediada ou refletida, a qual é a aparência - o ser não como ser, e sim apenas como a determinidade do ser, contra a mediação; o ser como momento.

Esses dois momentos, a nulidade, mas como subsistir, e o ser, mas como momento, ou a negatividade em si existente e a imediatidade refletida, os quais constituem os momentos da aparência, são, assim, os momentos da essência mesma: não existe uma aparência do ser na essência ou uma aparência da essência no ser; a aparência na essência não é a aparência de outro, mas ela é a aparência em si, a aparência da essência mesma.

A aparência é a essência mesma na determinidade do ser. Aquilo pelo qual a essência tem uma aparência se deve ao fato de ser determinada em si e, desse modo, ser distinta de sua unidade absoluta. Mas essa determinidade é do mesmo modo pura e simplesmente nela mesma superada. Pois a essência é o autônomo, ela é como se mediando a si mesma por meio de sua negação, a qual ela mesma é; portanto, ela é a unidade idêntica da negatividade absoluta e da imediatidade. - A negatividade é a negatividade em si; ela é sua relação consigo mesma, assim ela é em si imediatidade; mas ela é relação negativa consigo mesma, um negar rechaçador de si mesma, assim a imediatidade em si existente é o negativo ou o determinado contra ela. Mas essa determinidade é ela mesma a negatividade absoluta e esse determinar, que imediatamente como determinar é o superar de si mesmo, é retorno em si.

A aparência é o negativo que tem um ser, mas em outro, em sua negação; ela é a não autonomia, que nela mesma está superada e é nula. Assim ela é o negativo que retoma em si mesmo, o não autônomo como o que é nele mesmo não autônomo. Essa relação do negativo ou da não autonomia consigo mesma é sua imediatidade; ela é um outro do que ele mesmo; ela é sua determinidade contra si ou ela é a negação contra o negativo. Mas a negação contra o negativo é a negatividade que se relaciona consigo mesma, o superar absoluto da determinidade mesma.

A determinidade, portanto, que é a aparência na essência, é determinidade infinita; ela é apenas o negativo que se une consigo mesmo; assim ela é a determinidade que como tal é a autonomia e não é determinada. - Inversamente, a autonomia como a imediatidade que se relaciona consigo mesma é do mesmo modo pura e simplesmente determinidade e momento e apenas negatividade que se relaciona consigo mesma. - Essa negatividade, que é idêntica à imediatidade e, assim, a imediatidade que é idêntica à negatividade, é a essência. A aparência é, portanto, a essência mesma, mas a essência em uma determinidade, porém, de tal modo que é apenas um momento, e a essência é o aparecer de si em si mesmo.

Na esfera do ser, nasce diante do ser como imediato igualmente o não ser como imediato, e sua verdade é o devir. Na esfera da essência encontram-se primeiramente frente a frente à essência e o inessencial, a seguir, a essência e a aparência - o inessencial e a aparência como restos do ser. Mas ambos, bem como a diferença da essência diante deles, não consistem em nada mais senão no fato de que a essência é primeiramente tomada como uma essência imediata, não como é em si, a saber, não como a imediatidade que, como pura mediação ou negatividade absoluta, é imediatidade. Aquela primeira imediatidade é, assim, apenas a determinidade da imediatidade. O superar dessa determinidade da essência consiste, por conseguinte, em nada mais do que na indicação de que o inessencial é apenas aparência e que a essência antes contém a aparência em si mesma, como o movimento infinito em si, que determina sua imediatidade como a nega ti vida de e sua nega ti vida de como a imediatidade e, assim, é a aparência de si em si mesma. A essência nesse seu movimento de si é a reflexão.

C. A reflexão

A aparência é o mesmo que a reflexão; mas ela é a reflexão como imediata; para a aparência que entrou em si mesma e assim se alienou em sua imediatidade temos a palavra de língua estrangeira: reflexão.

A essência é reflexão; o movimento do devir e da passagem, que permanece em si mesmo, onde o distinto pura e simplesmente é determinado apenas como o em si negativo, como aparência. - No devir do ser, o ser se encontra à base da determinidade, e ela é relação com outro. O movimento reflexionante, ao contrário, é o outro como a negação em si, que apenas tem um ser como negação que se relaciona consigo mesma. Ou, uma vez que essa relação sobre si é justamente o negar da negação, então está presente a negação como negação, como tal, que tem seu ser em seu ser negado, como aparência. O outro não é aqui, portanto, o ser com a negação ou o limite, mas a negação com a negação. O primeiro, porém, contra esse outro, o imediato ou o ser, é apenas essa igualdade mesma da negação consigo mesma, a negação negada, a negatividade absoluta. Essa igualdade consigo

mesma ou imediatidade não é, por conseguinte, um primeiro, de onde se começa e que passaria para a negação, nem é um substrato existente, que se move através da reflexão; mas a imediatidade é apenas esse movimento mesmo.

O devir na essência, seu movimento reflexionante é, por conseguinte, o movimento do nada para o nada e desse modo apenas para si mesmo de volta. A passagem ou o devir se superam em sua passagem; o outro, que nessa passagem se torna algo, não é o não ser de um ser, mas nada de um nada, e isso, a saber, ser a negação de um nada, constitui ser. - O ser é apenas como o movimento do nada para o nada, assim ele é a essência; e essa não tem esse movimento em si, mas é ela como a aparência absoluta mesma, a pura negatividade, que não tem nada fora dela que a negou, mas que apenas nega o seu negativo mesmo, que é apenas nesse negar.

Essa reflexão pura absoluta, que é o movimento do nada para o nada, continua a se determinar a si mesma.

Ela é primeiramente reflexão que põe;

Em segundo lugar, ela constitui o início do imediato pressuposto e é assim reflexão exterior.

Em terceiro lugar, porém, ela supera esse pressuposto e, uma vez que ao mesmo tempo pressupõe algo no superar do pressuposto, ela é reflexão determinante.

1. A reflexão que põe

A aparência é o nulo ou o destituído de essência; mas o nulo ou o destituído de essência não tem seu ser em outro, no qual aparece, mas seu ser é sua própria igualdade consigo mesmo; essa alternância do negativo consigo mesmo determinou-se como a reflexão absoluta da essência.

Essa negatividade que se relaciona consigo mesma é, portanto, o negar dela mesma. Ela é assim, em geral, tanto negatividade superada quanto é negatividade. Ou ela mesma é o negativo e a igualdade simples consigo mesma ou imediatidade. Ela consiste, portanto, em ser ela mesma e não ser ela mesma e, na verdade, em uma unidade.

Inicialmente a reflexão é o movimento do nada para o nada, ou seja, a negação que se une consigo mesma. Esse unir consigo é em geral igualdade simples consigo, a imediatidade. Mas essa congruência não é passagem da negação na igualdade consigo como em seu ser outro, mas a reflexão é passagem como superação da passagem; pois ela é congruência imediata do negativo consigo mesmo; assim, essa união é primeiramente igualdade consigo ou imediatidade; mas, em segundo lugar, essa imediatidade é a igualdade do negativo consigo, ou seja, a igualdade que se nega a si mesma; a imediatidade, que em si é o negativo, o negativo de si mesmo, é o que não é.

A relação do negativo consigo mesmo é, portanto, seu retorno em si mesmo; a relação é imediatidade como a superação do negativo; mas imediatidade pura e simplesmente apenas como essa relação ou como retorno desde o uno, ou seja, a imediatidade que se supera a si mesma. - Essa é o ser posto, a imediatidade puramente apenas como determinidade ou como se refletindo. Essa imediatidade, que é

apenas retorno do negativo em si mesmo, é aquela imediatidade que constitui a determinidade da aparência e de onde anteriormente pareceu começar o movimento reflexionante. Ao invés de poder começar por essa imediatidade, essa é antes primeiramente como o retorno ou como a reflexão mesma. A reflexão é, portanto, o movimento que, uma vez que é retorno, é primeiramente nele aquilo que inicia ou o que retoma.

Ela é pôr, na medida em que é a imediatidade como um retomar; não existe, a saber, nenhum outro, nem do qual nem para o qual ela retornou; ela é, portanto, apenas como retornar ou o negativo de si mesma. Mas, além disso, essa imediatidade é negação superada e o retorno superado em si. A reflexão como o superar do negativo é superar de seu outro, da imediatidade. Uma vez que ela é, portanto, a imediatidade como um retornar, um unir do negativo consigo mesmo, assim ela é igualmente negação do negativo como negativo. Ela é, assim, pressupor. - Ou a imediatidade como o retomar é apenas o negativo de si mesma, apenas isso, não ser imediatidade; mas a reflexão é o superar do negativo dela mesma, ela é união consigo mesma; ela supera, portanto, seu pôr e, uma vez que ela é o superar do pôr em seu pôr, ela é pressupor. - No pressupor a reflexão determina o retorno em si como o negativo de si mesma, como aquilo cujo superar é a essência. Ela é sua relação consigo mesma, mas consigo como com o negativo de si mesma; apenas assim ela é a negatividade que permanece em si mesma, que se relaciona consigo mesma. A imediatidade surge apenas em geral como retorno e é aquele negativo que é a aparência do início, que é negado por meio do retorno. O retorno da essência é, assim, seu rechaçar-se a si mesma. Ou a reflexão em si é essencialmente o pressupor daquilo de que ela é o retorno.

É por meio do superar de sua igualdade consigo mesma que a essência é primeiramente a igualdade consigo mesma. Ela se pressupõe a si mesma e o superar desse pressuposto é ela mesma; inversamente esse superar de seu pressuposto é o pressuposto mesmo. - A reflexão, portanto, encontra um imediato diante dela, que ela ultrapassa e do qual ela é o retorno. Mas esse retorno é primeiramente o pressupor de algo encontrado diante dela. Esse algo encontrado diante dela apenas se torna algo quando é abandonado; sua imediatidade é a imediatidade superada. - A imediatidade superada, inversamente, é o retorno em si mesmo, a chegada da essência junto a si mesma, o ser simples igual a si mesmo. Assim, essa chegada junto a si é o superar de si e a reflexão que se afasta de si mesma, que pressupõe, e seu afastamento de si é a chegada junto a si mesma.

Assim, o movimento reflexionante, segundo o que foi considerado, tem de ser tomado como o ato reagente absoluto em si mesmo. Pois a pressuposição do retorno em si - aquilo de onde a essência provém e que é primeiramente esse retorno - é apenas no retorno mesmo. Esse ultrapassar por sobre o imediato, por onde a reflexão começa, é antes primeiramente por meio dessa saída; e a saída por sobre o imediato é a chegada no mesmo. O movimento se volta como progressão imediatamente para ele mesmo e é apenas assim movimento de si - movimento que vem de si, na medida em que a reflexão que põe é reflexão que pressupõe, mas como reflexão que pressupõe é pura e simplesmente reflexão que põe.

Assim, a reflexão é ela mesma e seu não ser, e ela é apenas ela mesma na medida em que é o negativo dela, pois apenas assim o superar do negativo é ao mesmo tempo como um unir-se consigo mesmo.

A imediatidade, que ela pressupõe para si como superar, é pura e simplesmente apenas como ser

posto, como algo superado em si, que não é distinto do retorno em si e é mesmo apenas esse retomar. Mas ele é ao mesmo tempo determinado como um negativo, como imediatamente contra algo, portanto, contra outro. Assim, a reflexão é determinada; na medida em que, segundo essa determinidade, ela tem um pressuposto e começa do imediato como de seu outro, ela é reflexão exterior.

2. A reflexão exterior

A reflexão como reflexão absoluta é a essência que aparece nela mesma e pressupõe para si apenas a aparência, o ser posto; como reflexão que pressupõe, ela é imediatamente apenas reflexão que põe. Mas a reflexão exterior ou real pressupõe-se como superada, como o negativo de si. Ela é duplicada nessa determinação, uma vez como o que é pressuposto ou a reflexão em si, que é o imediato. Outra vez ela é como a reflexão negativa que se relaciona consigo mesma; ela se relaciona consigo mesma como com aquele que é seu não ser.

A reflexão exterior pressupõe, portanto, um ser, primeiramente não no sentido que sua imediatidade é apenas ser posto ou momento, mas antes que essa imediatidade é a relação consigo mesma e a determinidade apenas como momento. Ela se relaciona com o seu pressuposto de tal modo que esse é o negativo da reflexão, mas de tal modo que esse negativo é superado como negativo. - A reflexão em seu pôr supera imediatamente seu pôr, assim ela tem um pressuposto imediato. Ela encontra diante dela, portanto, o mesmo como algo do qual ela começa e do qual ela primeiramente é o retomar em si mesma, o negar desse seu negativo. Mas, que esse algo pressuposto seja um negativo ou algo posto, não interessa ao mesmo; essa determinidade pertence apenas à reflexão que põe, mas no pressupor o ser posto é apenas como ser posto superado. O que a reflexão exterior determina e põe no imediato são nessa medida determinações exteriores ao mesmo. - Ela era o infinito na esfera do ser; o finito vale como o primeiro, como o real; dele se inicia como sendo o que lhe está à base e que permanece na base, e o infinito é a reflexão em si que se põe diante dele.

Essa reflexão exterior é o silogismo no qual estão os dois extremos, o imediato e a reflexão em si; o termo médio do mesmo é a relação de ambos, o imediato determinado, de modo que uma parte do mesmo, a imediatidade, apenas cabe a um dos extremos, a outra parte, a determinidade ou a negação, apenas cabe ao outro extremo.

Mas, ao considerarmos de modo mais preciso o atuar da reflexão exterior, ela é, em segundo lugar, o pôr do imediato, que nessa medida se torna o negativo ou o determinado; mas ela é imediatamente também o superar desse seu pôr; pois ela pressupõe o imediato; ela é no negar o negar desse seu negar. Mas assim ela é imediatamente, da mesma maneira, pôr, superar do imediato que lhe é negativo; e esse, do qual ela parece começar como se fora de um estranho, é primeiramente nesse seu iniciar. O imediato desse modo não é apenas em si, isso significaria para nós ou na reflexão exterior ser o mesmo que é a reflexão, e sim é posto que é o mesmo. Ele é, a saber, determinado por meio da reflexão como o negativo dela ou como o outro dela, porém, é ela mesma que nega esse determinar. - Com isso, é superada a exterioridade da reflexão contra o imediato; seu pôr que se nega a si mesmo é o unir dela com seu negativo, com o imediato, e esse unir é a imediatidade essencial mesma. - O que temos, portanto, é que a reflexão exterior não é a reflexão exterior, e sim do mesmo modo a reflexão

imane nte da imed iatidade mesma ou que aquilo que é por meio da reflex ão que põe é a ess ência em si e para si existente. Assim ela é a reflex ão determinante.

Observação

A reflexão é usualmente tomada em sentido subjetivo como o movimento da faculdade de julgar, que ultrapassa uma representação dada de modo imediato e procura para a mesma determinações universais ou as compara com ela. Kant opõe a faculdade de julgar reflexionante à faculdade de julgar determinante. Ele define em geral a faculdade de julgar como a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio, a lei) é dado, então a faculdade de julgar, que subsume o particular sob o universal, é determinante. Mas quando apenas o particular está dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade de julgar é meramente reflexionante. Assim, a reflexão é aqui igualmente a ultrapassagem por sobre um imediato para o universal. O imediato ora se torna determinado como particular primeiramente por meio dessa relação do mesmo com seu universal; para si ele é apenas um singular ou um ente imediato. Ora, porém, aquilo a que é relacionado, seu universal, sua regra, princípio, lei, é em geral o em si mesmo refletido, o que se relaciona consigo mesmo, a essência ou o essencial.

Mas aqui não se trata nem da reflexão da consciência nem da reflexão mais determinada do entendimento, que tem o particular e o universal como suas determinações, e sim da reflexão em geral. Aquela reflexão, a qual Kant atribui a procura do universal para o particular dado, é, como foi esclarecido, igualmente apenas a reflexão exterior, que se relaciona com o imediato como com algo dado. Mas nela também reside o conceito da reflexão absoluta; pois o universal, o princípio ou a regra e o conceito, para o qual ela prossegue em seu determinar, vale como a essência daquele imediato, do qual se iniciou, assim como esse imediato vale como um nulo e o retorno do mesmo, o determinar da reflexão, vale primeiramente como o pôr do imediato segundo seu ser verídico, portanto, aquilo que a reflexão nele faz e as determinações que dela provém não valem como algo exterior àquele imediato, e sim como seu ser autêntico.

A reflexão exterior também era a que se visava quando se atribuiu à reflexão em geral todos os males possíveis - como por algum tempo foi o tom dominante na filosofia mais recente - e ela foi vista, com seu determinar, como antípoda e inimigo hereditário do modo de consideração absoluto. Com efeito, também a reflexão pensante, na medida em que se comporta como reflexão exterior, parte pura e simplesmente de um imediato dado, a ela estranho e se considera a si como um atuar meramente formal, que recebe o conteúdo e a matéria do exterior e é para si mesma apenas o movimento condicionado por esses. - Além disso, como imediatamente resultará mais precisamente junto à reflexão determinante, as determinações refletidas são de outra natureza do que as determinações meramente imediatas do ser. Essas últimas são mais facilmente admitidas como passageiras, meramente relativas, que se encontram em relação com algo outro; mas as determinações refletidas possuem a forma do ser em si e para si; elas se fazem valer a si, por conseguinte, como as essenciais e, ao invés de serem passageiras em seus opostos, aparecem antes como absolutas, livres e indiferentes uma diante da outra. Elas se opõem, por conseguinte, com tenacidade contra seu movimento; o ser das mesmas é sua identidade consigo mesmas em sua determinidade, segundo a qual, embora se pressuponham reciprocamente, se conservam nessa relação pura e simplesmente separadas.

3. A reflexão determinante

A reflexão de determinante é em geral a unidade entre a reflexão que põe e a reflexão exterior. Isso tem de ser considerado mais precisamente.

1. A reflexão exterior começa com o ser imediato, a reflexão que põe começa com o nada. A reflexão exterior, que se torna determinante, pressupõe outro, mas a essência, no lugar do ser superado; o pôr não põe sua determinação no lugar de outro; ele não tem pressuposto. Por isso mesmo, porém, ele não é a reflexão consumada, determinante; a determinação que ele põe é apenas algo posto; é algo imediato, mas não como idêntico a si, mas como se negando, ele possui relação absoluta com o retorno em si; ele é apenas na reflexão em si, mas ele não é essa reflexão mesma.

O posto é, por conseguinte, outro, mas de tal modo que a igualdade da reflexão consigo mesma está pura e simplesmente conservada; pois o posto é apenas como algo superado, como relação com o retorno em si mesmo. - Na esfera do ser, a existência era o ser, que tinha a negação nela, e o ser era o solo e elemento imediatos dessa negação, que era por conseguinte ela mesma a negação imediata. À existência corresponde na esfera da essência o ser posto. Esse é da mesma maneira uma existência, mas seu solo é o ser como essência ou como pura negatividade; ele é uma determinidade ou negação não como existente, mas imediatamente como superado. A existência é apenas ser posto; esse é o enunciado da essência da existência. O ser posto está de um lado diante da existência, de outro lado diante da essência e tem de ser considerado como o centro, que une a existência com a essência e inversamente a essência com a existência. - Se dissermos que uma determinação é apenas ser posto, isso pode, por conseguinte, ter duplo sentido; ela é isso em oposição à existência ou à essência. No primeiro sentido, a existência é tomada como algo mais elevado do que o ser posto e esse é atribuído à reflexão exterior, ao subjetivo. De fato, porém, o ser posto é o mais elevado; pois como ser posto a existência é o que ela é em si, como algo negativo, algo puro e simplesmente apenas relacionado com o retorno em si. Por isso, o ser posto é apenas um ser posto no que se refere à essência, como a negação do ser retornado em si mesmo.

2. O ser posto ainda não é determinação de reflexão; ele é apenas determinidade como negação em geral. Mas o pôr está em unidade com a reflexão exterior; essa é nessa unidade um pressupor absoluto, isto é, o afastamento da reflexão de si mesma ou o pôr da determinidade como dela mesma. O ser posto é como tal, por conseguinte, negação; mas como algo pressuposto ela é como em si mesma refletida. Assim o ser posto é determinação de reflexão.

A determinação de reflexão é distinta da determinidade do ser, da qualidade; essa é relação imediata com outro em geral; também o ser posto é relação com outro, mas com o ser refletido em si. A negação como qualidade é negação como existente; o ser constitui seu fundamento e elemento. A determinação de reflexão, ao contrário, tem para esse fundamento o ser refletido em si mesma. O ser posto se fixa em determinação justamente porque a reflexão é a igualdade consigo mesma em seu ser negado; seu ser negado é, por conseguinte, ele mesmo reflexão em si. A determinação não subsiste aqui por meio do ser, mas por meio de sua igualdade consigo mesma. Porque o ser que carrega a qualidade é desigual à negação, a qualidade é em si mesma desigual, por conseguinte, ela é momento passageiro, que desaparece no outro. A determinação de reflexão, ao contrário, é o ser posto como negação, negação que tem por seu fundamento o ser negado, portanto, não é para si desigual em si

mesma, sendo com isso determinidade essencial, não passageira. A igualdade consigo mesma da reflexão, que tem o negativo apenas como negativo, como algo superado ou posto, é o que dá subsistir ao mesmo.

Em vista dessa reflexão em si, as determinações de reflexão aparecem como essencialidades livres, que pairam no vazio sem atração ou repulsão entre si. Nelas a determinidade se afirmou e se fixou infinitamente por meio da relação consigo mesma. É o determinado, que submeteu a si sua passagem e seu mero ser posto ou sua reflexão em outro se dobrou em uma reflexão em si. Essas determinações constituem, desse modo, a aparência determinada, tal como ela é na essência, a aparência essencial. Por essa razão, a reflexão determinante é a reflexão que veio para fora de si; a igualdade da essência consigo mesma está perdida na negação, que é a dominante.

Na determinação de reflexão há, portanto, dois lados que inicialmente se distinguem. Primeiramente ela é o ser posto, a negação como tal; em segundo lugar ela é a reflexão em si. Segundo o ser posto, ela é a negação como negação; essa já é, assim, sua unidade consigo mesma. Mas ela é essa unidade apenas em si, ou ela é o imediato como se superando nele mesmo, como o outro de si mesmo. - Nessa medida, a reflexão em si é um determinar que permanece em si. A essência nele não sai fora de si; as diferenças são pura e simplesmente postas, retornaram na essência. Mas, segundo o outro lado, elas não são postas, e sim em si mesmas refletidas; a negação como negação está refletida na igualdade com ela mesma, não em seu outro, não em seu não ser.

3. Uma vez que a determinação de reflexão é tanto relação refletida em si mesma quanto ser posto, sua natureza se ilumina imediata e mais precisamente a partir disso. Como ser posto, ela é a negação como tal, um não ser contra outro, a saber, contra a reflexão em si absoluta ou contra a essência. Mas, como relação consigo ela é em si mesma refletida. - Essa sua reflexão e aquele ser posto são distintos; seu ser posto é antes seu ser superado; seu ser refletido em si mesmo, porém, é seu subsistir. Na medida em que é, portanto, o ser posto, que ao mesmo tempo é reflexão em si mesma, a determinidade de reflexão é a relação sobre seu ser outro nela mesma. - Ela não é como uma determinidade existente, em repouso, que seria relacionada a outro, de modo que o relacionado e sua relação são distintos um do outro, aquele um existente em si mesmo, um algo que exclui de si seu outro e sua relação com esse outro. E sim a determinação de reflexão é nela mesma o lado determinado e a relação desse lado determinado como sendo mais determinado, isto é, com a sua negação. - A qualidade passa por sua relação para outro; em sua relação começa sua mudança. A determinação de reflexão, ao contrário, retomou seu ser outro em si mesma. Ela é ser posto, tanto negação que, porém, trouxe de volta para si mesma a relação com outro, quanto negação que é idêntica a si mesma, a unidade de si mesma e de seu outro e que apenas desse modo é essencialidade. Ela é, portanto, ser posto, negação, mas como reflexão em si ela é ao mesmo tempo o ser superado desse ser posto, relação infinita consigo mesma.

Segundo capítulo As essencialidades ou as determinações de reflexão

A reflexão é reflexão determinada; assim, a essência é essência determinada ou ela é essencialidade.

A reflexão é a aparência da essência em si mesma. A essência como retorno infinito em si não é

simplicidade imediata, mas negativa; é um movimento por meio de momentos distintos, mediação absoluta consigo. Mas, ela aparece nesses seus momentos; eles são, por conseguinte, eles mesmos determinações refletidas em si.

A essência é primeiramente relação simples consigo mesma, pura identidade. Essa é sua determinação, segundo a qual ela é antes ausência de determinação.

Em segundo lugar, a determinação autêntica é a diferença e, na verdade, em parte como diferença exterior ou indiferente, a diversidade em geral, em parte, porém, como diversidade oposta ou como oposição.

Em terceiro lugar, como contradição a oposição se reflete em si mesma e retorna ao seu fundamento.

Observação: As determinações de reflexão na forma de enunciados

As determinações de reflexão costumavam ser acolhidas na forma de enunciados, dos quais foi expresso que servem para tudo. Esses enunciados valeram como as leis universais do pensamento, que residem à base de todo pensamento, seriam nelas mesmas absolutas e não passíveis de prova, mas são reconhecidas e aceitas como verdadeiras, de modo imediato e não contraditório, por cada pensamento, tal como ele capta seu sentido.

Assim, a determinação essencial da identidade é expressa no enunciado: tudo é idêntico a si mesmo; $A = A$. Ou negativamente: A não pode ao mesmo tempo ser A e não ser A.

De início não se consegue atinar porque apenas essas determinações simples da reflexão devem ser apreendidas nessa forma particular e não também as outras categorias, assim como todas as determinidades da esfera do ser. Dar-se-iam, por exemplo, os enunciados; "tudo é", "tudo tem uma existência", etc. ou "tudo tem uma qualidade, quantidade" e assim por diante. Pois, como determinações lógicas em geral, ser, existência etc. são predicados de tudo. A categoria é, segundo a sua etimologia e segundo a definição de Aristóteles, aquilo que é dito, afirmado do ente. - Uma única determinidade do ser é essencialmente uma passagem no oposto; a determinidade negativa de cada determinidade é tão necessária como ela mesma; como determinidade imediata, cada uma se encontra em oposição à outra. Se, por conseguinte, essas categorias são apreendidas em tais enunciados, surgem da mesma maneira os enunciados opostos; ambos se oferecem com a mesma necessidade e têm, como afirmações imediatas, pelo menos o mesmo direito. Um enunciado exigiria, assim, uma prova contra o outro, e a essas afirmações, por conseguinte, não poderia mais ser atribuído o caráter de enunciados imediatamente verdadeiros e não contraditórios do pensamento.

As determinações de reflexão, ao contrário, não são de espécie qualitativa. Elas são determinações que se referem a si e, assim, ao mesmo tempo são excluídas da determinidade diante de outro. Além disso, uma vez que são determinidades, que são relações em si mesmas, elas já contêm nessa medida a forma do enunciado em si. Pois o enunciado se distingue especialmente do juízo pelo fato de que naquele o conteúdo constitui a relação mesma ou pelo fato de que é uma relação determinada. O juízo, ao contrário, transfere o conteúdo ao predicado como uma determinidade geral, que é distinta

para si e de sua relação, da simples cópula. Se um enunciado deve ser transformado em um juízo, assim o conteúdo determinado, quando, por exemplo, reside num verbo, é transformado em um particípio, para dessa forma separar a determinação mesma e sua relação com um sujeito. Das determinações de reflexão, ao contrário, como o ser posto em si mesmo refletido, se aproxima a forma do enunciado mesmo. - Unicamente ao serem expressas como leis universais do pensamento, elas necessitam ainda de um sujeito de sua relação, e esse sujeito é tudo, ou um A, o que significa tanto quanto; todo e cada ser.

De um lado, essa forma de enunciados é algo supérfluo; as determinações de reflexão têm de ser consideradas em si e para si. Além disso, esses enunciados têm o aspecto enviesado de ter por sujeito o ser, o algo que é tudo. Eles despertam, assim, novamente o ser e exprimem as determinações de reflexão, a identidade etc. sobre o algo como uma qualidade, que ele teria nele - não em sentido especulativo, mas que o algo como sujeito permaneceria em tal qualidade como existente, mas não que teria passado para a identidade etc. como para a sua verdade e a sua essência.

Em termos finitos, porém, as determinações de reflexão têm certamente a forma de serem iguais a si e, por conseguinte, não relacionadas a outro e sem oposição; mas como resultará a partir de uma consideração mais precisa - ou como fica claro de modo imediato nelas a partir da identidade, da diversidade, da oposição - elas são determinadas uma diante da outra; elas não são, portanto, por meio de sua forma de reflexão, excluídas da passagem e da contradição. Os demais enunciados, que são instituídos como leis absolutas de pensamento, são, por conseguinte, considerados mais atentamente, opostos um ao outro, eles se contradizem mutuamente e se superam reciprocamente. - Se tudo é idêntico consigo mesmo, então não é distinto, não é oposto, não tem nenhum fundamento. Ou se é admitido que não há duas coisas iguais, isto é, tudo é distinto um do outro, então A não é igual a A, assim A também não é oposto etc. A admissão de cada um desses enunciados não permite a admissão dos outros enunciados. - A consideração destituída de pensamento dos mesmos os enumera sucessivamente, de modo que não aparecem em nenhuma relação um com o outro; ela tem meramente em vista seu ser refletido em si, sem considerar seu outro momento, o ser posto ou sua determinidade como tal, que os arranca na passagem e em sua negação.

A. A identidade

1. A essência é a imediatidade simples como imediatidade superada. Sua negação é seu ser; ela é igual a si mesma em sua negatividade absoluta, por meio da qual o ser outro e a relação com outro pura e simplesmente desapareceram em si mesmos na pura igualdade de si mesma. A essência é, portanto, identidade simples consigo.

Essa identidade consigo é a imediatidade da reflexão. Ela não é aquela igualdade consigo, que é o ser ou também o nada, mas a igualdade consigo que é ao se produzir a si para a unidade, não é um reconstituir desde um outro, mas é esse produzir puro desde si e em si, a identidade essencial. Nessa medida ela não é identidade abstrata ou não surgiu por um negar relativo, que teria ocorrido fora dela e que teria deixado, tal como é, o distinto apenas dela separado, mas de resto fora dela como existente. E sim o ser e toda determinidade do ser não se superaram relativamente, mas em si

mesmos; e essa negatividade simples do ser em si é a identidade mesma.

Ela é nessa medida ainda em geral o mesmo que o ser.

Observação 1: Identidade abstrata

O pensamento que se detém na reflexão exterior e não sabe de nenhum outro pensamento senão da reflexão exterior não é capaz de reconhecer a identidade, tal como foi apreendida anteriormente, ou a essência, o que é o mesmo. Tal pensamento tem sempre somente a identidade abstrata diante de si e fora e ao lado dela a diferença. Ele opina que a razão nada mais é do que um bastidor, no qual ele liga e entrelaça, de modo exterior, a urdidura, isto é, a identidade, com a trama, a diferença - ou também, novamente procedendo por análise, agora extrai particularmente a identidade e então de novo conserva ao lado a diferença, é agora um igualar e então novamente um desigualar - um igualar na medida em que se abstrai da diferença, um desigualar, na medida em que se abstrai do igualar. - Devemos deixar inteiramente de lado essas asseverações e opiniões sobre o que a razão faz, uma vez que em certa medida são meramente históricas e mostram antes a consideração de tudo o que é nele mesmo, que em sua igualdade consigo é desigual e contraditório e em sua diferença, em sua contradição consigo é idêntico e é nele mesmo esse movimento da passagem de uma dessas determinações na outra, e isso pelo fato de que cada uma é nela mesma o oposto de si mesma. O conceito da identidade, de ser a negatividade simples que se relaciona consigo mesma, não é um produto da reflexão exterior, mas se deu junto ao ser mesmo. Em contrapartida, aquela identidade que é exterior à diferença e a diferença que é exterior à identidade são produtos da reflexão exterior e da abstração, que se prende de modo arbitrário a esse ponto da diversidade indiferente.

2. Essa identidade é de início a essência mesma, ainda não é uma determinação da mesma, é toda a reflexão e não um momento distinto dela. Como negação absoluta, ela é a negação que imediatamente se nega a si mesma - um não ser e uma diferença que desaparece em seu surgimento, ou um diferenciar por meio do qual nada é diferenciado, mas que imediatamente recai em si mesmo. O diferenciar é o pôr do não ser como o não ser do outro. Mas o não ser do outro é o superar do outro e, assim, do diferenciar mesmo. Assim, porém, está dado aqui o diferenciar como nega ti vida de que se relaciona consigo mesma, como um não ser que é o não ser de si mesmo - um não ser que não tem seu não ser em outro, mas em si mesmo. Está dada, portanto, a diferença refletida, que se relaciona consigo mesma, ou a pura diferença absoluta.

Ou a identidade é a reflexão em si mesma, o que ela é apenas como rechaçar interior, e esse rechaçar ela é como reflexão em si, um rechaçar que imediatamente se recolhe em si. Ela é, assim, a identidade como a diferença que é idêntica a si. Mas a diferença é apenas idêntica a si na medida em que não é a identidade, mas é a absoluta não identidade. Absoluta é a não identidade, porém, na medida em que não contém nada de seu outro, mas é apenas si mesma, isto é, na medida em que é a identidade absoluta consigo.

A identidade é, portanto, nela mesma não identidade absoluta. Mas, ela é também contrariamente a determinação da identidade. Pois como reflexão em si ela se põe como seu não ser próprio; ela é o todo, mas como reflexão ela se põe como seu próprio momento, como ser posto, a partir do qual ela

é o retorno em si mesma. Assim, como seu momento, ela primeiramente é a identidade como tal como determinação da igualdade simples consigo mesma, contra a diferença absoluta.

Observação 2: A primeira originária lei do pensamento, o enunciado da identidade

Nessa observação considerarei mais precisamente a identidade como o enunciado da identidade, que costuma ser apresentado como a primeira lei do pensamento.

Esse enunciado em sua expressão positiva $A = A$ é de início nada mais do que a expressão da tautologia vazia. Por conseguinte, foi observado corretamente que essa lei do pensamento é sem conteúdo e que não leva a nada. Assim ela é a identidade vazia, na qual ficam presos aqueles que a tomam como tal como algo verdadeiro e sempre costumam afirmar que a identidade não seria a diversidade, mas a identidade e a diversidade seriam distintas. Eles não veem que assim eles mesmos dizem que a identidade é algo diverso; pois eles dizem que a identidade seria diversa da diversidade; uma vez que isso ao mesmo tempo tem de ser admitido como a natureza da identidade, reside nisso que a identidade não seria exterior, mas distinta nela mesma, em sua natureza. - Além disso, porém, ao se prenderem a essa identidade imóvel, que tem seu oposto na diversidade, eles não veem que assim fazem da mesma uma determinidade unilateral, que como tal não tem nenhuma verdade. Admite-se que o enunciado da identidade apenas exprime uma determinidade unilateral, que ele apenas contém a verdade formal, uma verdade abstrata e incompleta. - Nesse juízo correto, porém, reside imediatamente que a verdade é apenas completa na unidade da identidade com a diversidade e, assim, apenas subsiste nessa unidade. Ao se afirmar que aquela identidade é imperfeita, assim essa totalidade, em relação a qual a identidade é imperfeita, paira diante do pensamento como o perfeito; mas, quando, por outro lado, a identidade é apreendida como absolutamente separada da diversidade e nessa separação é tomada como algo essencial, que vale, é verdadeiro, então nessas afirmações contraditórias nada mais se vê do que a deficiência de unir esses pensamentos, a saber, que a identidade como identidade abstrata é essencial e que como tal ela é igualmente imperfeita - a deficiência da consciência sobre o movimento negativo, segundo o qual nessas afirmações a identidade é ela mesma apresentada. - Ou quando se exprime dessa maneira que a identidade é identidade essencial como separação da diversidade ou que é na separação da diversidade, isso é imediatamente a verdade expressa da mesma, o fato de que consiste em ser separação como tal ou de ser essencial na separação, isto é, não ser nada para si, mas momento da separação.

No que se refere à outra certificação da verdade absoluta do enunciado da identidade, ele é fundado na experiência e se invoca a experiência de cada consciência que, ao se lhe exprimir esse enunciado " $A = A$ ", "uma árvore é uma árvore", ela o admite imediatamente e se satisfaz pelo fato de que o enunciado, sendo imediatamente claro por si mesmo, não necessita de nenhuma outra fundamentação e prova.

Essa invocação da experiência, de que cada consciência universalmente reconhece o enunciado, é, por um lado, mero modo de falar. Pois não se quer dizer que se fez o experimento com o enunciado abstrato $A = A$ em cada consciência. Dessa forma, aquela invocação de que se fez realmente a experiência não é de fato séria, e sim ela é apenas a asseveração de que, se fizéssemos a experiência,

teríamos o resultado do reconhecimento universal. - Mas, se não seria visado o enunciado abstrato como tal, mas o enunciado em aplicação concreta, a partir do qual aquele primeiramente teria que ser desenvolvido, então a afirmação de sua universalidade e imediatidade consistiria no fato de que cada consciência e mesmo em cada uma de suas exteriorizações o colocaria à base ou que ele residiria implícito em cada uma de suas exteriorizações. Entretanto, o concreto e a aplicação são justamente a relação da identidade simples sobre um múltiplo que lhe é distinto. Expresso como enunciado, o concreto seria inicialmente um enunciado sintético. A partir do concreto mesmo ou a partir de seu enunciado sintético, a abstração poderia extrair certamente o enunciado da identidade por meio da análise; mas, de fato, ela não teria abandonado a experiência, tal como ela é, mas a teria modificado; pois a experiência contém antes a identidade na unidade com a diversidade e é a refutação imediata da afirmação de que a identidade abstrata como tal é algo verdadeiro, pois justamente o oposto, a saber, a identidade apenas unifica da com a diversidade, surge em cada experiência.

Mas, por outro lado, com muita frequência também é feita a experiência com o puro enunciado da identidade e, nessa experiência, se mostra de modo muito claro como é vista a verdade que ele contém. Se, por exemplo, é respondido à pergunta "o que é uma planta?" com a resposta: "uma planta é - uma planta", então a verdade de tal enunciado é aceito ao mesmo tempo por toda a sociedade, na qual é testado, mas ao mesmo tempo é dito de modo unânime que com isso nada é dito. Se alguém abre a boca e promete indicar o que é Deus, a saber, que Deus é - Deus, então a expectativa é frustrada, pois se esperava uma determinação distinta; e quando esse enunciado é verdade absoluta, tal modo de falar absoluto é bastante pouco apreciado; nada é mais entediante e incômodo do que sempre ruminar o mesmo, que tal discurso que ainda assim deve ser a verdade.

Ao se considerar mais precisamente esse efeito de tédio junto a tal verdade, temos que o início que afirma "a planta é" cria expectativa de que se dirá algo, de que se apresentará uma determinação ulterior. Mas, ao retornar apenas o mesmo, ocorre antes o contrário, nada surgiu. Tal discursar idêntico se contradiz, portanto, a si mesmo. A identidade, ao invés de ser nela a verdade e a verdade absoluta, é antes o contrário; ao invés de ser o simples imóvel, ela é o ultrapassar sobre si na dissolução de si mesma.

Na forma do enunciado, na qual é expressa a identidade, reside, portanto, mais do que a identidade simples, abstrata; reside nela esse movimento puro da reflexão, na qual o outro surge apenas como aparência, como desaparecer imediato; A é um começar diante do qual paira algo diverso, para o qual se saiu; mas não se chega ao diverso; A é - A; a diversidade é apenas um desaparecer; o movimento retoma em si mesmo. - A forma do enunciado pode ser vista como a necessidade oculta de acrescentar ainda o mais daquele movimento para a identidade abstrata. - Assim se acrescenta ainda um A ou uma planta ou de resto um substrato, que como um conteúdo inútil não tem nenhum significado; mas ele constitui a diversidade, que parece se acrescentar de modo casual. Se ao invés do A e de qualquer outro substrato é tomada a identidade mesma - a identidade é a identidade -, então igualmente se admitiu que ao invés dessa identidade da mesma maneira poderia ser tomado qualquer outro substrato. Se, por conseguinte, devemos remontar ao que mostra o fenômeno, então ele mostra que na expressão da identidade também imediatamente surge a diversidade - ou mais determinadamente, segundo o que se viu anteriormente, que essa identidade é o nada, que ela é a negatividade, a diferença absoluta de si mesma.

A outra expressão do enunciado da identidade, A não pode ser ao mesmo tempo A e não A, possui forma negativa; ele se chama o enunciado da contradição. Costuma-se não dar nenhuma justificação sobre como a forma da negação, pela qual esse enunciado se distingue do anterior, chega à identidade. - Mas essa forma reside no fato de que a identidade como o movimento puro da reflexão é a negatividade simples, que contém desenvolvida a segunda expressão indicada do enunciado. A é expressado e um não A, o puro outro do A; mas ele se mostra apenas para desaparecer. A identidade é, portanto, expressa nesse enunciado - como negação da negação. A e não A são distintos, esses distintos são relacionados a um e mesmo A. A identidade é, portanto, aqui apresentada como essa diversidade em uma relação ou como a diferença simples neles mesmos.

A partir disso fica claro que o próprio enunciado da identidade e ainda mais o enunciado da contradição não são de natureza analítica, mas sintética. Pois esse último contém em sua expressão não apenas a igualdade vazia, simples consigo, e sim não apenas o outro da mesma em geral, mas inclusive a desigualdade absoluta, a contradição em si. O enunciado da identidade mesmo, porém, contém, tal como foi nele mostrado, o movimento de reflexão, a identidade como desaparecimento do ser outro.

O que resulta dessa consideração, portanto, é que primeiramente o enunciado da identidade ou da contradição, tal como ele deve apenas expressar, como algo verdadeiro, a identidade abstrata, em oposição à diferença, não é nenhuma lei de pensamento, e sim antes o oposto dela; em segundo lugar, que esses enunciados contém mais do que com eles é visado, a saber, esse contrário, a diferença absoluta mesma.

B. A diferença

1. A diferença absoluta

A diferença é a negatividade que tem a reflexão em si, o nada que é dito por meio da fala idêntica, o momento essencial da identidade mesma, que ao mesmo tempo como negatividade de si mesma é determinada e distinta da diferença.

1. Essa diferença é a diferença em si e para si, a diferença absoluta, a diferença da essência. - Ela é a diferença em si e para si, não a diferença por meio de algo exterior, mas diferença que se relaciona consigo mesma, portanto, simples. - É essencial apreender a diferença absoluta como diferença simples. Na diferença absoluta entre o A e o não A é o nada simples como tal que a constitui. A diferença mesma é conceito simples. Nisso, exprime-se, são diferenciadas duas coisas, que elas etc. - Nisso, isto, é , numa e mesma perspectiva, no mesmo fundamento de determinação. Ele é a diferença da reflexão, não o ser outro da existência. Uma existência e outra existência são postos como se separando; cada uma das existências determinadas uma diante da outra tem um ser imediato para si mesma. O outro da essência, ao contrário, é o outro em si e para si, não o outro como outro que se encontra fora dela, a mera determinidade simples em si. Também na esfera da existência o ser outro e a determinidade se mostraram como sendo da natureza de serem determinidade simples, oposição idêntica; mas essa identidade mostrou-se apenas como a passagem de uma determinidade

na outra. Aqui na esfera da reflexão surge a diferença como diferença refletida, que é posta tal como é em si.

2. A diferença em si é a diferença que se relaciona consigo mesma; assim ela é a negatividade de si mesma, a diferença não de outro, mas sua diferença de si mesma; ela não é ela mesma, mas seu outro. O diferenciado da diferença, porém, é a identidade. Ela é, portanto, ela mesma e a identidade. Ambas juntas constituem a diferença; ela é o todo e seu momento. - Igualmente pode ser dito que a diferença como diferença simples não é nenhuma diferença; ela a é apenas na relação com a identidade; mas antes ela contém como diferença igualmente a identidade e essa relação mesma. - A diferença é o todo e seu próprio momento, assim como a identidade é do mesmo modo seu todo e seu momento. - Isso tem de ser considerado como a natureza essencial da reflexão e como fundamento originário de toda atividade e do movimento de si. - A diferença, assim como a identidade, tornam-se momentos ou o ser posto, porque elas são como reflexão a relação negativa sobre si mesmas.

A diferença, como unidade de si e da identidade, é então diferença em si mesma determinada. Ela não é passagem em outro, não é relação com outro fora dela; ela tem seu outro, a identidade nela mesma, assim como essa, ao entrar na determinação da diferença, não se perdeu nela como seu outro, mas se conserva nela, é sua reflexão em si e seu momento.

3. A diferença tem os dois momentos, identidade e diferença; ambos são assim um ser posto, determinidade. Mas nesse ser posto cada momento é relação sobre si mesmo. Um momento, a identidade, é imediatamente ele mesmo o momento da reflexão em si; igualmente, porém, o outro é a diferença, diferença em si, a diferença refletida. A diferença, uma vez que tem dois desses momentos, que são eles mesmos as reflexões em si, é a diversidade.

2. A diversidade

1. A identidade desmorona nela mesma na diversidade, pois, como diferença absoluta em si mesma, ela se põe como o negativo de si e esses seus momentos, ela mesma e o negativo dela, são reflexões em si, são idênticos consigo; ou porque justamente ela mesma supera de modo imediato seu negar e em sua determinação é em si mesma refletida. O diferenciado subsiste como diversos indiferentes um diante do outro, porque é idêntico consigo, porque a identidade constitui seu solo e elemento; ou o diverso é o que é, justamente apenas em seu oposto, na identidade.

A diversidade constitui o ser outro como tal da reflexão. O outro da existência tem em seu fundamento o ser imediato, no qual subsiste o negativo. Na reflexão, porém, a identidade consigo, a imediatidade refletida, constitui o subsistir do negativo e a indiferença do mesmo.

Os momentos da diferença são a identidade e a diferença mesmas. Diversas elas são como em si mesmas refletidas, se relacionando consigo mesmas; assim elas são na determinação da identidade relações apenas sobre si; a identidade não é relacionada à diferença, nem a diferença é relacionada à identidade; uma vez que assim cada um desses momentos é apenas relacionado consigo mesmo, eles não são determinados um diante do outro. - Por que eles não são desse modo neles mesmos distintos, então a diferença lhes é exterior. Os distintos não se relacionam, portanto, como identidade e

diferença um com o outro, mas apenas como distintos em geral, que são indiferentes um diante do outro e contra sua determinidade.

2. Na diversidade bem como na indiferença da diferença, a reflexão se tornou em geral para ela mesma exterior; a diferença é apenas um ser posto ou como diferença superada, mas ela é mesma toda a reflexão. - Isso considerado mais atentamente, vemos que ambas, a identidade e a diferença, tal como se determinou anteriormente, são reflexões; cada uma é unidade de si mesma e de seu outro; cada uma é o todo. Mas, com isso, a determinidade de ser apenas identidade ou apenas diferença é algo superado. Elas não são, por isso, qualidades, porque sua determinidade é por meio da reflexão em si ao mesmo tempo apenas como negação. Está dado, portanto, esse duplo aspecto: a reflexão em si como tal e a determinidade como negação ou o ser posto. O ser posto é a reflexão que é para si exterior; ele é a negação como negação - e assim certamente em si a negação e reflexão em si que se relaciona consigo mesma, mas apenas em si; ele é a relação com isso como com um exterior.

- A reflexão em si e a reflexão exterior são, assim, as duas determinações nas quais se põem os momentos da diferença, identidade e diferença. Elas são esses momentos mesmos, na medida em que, a partir de agora, elas se determinaram. - A reflexão em si é a identidade, mas determinada, de ser indiferente diante da diferença, não de não possuir de modo algum a diferença, mas por se comportar como sendo consigo mesma idêntica diante dela; ela é a diversidade. É a identidade que assim se refletiu em si mesma, o fato de que é propriamente uma reflexão de ambos os momentos em si; ambos são reflexões em si. A identidade é essa única reflexão de ambos, a qual tem a diferença apenas como uma diferença indiferente nela mesma e é diversidade em geral. - A reflexão exterior, ao contrário, é a diferença determinada da mesma não como reflexão em si absoluta, mas como determinação, diante da qual a reflexão existente em si é indiferente; seus dois momentos, a identidade e a diferença mesmas, são assim determinações postas exteriormente, não em si e para si existentes.

Essa identidade exterior é, pois, a igualdade, bem como a diferença exterior é a desigualdade. - A igualdade é certamente identidade, mas apenas como um ser posto, uma identidade que não é em si e para si. - Igualmente a desigualdade é diferença, mas como uma diferença exterior, que não é em si e para si a diferença do desigual mesmo. Se algo é ou não é igual a outro algo, não interessa nem a um nem a outro; cada um deles é apenas relacionado consigo mesmo, é em si e para si mesmo o que é; a identidade ou a não identidade como igualdade e desigualdade é a consideração de um terceiro, consideração que recai fora delas.

3. A reflexão exterior relaciona o diverso à igualdade e desigualdade. Essa relação, o comparar, vai e vem da igualdade para a desigualdade e dessa para aquela. Mas esse relacionar que vem e vai da igualdade e da desigualdade é exterior a essas determinações mesmas; elas também não são relacionadas uma às outras, mas cada uma para si apenas a um terceiro. Cada uma surge imediatamente para si nessa alternância. - A reflexão exterior é como tal para si mesma exterior; a diferença determinada é a diferença absoluta negada; assim, ela não é simples, não é a reflexão em si, e sim essa ela tem fora dela; seus momentos, por conseguinte, se separam e também se relacionam como diferenças exteriores umas às outras com a reflexão em si que se encontra diante delas.

Na reflexão que se estranha a si surgem, portanto, uma diante da outra, a igualdade e a desigualdade como elas mesmas não relacionadas e ela as separa, ao relacioná-las a um e o mesmo, por meio do

recurso aos na medida em que, aos lados e às considerações. Os diversos, que são um e o mesmo, para o qual ambos, a igualdade e a desigualdade, são relacionadas, são, portanto, segundo um lado, iguais um ao outro, segundo o outro lado, porém, desiguais, e na medida em que são iguais, nessa medida não são desiguais. A igualdade se relaciona apenas consigo e a desigualdade é igualmente apenas desigualdade.

Elas apenas se superam por meio dessa sua separação uma diante da outra. Justamente o que deve impedir a contradição e a dissolução delas, a saber, que algo é igual a outro, no que diz respeito a uma consideração, mas em outra é desigual - essa separação da igualdade e da desigualdade é sua destruição. Pois ambas são determinações da diferença; elas são relações uma sobre a outra, de uma ser o que a outra não é; igual não é desigual e desigual não é igual e ambos tem essencialmente essa relação e fora dela nenhum significado; como determinações da diferença cada um é o que é, como distinto de seu outro. Por meio de sua indiferença, porém, uma diante da outra, a igualdade é apenas relacionada consigo e a desigualdade é igualmente uma consideração própria e reflexão para si; cada uma é, com isso, igual a si mesma; a diferença desapareceu, já que não possuem determinidade uma diante da outra; ou cada uma é, com isso, apenas igualdade.

Essa consideração indiferente ou a diferença exterior se supera, assim, a si mesma e é a negatividade de si em si mesma. Ela é aquela negatividade que no comparar cabe ao que compara. O que compara caminha da igualdade para a desigualdade e dessa para aquela de volta, deixa, portanto, que uma desapareça na outra e é, de fato, a unidade negativa de ambas. A unidade está, de início, além do que é comparado, bem como além dos momentos da comparação, como um atuar subjetivo, que recai fora dela. Mas essa unidade negativa é de fato a natureza da igualdade e da desigualdade mesmas, tal como resultou. Justamente a consideração autônoma, que cada uma é, é antes a relação sobre si que supera sua distinção e, assim, elas mesmas.

Segundo esse lado, como momentos da reflexão exterior e como exteriores a elas mesmas, desaparecem conjuntamente a igualdade e a desigualdade em sua igualdade. Mas essa sua unidade negativa é, além disso, também nelas posta; elas possuem, a saber, a reflexão em si existente fora delas ou são a igualdade e a desigualdade de um terceiro, de outro do que elas mesmas são. Assim, o igual não é o igual de si mesmo e o desigual não é como o desigual de si mesmo, mas algo que lhe é desigual é ele mesmo o igual. O igual e o desigual são, portanto, o desigual de si mesmo. Cada um é, assim, essa reflexão: a igualdade, o fato de que é ela mesma e a desigualdade; a desigualdade, o fato de que é ela mesma e a igualdade.

Igualdade e desigualdade constituíram os lados do ser posto diante do comparado ou do diverso, que se determinou como a reflexão existente em si contra elas. Mas esse perdeu, com isso, sua determinidade contra elas. Justamente a igualdade e a desigualdade, as determinações da reflexão exterior, são a reflexão existente apenas em si, a qual deveria ser o distinto como tal, sua diferença apenas indeterminada. A reflexão em si existente é a relação consigo sem negação, a identidade abstrata consigo, e, com isso, justamente o ser posto mesmo. - O mero diverso passa, portanto, por cima do ser posto para a reflexão negativa. O diverso é a diferença meramente posta, portanto, a diferença que não é nenhuma diferença, portanto a negação de si na diferença mesma. Assim, a igualdade e a desigualdade mesmas, o ser posto, retoma pela indiferença ou pela reflexão em si existente à unidade negativa consigo, à reflexão, que é a diferença da igualdade e da desigualdade em

si mesma. A diversidade, cujos lados indiferentes são do mesmo modo pura e simplesmente momentos como uma unidade negativa, é a oposição.

Observação: O enunciado da diversidade

Assim como a identidade, a diversidade é expressa em um único enunciado próprio. De resto, ambos os enunciados permanecem mantidos um diante do outro na diversidade indiferente, de modo que cada um para si vale sem consideração ao outro.

"Todas as coisas são diversas" ou "Não há duas coisas que sejam iguais uma à outra". - Esse enunciado é de fato oposto ao enunciado da identidade, pois ele exprime: A é algo diverso, portanto, A é também não A; ou A é desigual a outro, assim não é A em geral, mas antes um A determinado. No lugar do A no enunciado idêntico pode ser posto qualquer outro substrato, porém, A como desigual não pode mais ser confundido com qualquer outro. Ele certamente não deve ser um diverso de si, mas apenas de outro; mas essa diversidade é sua própria determinação. Como A idêntico consigo ele é o indeterminado; mas como determinado ele é o oposto disso; ele não tem mais apenas a identidade consigo, mas também uma negação, e assim tem por si uma diversidade de si mesmo nele.

Que todas as coisas são diversas uma da outra, é um enunciado muito superficial, pois no plural das coisas reside imediatamente a maioria e a diversidade inteiramente indeterminada. - O enunciado, porém, que diz: "não há duas coisas que são perfeitamente iguais uma à outra" expressa mais, a saber, a diversidade determinada. Duas coisas não são meramente duas - a pluralidade numérica é apenas a uniformidade - e sim são diversas por meio de uma determinação. O enunciado de que não há duas coisas que são iguais uma à outra ocorre à representação, também segundo a anedota em uma corte, onde Leibniz a apresentou e teria levado as damas a procurarem entre as folhas de uma árvore para ver se não encontrariam duas iguais. - Afortunados tempos da meta física, quando se tratava dela na corte e quando não se necessitava de nenhum outro esforço para examinar seus enunciados senão comparando folhas de árvores! - O fundamento de que aquele enunciado chama a atenção reside no que foi dito de que dois ou a maioria numérica ainda não contém nenhuma diversidade determinada e que a diversidade como tal em sua abstração é de início indiferente diante da igualdade e da desigualdade. O representar, ao também passar para a determinação, acolhe esses momentos mesmos como indiferentes um diante do outro, de modo que um sem o outro, a mera igualdade das coisas sem a desigualdade, seriam suficientes para a determinação ou que as coisas seriam diversas, mesmo quando elas também são apenas múltiplos numéricos, diversos em geral, não desiguais. O enunciado da diversidade, em contrapartida, expressa que as coisas são diversas por meio da desigualdade entre elas, que a elas cabe a determinação da desigualdade da mesma maneira que a igualdade, pois primeiramente ambas juntas constituem a diferença determinada.

Esse enunciado, pois, que a todas as coisas cabe a determinação da desigualdade, necessitaria de uma prova; ele não pode ser afirmado como enunciado imediato, pois mesmo o modo comum do conhecimento exige para a ligação de determinações diversas em um enunciado sintético uma prova ou a indicação de um terceiro, onde elas são mediadas. Essa prova teria de apresentar a passagem da identidade na diversidade e então a passagem desta na diversidade determinada, na desigualdade. Mas isso não costuma ser realizado; resultou aqui que a diversidade ou a diferença exterior na

verdade é diferença em si refletida, diferença nela mesma, que o subsistir indiferente da diversidade é o mero ser posto e, assim, não é diferença exterior, específica, mas uma relação de ambos os momentos.

Nisso reside também a dissolução e a nulidade do enunciado da diversidade. Duas coisas não são perfeitamente iguais; assim elas são iguais e desiguais ao mesmo tempo; iguais já pelo fato de que são coisas ou duas coisas em geral, pois cada uma é uma coisa e é única como a outra, cada uma é, portanto, o mesmo que a outra; mas elas são desiguais devido à suposição. Assim está dada a determinação de que ambos os momentos, a igualdade e a desigualdade são diversos em um e o mesmo ou ao mesmo tempo em que a diferença que se separa é uma e mesma relação. Assim, ela fez a passagem para a oposição.

O ao mesmo tempo de ambos os predicados é certamente separado por meio do na medida em que: que duas coisas, na medida em que são iguais, nessa medida não são desiguais, ou que segundo um lado e consideração são iguais, segundo o outro lado e consideração, porém, são desiguais. Com isso é afastada da coisa a unidade da igualdade e da desigualdade e o que seria sua própria reflexão e a reflexão da igualdade e da desigualdade em si é apreendido como uma reflexão exterior à coisa. Mas é essa que, com isso, em uma e mesma atividade diferencia os dois lados da igualdade e da desigualdade e, assim, contém ambos em uma única atividade, que deixa aparecer um no outro e os reflete. - A suavidade habitual diante das coisas, porém, que apenas cuida que essas não se contradigam, esquece aqui como em outro lugar que, com isso, a contradição não é dissolvida, mas apenas é desviada para outro lugar, para a reflexão subjetiva ou exterior e que essa contém de fato ambos os momentos, os quais por meio desse afastamento e da transposição são expressos como mero ser posto, como superados e relacionados um ao outro em uma unidade.

3. A oposição

A reflexão determinada, a diferença, está consumada na oposição.

Ela é a unidade da identidade e da diversidade; seus momentos são diversos em uma única identidade; assim eles são opostos.

A identidade e a diferença são os momentos da diferença mantidos no interior dela mesma; elas são momentos refletidos de sua unidade. Igualdade e desigualdade, porém, são a reflexão exteriorizada; sua identidade consigo não é apenas a indiferença de cada uma diante do que lhe é distinto, mas diante do ser em si e para si como tal, uma identidade consigo diante da identidade em si mesma refletida; ela é, portanto, a imediatidade que não é refletida em si mesma. O ser posto dos lados da reflexão exterior é, por conseguinte, um ser, assim como seu não ser posto é um não ser.

Considerados mais precisamente, os momentos da oposição são o ser posto em si mesmo refletido ou a determinação em geral. O ser posto é a igualdade e a desigualdade; ambas refletidas em si mesmas constituem as determinações da oposição. Sua reflexão em si consiste no fato de que cada uma é nela mesma a unidade da igualdade e da desigualdade. A igualdade está apenas na reflexão que compara segundo a desigualdade e, assim, é mediada por meio de seu outro momento indiferente; igualmente a

desigualdade é apenas na mesma relação refletida na qual está a igualdade. - Cada um desses momentos, portanto, é em sua determinidade o todo. O momento é o todo na medida em que também contém seu outro momento; mas esse seu outro momento é um momento existente indiferente; assim, cada momento contém a relação com seu não ser e é apenas a reflexão em si ou o todo como se relacionando essencialmente ao seu não ser.

Essa igualdade consigo refletida em si mesma, que contém nela mesma a relação com a desigualdade, é o positivo; e a desigualdade, que contém nela mesma a relação com seu não ser, a igualdade, é o negativo. - Ou ambos são o ser posto; uma vez que a determinidade distinta é tomada como relação determinada distinta do ser posto sobre si, então a oposição é, de um lado, o ser posto refletido em sua igualdade consigo e, por outro lado, é o mesmo refletido em sua desigualdade consigo, o positivo e o negativo. - O positivo é o ser posto como refletido na igualdade consigo; mas o refletido é o ser posto, isto é, a negação como negação; assim, essa reflexão em si tem por sua determinação a relação com o outro. O negativo é o ser posto como refletido na desigualdade; mas o ser posto é a desigualdade mesma; assim, essa reflexão é, com isso, a identidade da desigualdade consigo mesma e relação absoluta sobre si. - Ambos, portanto, o ser posto refletido consigo na igualdade tem a desigualdade nele, e o ser posto refletido consigo na desigualdade tem também a igualdade nele.

O positivo e o negativo são, assim, os lados tornados autônomos da oposição. Eles são autônomos ao serem em si a reflexão do todo e eles pertencem à oposição, na medida em que é a determinidade que, como todo, está refletida em si mesma. Em vista de sua autonomia, eles constituem a oposição determinada em si. Cada um é ele mesmo e seu outro, de modo que cada um tem sua determinidade não em outro, mas nele mesmo. - Cada um se relaciona consigo mesmo apenas ao se relacionar com seu outro. Isso tem o seguinte lado duplo: cada um é relação com seu não ser como superação desse ser outro em si; assim, seu não ser é apenas um momento nele. Mas, por outro lado, o ser posto tornou-se aqui um ser, um subsistir indiferente; o outro de si, que cada um contém, é também o não ser daquilo em que ele deve estar contido apenas como momento. Cada um, por conseguinte, é apenas na medida em que seu não ser é e, na verdade, em uma relação idêntica.

As determinações que constituem o positivo e o negativo consistem, portanto, no fato de que o positivo e o negativo são, primeiramente, momentos absolutos da oposição; seu subsistir é inseparavelmente uma única reflexão; é uma mediação na qual cada um é por meio do não ser de seu outro e, assim, é por meio de seu outro ou de seu próprio não ser. - Assim eles são opostos em geral; ou cada um é apenas o oposto do outro, um ainda não é positivo e o outro ainda não é negativo, mas ambos são negativos um diante do outro. Cada um é em geral primeiramente, na medida em que o outro é; cada um é o que é por meio do outro, é por meio de seu próprio não ser; é apenas ser posto. Em segundo lugar: cada um é na medida em que o outro não é; ele é o que é por meio do não ser do outro; é a reflexão em si. - Ambos, porém, são uma única mediação da oposição em geral, na qual eles em geral são apenas postos.

Além disso, porém, esse mero ser posto é em geral refletido em si; o positivo e o negativo são, segundo esse momento da reflexão exterior, indiferentes diante daquela primeira identidade, onde eles apenas são momentos; ou na medida em que aquela primeira reflexão é a própria reflexão do positivo e do negativo em si mesmo, cada um é seu ser posto nele mesmo, então cada um é indiferente diante dessa sua reflexão em seu não ser, diante de seu próprio ser posto. Ambos os lados

são assim meramente diversos e uma vez que sua determinidade de ser positivo e negativo constitui seu ser posto um diante do outro, então cada um não é nele mesmo assim determinado, mas é apenas determinidade em geral; a cada lado, por conseguinte, cabe sem dúvida uma das determinidades do positivo e do negativo; mas eles podem ser trocados e cada lado é da espécie que pode ser tomado tanto como positivo quanto como negativo.

Mas, o positivo e o negativo, em terceiro lugar, não são apenas um ser posto, nem meramente algo indiferente, mas seu ser posto ou a relação com o outro em uma unidade, que não são eles mesmos é, em cada um, tomado de volta. Cada um é nele mesmo positivo e negativo; o positivo e o negativo é a determinação de reflexão em si e para si; primeiramente nessa reflexão dos opostos em si ele são positivo e negativo. O positivo tem nele mesmo a relação com o outro, na qual está a determinidade do positivo; igualmente o negativo não é negativo como sendo contra outro, mas tem igualmente nele mesmo a determinidade por meio da qual é negativo.

Assim, cada um é uma unidade autônoma consigo, existente para si. O positivo certamente é um ser posto, mas de tal modo que para ele o ser posto é apenas ser posto como superado. Ele é o não oposto, a oposição superada, mas como aspecto da oposição mesma. - Como positivo certamente algo é determinado na relação com um ser outro, mas de tal modo que sua natureza é a de não ser algo posto; ele é a reflexão em si que nega o ser outro. Mas o outro de si, o negativo, é ele mesmo não mais ser posto ou momento, mas um ser autônomo; assim a reflexão negadora do positivo está em si determinada a excluir de si esse seu não ser.

Assim, o negativo como reflexão absoluta não é o negativo imediato, mas o mesmo como ser posto superado, o negativo em si e para si, que repousa positivamente sobre si. Como reflexão em si ele nega sua relação com o outro; seu outro é o positivo, um ser autônomo; - sua relação negativa com isso é, por conseguinte, a de excluí-lo de si. O negativo é o oposto que subsiste para si, contra o positivo, que é a determinação da oposição superada, - a oposição inteira que repousa sobre si mesma, oposta ao ser posto consigo mesmo idêntico.

O positivo e o negativo são, assim, não apenas em si positivos e negativos, mas em si e para si. Eles o são em si na medida em que é abstraído de sua relação excludente com outro e eles são tomados apenas segundo sua determinação. Algo é em si positivo ou negativo, uma vez que não deve ser assim meramente determinado contra outro. Mas, o positivo ou o negativo não sendo como ser posto e, assim, não como oposto, cada um é o imediato, ser e não ser. O positivo e o negativo são, porém, os momentos da oposição, o ser em si dos mesmos constitui apenas a forma de seu ser refletido em si. Algo é em si positivo, fora da relação com o negativo; e algo é em si negativo, fora da relação com o negativo; nessa determinação fica-se apenas preso ao momento abstrato desse ser refletido. Entretanto, o positivo ou o negativo existentes em si significam essencialmente que ser oposto não é mero momento, nem pertence à comparação, mas é a própria determinação dos lados da oposição. Em si positivos ou negativos eles não são, portanto, fora da relação com outro, mas de tal modo que essa relação e, na verdade, como excludente, constitui a determinação ou o ser em si dos mesmos; aqui eles são, portanto, ao mesmo tempo em si e para si.

Observação: As grandezas opostas da aritmética

Temos de referir aqui o conceito do positivo e do negativo tal como surge na aritmética. Ele é nela pressuposto como conhecido; mas, porque não é apreendido em sua diferença determinada, ele não escapa de dificuldades insolúveis e de complicações. Anteriormente foram dadas as duas determinações reais do positivo e do negativo - afora o conceito simples de sua oposição - a saber, que na primeira vez apenas se coloca à base uma existência imediata, diversa, cuja reflexão em si simples é distinta de seu ser posto, da oposição mesma. Essa vale, por conseguinte, apenas como não existente em si e para si e cabendo certamente ao diverso, de modo que cada um é em geral um oposto, mas, também indiferente diante disso, subsiste para si e tanto faz qual dos dois diversos opostos é considerado como positivo ou como negativo. - Na outra vez, porém, o positivo é o em si mesmo positivo e o negativo é o em si mesmo negativo, de modo que o diverso não é indiferente diante disso, mas é essa sua determinação em si e para si. - Essas duas formas do positivo e do negativo surgem logo nas primeiras determinações nas quais são empregadas na aritmética.

O + a e o - a são primeiramente grandezas opostas em geral; a é a unidade existente em si que está à base de ambos, o indiferente diante da oposição mesma, que aqui serve como base morta, sem conceito ulterior. O - a é certamente designado como o negativo, o + a como o positivo, mas um é do mesmo modo um oposto quanto o outro.

Além disso, a não é apenas a unidade simples que reside à base, mas como + a e - a ela é a reflexão desses opostos em si; dois a diversos estão dados e é indiferente qual de ambos queremos designar como positivo ou negativo; ambos possuem um subsistir particular e são positivos.

Segundo aquele primeiro lado, $+y - y = 0$; ou em $-8 + 3$ os 3 positivos são negativos no 8. Os opostos se superam em sua ligação. Uma hora de caminho para o leste e igualmente de volta para o oeste supera o primeiro caminho feito; quanto mais dívidas tanto menos patrimônio e quanto mais patrimônio houver disponível tanto mais se supera as dívidas. O caminho de uma hora para o leste não é ao mesmo tempo o caminho positivo em si, nem o caminho para o oeste é o caminho negativo; e sim essas direções são indiferentes diante dessa determinidade da oposição; apenas uma terceira consideração, que recai fora delas, torna uma positiva e a outra negativa. Assim, também as dívidas não são em si e para si o negativo; elas apenas o são na relação com o devedor; para o credor elas são seu patrimônio positivo; elas são uma soma de dinheiro ou o que quer que seja de certo valor, o qual, segundo as perspectivas que recaem fora dele, é dívida ou patrimônio.

Os opostos certamente se superam em sua relação, de modo que o resultado é igual a zero; mas neles também está dada sua relação idêntica, que é indiferente diante da oposição mesma; assim eles constituem um único. Assim como anteriormente foi lembrado da soma de dinheiro, que é apenas uma única soma, ou o a que é apenas um único a no + a e no - a; também o caminho é apenas um único trecho de caminho, não dois caminhos, dos quais um caminho iria para o leste e o outro para o oeste. Assim também uma ordenada y é a mesma se tomada deste ou daquele lado do eixo; nessa medida $+y - y = 0$; ela é apenas a única ordenada, é apenas uma única determinação e lei da mesma.

Além disso, porém, os opostos não são apenas um único indiferente, mas também dois indiferentes. Eles são, a saber, como opostos também em si refletidos e subsistem assim como diversos.

Assim no $-8 + 3$ estão em geral dadas onze unidades; $+y, -y$ são ordenadas no lado oposto do eixo, onde cada uma é uma existência indiferente diante desse limite e diante de sua oposição; assim, $+y -$

y = 2 y. - Também o caminho feito para o leste e para o oeste é a soma de um esforço duplo ou a soma de dois períodos de tempo. Igualmente na economia política uma quantia de dinheiro ou de valor não é apenas essa quantia como meio de subsistência, mas ela é duplicada; ela é meio de subsistência tanto para o devedor quanto para o credor. O patrimônio do Estado não se calcula meramente como soma de dinheiro vivo e de outro valor de imóveis ou móveis que está disponível no Estado, muito menos, porém, como soma que restasse depois de descontado o patrimônio passivo do ativo, e sim o capital, mesmo que sua determinação ativa ou passiva se reduzisse também a zero, permanece primeiramente o capital positivo como $+a - a = a$; em segundo lugar, porém, na medida em que é de variadas maneiras passivo, emprestado e novamente emprestado, ele é, desse modo, um meio muito variado.

Mas não apenas as grandezas opostas são de um lado em geral meramente opostas e de outro lado reais ou indiferentes. Pois, embora o quantum mesmo é o ser limitado indiferente, surge nele, todavia, também o em si positivo e o em si negativo. O a , por exemplo, na medida em que não tem nenhum signo, vale pelo fato de que tem de ser tomado como positivo, caso deva ser designado. Caso devesse apenas em geral ser um oposto, então poderia do mesmo modo ser tomado como $-a$. Mas, o signo positivo é lhe dado imediatamente, porque o positivo tem por si o significado peculiar do imediato, como sendo consigo idêntico, contra a oposição.

Além disso, ao serem adicionadas ou subtraídas, as grandezas positivas e negativas valem como tais, são por si positivas e negativas e não se tornam isso meramente por meio da relação da adição ou da subtração, segundo esse modo exterior. Em $8 - (-3)$ o primeiro menos significa oposto contra 8, o segundo menos, porém, (-3) vale como oposto em si, fora dessa relação.

Mais precisamente isso surge na multiplicação e na divisão; aqui o positivo tem de ser tomado essencialmente como o não oposto; o negativo, ao contrário, como o oposto e não ambas as determinações, do mesmo modo, apenas como opostos em geral. Uma vez que os manuais, junto às provas, no modo como se comportam os sinais nessas duas espécies de cálculo, ficam em geral presos ao conceito das grandezas opostas, essas provas são incompletas e se enredam em contradições. - Mais e menos, porém, adquirem na multiplicação e na divisão o significado mais determinado do positivo e do negativo em si, porque a relação dos fatores, de serem um diante do outro unidade e número, não é uma mera relação do aumentar ou do diminuir, tal como no adicionar e no subtrair, mas é uma relação qualitativa, donde também o mais e o menos adquirem o significado qualitativo do positivo e do negativo. - Sem essa determinação e meramente a partir do conceito das grandezas opostas pode facilmente ser extraída a consequência enviesada de que, quando $-a \times +a = -a^2$, inversamente $+a \times -a = +a^2$. Uma vez que um dos fatores significa o número e o outro a unidade, e certamente o primeiro, como é usual, significa o anteposto, assim ambas as expressões $-a \times +a$ e $+a \times -a$ se distinguem pelo fato de que no primeiro $+a$ é a unidade e $-a$ é o número e no outro caso é o inverso. Costuma-se dizer no primeiro caso que quando devo tomar $+a$ vezes $-a$ não tomo apenas $+a$ vezes meramente a , mas ao mesmo tempo no modo oposto, $+a$ vezes $-a$; portanto, uma vez que é mais, tenho de tomá-la de modo negativo e o produto é $-a^2$. Mas, se no segundo caso tem de ser tomado $-a$ vezes $+a$, então $-a$ não deve ser tomado $-a$ vezes, mas na determinação oposta, a saber, vezes $+a$. Segundo o raciocínio do primeiro caso, segue-se, portanto, que o produto deve ser $+a^2$ - O mesmo ocorre na divisão.

Essa consequência é necessária, na medida em que mais e menos são apenas tomados como grandezas opostas em geral; no primeiro caso, ao menos é atribuído a força de modificar o mais; mas no outro caso o mais deveria ter a mesma força sobre o menos, independentemente de ser uma determinação oposta de grandeza tal como esse. De fato, o mais não tem essa força, pois tem de ser tomado aqui segundo sua determinação qualitativa diante do menos, uma vez que os fatores têm uma relação qualitativa entre si. Nessa medida o negativo é aqui, portanto, o oposto como tal em si, mas o positivo é o indeterminado, o indiferente em geral; ele certamente também é o negativo, mas do outro, não nele mesmo. - Uma determinação como negação surge, portanto, unicamente por meio do negativo, não por meio do positivo. Assim também - $a \times -a = -a^2$, porque o a negativo não deve ser tomado apenas no modo oposto (assim teria de ser tomado como multiplicado por $-a$), e sim porque deve ser tomado negativamente. A negação da negação, porém, é o positivo.

C. A contradição

1. A diferença em geral contém seus dois lados como momentos; na diversidade eles se separam indiferentes; na oposição como tal eles são lados da diferença, um determinado pelo outro, e assim são apenas momentos; mas são da mesma maneira determinados neles mesmos, indiferentes um diante do outro e se excluindo reciprocamente: as determinações de reflexão autônomas.

Uma é o positivo, a outra o negativo, mas aquela como o positivo nele mesmo, essa como o negativo nele mesmo. Cada momento tem a autonomia indiferente para si pelo fato de que tem nele mesmo a relação com seu outro momento; assim ele é toda a oposição em si mesma fechada. - Como esse todo, cada um é mediado consigo por meio de seu outro e contém o mesmo. Mas, além disso, é mediado consigo por meio do não ser de seu outro; assim é unidade para si existente e exclui o outro de si.

Uma vez que a determinação autônoma de reflexão, na mesma perspectiva em que contém a outra e, desse modo, é autônoma, exclui a outra, assim, em sua autonomia, ela exclui de si sua própria autonomia; pois essa consiste em conter em si sua outra determinação e, desse modo, não ser unicamente relação com um exterior, - mas da mesma maneira imediatamente no fato de ser ela mesma e excluir de si sua determinação negativa. Assim ela é a contradição.

A diferença em geral já é a contradição em si; pois ela é a unidade desses que apenas são na medida em que não são únicos - e a separação de tais que apenas são como separados na mesma relação. O positivo e o negativo, porém, são a contradição posta, porque como unidades negativas mesmas são o pôr de si e, assim, cada um é a superação de si e o pôr de seu oposto. - Eles constituem a reflexão determinante como excludentes; porque o excluir é um único distinguir e cada um dos distinguidos como o que exclui é ele mesmo o excluir inteiro, assim cada um se exclui nele mesmo.

Se considerarmos por si mesmas ambas as determinações de reflexão autônomas, temos que o positivo é o ser posto como refletido na igualdade consigo e o ser posto, que não é relação com outro, é, portanto, o subsistir, na medida em que o ser posto é superado e excluído. Com isso, porém, o positivo se constitui na relação de um não ser - em um ser posto. - Assim, ele é a contradição, pelo fato de que, como o pôr da identidade consigo, ele se torna a si mesmo, por meio do excluir do negativo, o negativo de um, portanto, torna-se o outro que exclui de si. Esse, como excluído, é posto

livremente em relação ao que exclui; com isso, é posto como refletido em si e como o que exclui ele mesmo. Assim, a reflexão excludente é o pôr do positivo como excluindo o outro, de modo que esse pôr imediatamente é o pôr de seu outro, é o que o exclui.

Essa é a contradição absoluta do positivo, porém ela é imediatamente a contradição absoluta do negativo; o pôr de ambos é uma única reflexão. - O negativo, considerado por si mesmo diante do positivo, é o ser posto como refletido na desigualdade consigo, o negativo como negativo. Mas o negativo é ele mesmo o desigual, o não ser de outro; assim, a reflexão em sua desigualdade é muito mais sua relação sobre si mesma. - A negação em geral é o negativo como qualidade ou determinidade imediata; mas quando o negativo é como negativo, então ele é relacionado ao negativo de si mesmo, ao seu outro. Se esse negativo é tomado apenas como idêntico com o primeiro negativo, então ele é, assim como também o primeiro, apenas imediato; eles não são assim tomados como outros um diante do outro e, assim, não como o negativo; o negativo não é em geral um imediato. - Mas, uma vez que, além disso, cada um é igualmente o mesmo que o outro, assim essa relação dos desiguais é igualmente sua relação idêntica.

Essa é, portanto, a mesma contradição que a do positivo, a saber, é ser posto ou negação, como relação sobre si. Mas, o positivo é apenas em si essa contradição; o negativo, ao contrário, é a contradição posta; pois em sua reflexão em si, de ser o em si e para si negativo ou como o negativo idêntico consigo, ele tem a determinação de ser o não idêntico, a exclusão da identidade. Ele é isso: ser idêntico consigo diante da identidade e, assim, excluir-se a si mesmo de si por meio de sua reflexão excludente.

O negativo é, portanto, toda a oposição repousando sobre si como oposição, a diferença absoluta que não se relaciona com outro; como oposição ela exclui de si a identidade - mas, assim, a si mesma; pois, como relação sobre si, ela se determina como identidade mesma, a qual ela exclui.

2. A contradição se dissolve.

Na reflexão que se exclui a si mesma, a qual foi considerada, o positivo e o negativo em sua autonomia se superam cada um a si mesmos; cada um é pura e simplesmente a passagem ou antes o traduzir-se de si em seu oposto. Esse desaparecer infatigável dos opostos neles mesmos é a próxima unidade que surge por meio da contradição; a unidade é o zero.

Mas, a contradição não contém apenas o negativo, e sim também o positivo; ou a reflexão que se exclui a si mesma é ao mesmo tempo a reflexão que põe; o resultado da contradição não é apenas zero. - O positivo e o negativo constituem o ser posto da autonomia; a negação de si por meio deles mesmos supera o ser posto da autonomia. É isso que na verdade sucumbe na contradição.

A reflexão em si, por meio da qual os lados da oposição se constituem a si em relações autônomas sobre si, é de início sua autonomia como momentos distintos; eles são, assim, apenas em si essa autonomia, pois eles ainda são opostos, e seu ser posto é constituído pelo fato de que eles o são em si. Mas, sua reflexão excludente supera esse ser posto, os torna autônomos existentes para si, os torna não apenas em si autônomos, e sim por meio de sua relação negativa com o seu outro; sua autonomia

é também desse modo posta. Mas, além disso, por meio desse seu pôr eles se tornam um ser posto. Eles sucumbem, na medida em que se determinam como o idêntico consigo, mas que nisso é antes como o negativo, como um idêntico consigo, a relação com um outro.

Entretanto, essa reflexão excludente, considerada mais atentamente, não é apenas essa determinação formal. Ela é autonomia existente em si e é a superação desse ser posto e, por meio desse superar, é primeiramente existente para si e, de fato, unidade autônoma. Por meio da superação do ser outro ou do ser posto certamente está dado de novo o ser posto, o negativo de outro. Mas, de fato, essa negação não é novamente apenas uma relação primeira imediata com outro, não é ser posto como imediatidade superada, mas como ser posto superado. A reflexão excludente da autonomia, na medida em que é excludente, torna-se ser posto, mas é igualmente superação de seu ser posto. Ela é relação sobre si superante; nisso ela supera primeiramente o negativo e, em segundo lugar, ela se põe como negativo e este primeiramente é o negativo que ela supera; na superação do negativo ela o põe e supera ao mesmo tempo. A determinação excludente mesma é, desse modo, para si o outro, de quem ela é negação; a superação desse ser posto não é, por conseguinte, de novo ser posto como o negativo de um outro, mas é a união consigo mesmo, que é unidade positiva consigo. A autonomia é, assim, unidade que retoma em si por meio de sua própria negação, na medida em que retoma em si por meio da negação de seu ser posto. Ela é a unidade da essência, de ser idêntica consigo por meio da negação não de outro, mas de si mesma.

3. Segundo esse lado positivo de que a autonomia na oposição como reflexão excludente se torna a si ser posto e igualmente supera o fato de ser ser posto, a oposição não apenas sucumbiu, mas retornou em seu fundamento. - A reflexão excludente da oposição autônoma a torna seu negativo, algo apenas posto; desse modo, ela rebaixa suas determinações inicialmente autônomas, o positivo e o negativo, para serem apenas determinações; e uma vez que assim o ser posto é feito ser posto, ele em geral retomou em sua unidade consigo; ele é a essência simples, mas a essência como fundamento. Por meio da superação das determinações que se contradizem em si mesmas da essência, esta é reconstituída, contudo com a determinação de ser unidade de reflexão excludente - unidade simples que se determina a si mesma como um negativo, mas nesse ser posto é imediatamente igual a si e se uniu a si.

De início, portanto, a oposição autônoma retorna por meio de sua contradição ao fundamento; aquela é o primeiro, o imediato, por onde se começa, e a oposição superada ou o ser posto superado é ele mesmo um ser posto. Assim, a essência como fundamento é um ser posto, algo que foi. Mas, inversamente, apenas isso se pôs: a oposição ou o ser posto é algo superado, é apenas como ser posto. A essência, portanto, é como fundamento assim reflexão excludente, o fato de que se torna a si mesma ser posto, o fato de que a oposição, onde se iniciou anteriormente e que foi o imediato, é a autonomia apenas posta, determinada da essência e que a oposição é apenas o que se supera a si nela mesma, mas a essência é a essência em si mesma refletida em sua determinidade. A essência se exclui de si mesma como fundamento, ela se põe; seu ser posto - que é o excluído - é apenas como ser posto, como identidade do negativo consigo mesmo. Esse autônomo é o negativo, posto como negativo; algo que se contradiz a si mesmo, que permanece imediatamente na essência como seu fundamento.

A contradição dissolvida é, portanto, o fundamento, a essência como unidade do positivo e do

negativo. A determinação cresceu na oposição até a autonomia; o fundamento, porém, é essa autonomia consumada; o negativo é nele essência autônoma, mas como o negativo; assim, ele é igualmente o positivo como o idêntico consigo nessa negatividade. A oposição e sua contradição é, por conseguinte, tanto superada quanto conservada no fundamento. O fundamento é a essência como a identidade positiva consigo; mas a identidade que ao mesmo tempo se relaciona consigo como a negatividade, se determina, portanto, e se torna o ser posto excluído; esse ser posto, porém, é toda a essência autônoma, e a essência é fundamento, como sendo nessa sua negação idêntica consigo mesma e positiva. A oposição autônoma que se contradiz já era, portanto, ela mesma o fundamento; apenas se acrescentou a determinação da unidade consigo mesma, a qual surgiu desse modo, o fato de que os opostos autônomos se superam e se tornam o outro de si e, assim, sucumbem, mas nisso ao mesmo tempo apenas se unem consigo mesmo, portanto, em seu declínio, isto é, em seu ser posto ou na negação são antes primeiramente a essência em si refletida, consigo mesma idêntica.

Observação 1: Unidade do positivo e do negativo

O positivo e o negativo são o mesmo. Essa expressão pertence à reflexão exterior, uma vez que ela estabelece uma comparação com essas duas determinações. Mas não é uma comparação exterior que tem de ser estabelecida entre os mesmos, muito menos entre outras categorias, e sim eles têm de ser considerados neles mesmos, isto é, tem de ser considerado o que é sua reflexão própria. Nessa, porém, se mostrou que cada um é essencialmente o aparecer de si no outro e que é mesmo o pôr de si como o outro.

O representar, na medida em que não considera o positivo e o negativo tal como são em si e para si, pode sem dúvida remeter-se ao comparar, a fim de atentar ao que não é sustentável nesses distintos, que são tomados por ele como firmemente opostos um ao outro. Uma pequena experiência no pensamento reflexionante já irá perceber que, quando algo foi determinado como positivo, ao se avançar a partir dessa base, imediatamente ele se converte, sem que se perceba, em um negativo e, inversamente, o determinado negativo se converte em um positivo, sendo que o pensamento reflexionante se confunde nessas determinações e se torna a si mesmo contraditório. O desconhecimento da natureza do mesmo forma a opinião de que essa confusão é algo ilegítimo, que não deveria ocorrer e então se a atribui a uma falha subjetiva. De fato, essa passagem permanece também uma mera confusão se não há a consciência sobre a necessidade da transformação. - Mas é uma consideração simples, também para a reflexão exterior, que, primeiramente, o positivo não é um idêntico imediato, mas é em parte um oposto contra o negativo e o fato de que apenas nessa relação possui significado, portanto, o negativo mesmo reside em seu conceito, em parte, porém, o fato de que nele mesmo é a negação que se relaciona consigo mesma do mero ser posto ou do negativo, portanto, é ele mesmo a negação absoluta em si. - Igualmente o negativo, que se contrapõe ao positivo, tem apenas sentido nessa relação com esse seu outro; ele o contém, portanto, em seu conceito. Mas, o negativo, mesmo sem relação com o positivo, tem também um subsistir próprio; ele é idêntico consigo; assim, porém, é ele mesmo o que deveria ser o positivo.

Especialmente a oposição do positivo e do negativo é tomada no sentido de que aquele (embora segundo seu nome designe o estar colocado, o ser posto) deve ser algo objetivo, mas esse algo subjetivo, que apenas pertence a uma reflexão exterior, que não interessa em nada o objetivo em si e

para si existente e de modo algum está dado para o mesmo. De fato, se o negativo não exprime senão a abstração de um arbítrio subjetivo ou uma determinação de uma comparação exterior, então ele de fato não está dado para o positivo objetivo, isto é, esse não é nele mesmo relacionado a tal abstração vazia; mas, então, a determinação que é um positivo é lhe igualmente apenas exterior. - Assim, para indicar um exemplo da oposição fixa dessas determinações de reflexão, a luz vale em geral para o que é apenas positivo, a escuridão, porém, para o que é apenas negativo. Mas, a luz, em sua expansão infinita e na força de sua eficiência vital e geradora, tem essencialmente a natureza da negatividade absoluta. A escuridão, ao contrário, como não é múltipla ou como é o seio da gestação que não se distingue em si mesmo, é o idêntico simples consigo, o positivo. Ela é tomada como o apenas negativo no sentido de que, como mera ausência da luz, ela não estaria minimamente dada para a mesma - de modo que essa, ao se relacionar com ela, não deveria se relacionar com outro, mas puramente consigo mesma, portanto, essa apenas deveria desaparecer diante dela. É notório, porém, que a luz se torna cinzenta por meio da escuridão; e, afora essa mera mudança quantitativa, ela também sofre a mudança qualitativa, ao ser determinada para a cor por meio da relação com a escuridão. - Assim, por exemplo, também não há virtude sem luta; ela é antes a suprema e consumada luta; assim ela não é apenas o positivo, e sim negatividade absoluta; ela também não é apenas virtude em comparação com o vício, mas é nela mesma oposição e luta. Ou o vício não é apenas a falta de virtude - também a inocência é essa falta - e não é apenas para uma reflexão exterior distinto da virtude, mas é em si mesmo oposto a ela, ele é mau. O mal subsiste no repousar sobre si contra o bem; ele é a negatividade positiva. Mas, a inocência, como falta tanto do bem quanto do mal, é indiferente diante de ambas as determinações, não é nem positiva nem negativa. Ao mesmo tempo, porém, essa falta também tem de ser tomada como determinidade e, de um lado, essa determinidade tem de ser considerada como a natureza positiva de algo, ao se relacionar, por outro lado, com um oposto; e todas as naturezas saem de sua inocência, de sua identidade indiferente consigo, se relacionam por meio de si mesmas com seu outro e, desse modo, sucumbem ou, em sentido positivo, retornam ao seu fundamento. - Também a verdade é o positivo como o saber que concorda com o objeto, mas ela é apenas essa igualdade consigo na medida em que o saber se comportou negativamente diante do outro, penetrou o objeto e superou a negação que ele é. O erro é um positivo, como uma opinião do ente que não é em si e para si, que se sabe e se afirma. A ignorância, porém, é ou o indiferente contra a verdade e o erro e, assim, não é nem determinado como positivo nem como negativo, e a determinação do mesmo como uma falta pertence à reflexão exterior, ou, porém, como objetivo, como determinação própria de uma natureza, ele é o impulso que está voltado contra si, é um negativo que contém em si uma direção positiva. - É um dos mais importantes conhecimentos reconhecer e apreender essa natureza das determinações de reflexão, que sua verdade subsiste apenas em sua relação recíproca e também no fato de que cada uma em seu conceito mesmo contém a outra; sem esse conhecimento não se pode propriamente dar nenhum passo na filosofia.

Observação 2: O enunciado do terceiro excluído

A determinação da oposição foi igualmente tornada um enunciado, o assim chamado enunciado do terceiro excluído.

Algo é ou A ou não A; não há um terceiro.

Esse enunciado contém, primeiramente, o fato de que tudo é um oposto, é algo determinado ou negativamente ou positivamente. - Um enunciado importante, que possui sua necessidade no fato de que a identidade passa para a diversidade e essa para a oposição. Entretanto, ele não costuma ser compreendido nesse sentido, mas costumeiramente ele deve significar que, dentre todos os predicados, cabe a uma coisa ou esse predicado mesmo ou seu não ser. O oposto significa aqui meramente falta, ou antes, a indeterminidade; e o enunciado é tão insignificante que não vale a pena emití-lo. Se são tomadas as determinações doce, verde, quadrado - e devem ser tomados todos os predicados - e então é dito do espírito que ele é ou doce ou não doce, ou verde ou não verde etc. isso é uma trivialidade que não leva a nada. A determinidade, o predicado, é relacionado a algo; o algo é determinado, diz o enunciado; e então ele deve conter essencialmente o fato de que a determinidade se determine mais precisamente em determinidade em si, se torne oposição. Ao invés disso, porém, ele passa, naquele sentido trivial, da determinidade apenas para seu não ser em geral, de volta para a indeterminidade.

O enunciado do terceiro excluído distingue-se, mais adiante, do enunciado acima considerado da identidade ou da contradição, que significa o seguinte: não existe algo que não é ao mesmo tempo A e não A. Ele contém o fato de que não existe algo que não é A nem não A, de que não há um terceiro que é indiferente diante da oposição. De fato, porém, nesse enunciado mesmo existe o terceiro, que é indiferente diante da oposição, a saber, A mesmo está nele dado. Esse A não é + A nem - A e igualmente também é + A como - A. - O algo, que não deve ser nem + A ou não A, é, assim, relacionado tanto ao + A quanto ao não A; e, novamente, uma vez que é relacionado a A não deveria ser relacionado a não A, bem como não a A, uma vez que é relacionado ao não A. O algo mesmo é, portanto, o terceiro que deveria ser excluído. Uma vez que as determinações opostas são da mesma maneira postas no algo quanto superadas nesse pôr, assim, o terceiro, que aqui tem a figura de um algo morto, tomado mais profundamente, é a unidade da reflexão, na qual a oposição retorna como ao fundamento.

Observação 3: O enunciado da contradição

Se as primeiras determinações de reflexão, a identidade, a diversidade e a oposição, foram afirmadas em um enunciado, então deveria ainda mais ser apreendido e dito em um enunciado aquela determinação na qual elas ultrapassam como em sua verdade, a saber, a contradição: "Todas as coisas são em si mesmas contraditórias" e, certamente, no sentido de que esse enunciado, diante dos demais, exprime antes a verdade e a essência das coisas. - A contradição que surge na oposição é apenas o nada desenvolvido, que está contido na identidade e que surgiu na expressão de que o enunciado da identidade não diz nada. Essa negação, mais adiante, se determina em diversidade e em oposição, a qual é então a contradição posta.

No entanto, trata-se de um dos preconceitos fundamentais da lógica tradicional e do representar comum considerar que a contradição não seria uma determinação tão essencial e imanente quanto a identidade; aliás, se fosse o caso de estabelecer uma hierarquia e ambas as determinações tivessem de ser apreendidas separadamente, então a contradição teria de ser tomada como a mais profunda e a mais essencial. Pois a identidade diante dela é apenas a determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem

em si mesmo uma contradição ele se move, possui impulso e atividade.

A contradição é comumente afastada logo de início das coisas, do ente e do verdadeiro em geral; afirma-se que não deve haver nada contraditório. Por outro lado, ela é empurrada para a reflexão subjetiva, que primeiramente a poria por meio de sua relação e comparação. Mas também nessa reflexão ela não estaria propriamente dada, pois o contraditório não poderia ser representado nem pensado. Ela vale em geral, seja no que é efetivo seja na reflexão pensante, por uma casualidade, por assim dizer, por uma anormalidade e um paroxismo doentio passageiro.

Se a afirmação de que não existe a contradição é correta, de que ela não é algo dado, então não necessitamos nos preocupar com tal prevenção; uma determinação absoluta da essência tem de se encontrar em toda a experiência, em todo o real bem como em cada conceito. Anteriormente já foi lembrado algo idêntico junto ao infinito, o qual é a contradição tal como se mostra na esfera do ser. Mas, mesmo a experiência comum exprime que existe pelo menos uma quantidade de coisas contraditórias, empreendimentos contraditórios, etc., cuja contradição não está meramente dada em uma reflexão exterior, mas nelas mesmas. Além disso, porém, a contradição não tem de ser tomada meramente como uma anormalidade, que apenas apareceria aqui e ali, mas ela é o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo movimento de si, que não consiste em nada mais senão na exposição do mesmo. O próprio movimento exterior sensível é sua existência imediata. Algo apenas se move não pelo fato de estar aqui nesse agora e ali num outro agora, e sim na medida em que está e não está aqui em um e mesmo agora, na medida em que nesse aqui ao mesmo tempo está e não está. Temos de conceder aos antigos dialéticos as contradições que eles apontam no movimento, mas disso não decorre que então o movimento não é, e sim antes que o movimento é a própria contradição existente.

Igualmente o autêntico movimento de si interior, o impulso em geral (apetição ou *nisus* da *mônada*, a enteléquia da essência absoluta simples) não é nada mais do que o fato de que algo é em si mesmo e a deficiência, o negativo de si mesmo, em uma e mesma perspectiva. A identidade abstrata consigo ainda não é nenhuma vitalidade, mas pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade, por isso ele sai fora de si e se põe em mudança. Algo é vivo, portanto, apenas na medida em que contém em si a contradição e é, na verdade, essa força de apreender e suportar em si a contradição. Mas, se um existente em sua determinação positiva não é capaz de ao mesmo tempo abranger sua determinação negativa e apreender uma na outra, não é capaz de ter a contradição nele mesmo, então ele não é a unidade viva mesma, não é o fundamento, e sim sucumbe na contradição. - O pensamento especulativo consiste apenas no fato de que o pensamento apreende a contradição e nela a si mesmo, mas não que se deixa dominar por ela, tal como ocorre ao representar, e deixa que suas determinações se dissolvam por ela em outras determinações ou em nada.

Se no movimento, no impulso e em algo semelhante a contradição está oculta para o representar na simplicidade dessas determinações, então, ao contrário, apresenta-se imediatamente a contradição nas determinações de relações. Os exemplos mais triviais - no alto e embaixo, à esquerda e à direita, pai e filho e assim por diante ao infinito - contêm todos a oposição em um único. No alto é o que não é embaixo; no alto é determinadamente apenas isso, o não estar em baixo, e é apenas na medida em que há um embaixo, e inversamente; em cada uma das determinações reside seu oposto. O pai é o outro do filho e o filho é o outro do pai e cada um é apenas como esse outro do outro; e ao mesmo

tempo esta única determinação é apenas na relação com a outra; seu ser é um único subsistir. O pai também é algo para si fora da relação com o filho; mas assim ele não é pai, porém um homem em geral; assim como em cima e embaixo, à direita e à esquerda também são em si refletidos, são algo fora da relação, mas apenas lugares em geral. - Os opostos contém nessa medida a contradição, na medida em que na mesma perspectiva se relacionam negativamente um com o outro ou se superam reciprocamente e são indiferentes um diante do outro. A representação, na medida em que passa para o momento da indiferença das determinações, esquece nisso sua unidade negativa e a conserva, assim, apenas como diverso em geral, em cuja determinação à direita não é mais à direita e à esquerda não é mais à esquerda, etc. Mas, na medida em que de fato tem diante de si o à direita e o à esquerda, então ela tem essas determinações diante de si como se negando, uma na outra, e nessa unidade ao mesmo tempo não se negando, mas cada uma existindo indiferente para si.

Por conseguinte, o representar tem por todos os lados a contradição por seu conteúdo, mas não chega à consciência da mesma; ele permanece reflexão exterior, que passa da igualdade para a desigualdade ou da relação negativa para o ser refletido dos distintos em si. Ele mantém externamente essas duas determinações uma diante da outra e tem em vista apenas elas, mas não a passagem, a qual é o essencial e contém a contradição. - A reflexão rica de espírito, para mencioná-la aqui, consiste, ao contrário, na apreensão e na expressão da contradição. Se ela, na verdade, não exprime o conceito das coisas e suas relações e têm apenas determinações da representação por seu material e conteúdo, ela leva as mesmas a uma relação que contém sua contradição e deixa aparecer seu conceito passando por meio delas. - Mas, a razão pensante aguça, por assim dizer, a diferença embotada do diverso, a mera multiplicidade da representação em uma diferença essencial, em uma oposição. Os múltiplos são primeiramente impulsionados ao topo da contradição ativa e vivamente um diante do outro e alcançam nela a negatividade, que é a pulsação que habita o movimento de si e a vitalidade.

Já foi lembrado sobre a prova ontológica da existência de Deus que a determinação colocada à sua base é a quintessência de todas as realidades. Acerca dessa determinação costuma-se mostrar primeiramente que ela é possível, porque não contém nenhuma contradição, uma vez que a realidade é apenas tomada como realidade sem limites. Foi lembrado que, com isso, aquela quintessência se torna um ser simples indeterminado ou, caso as realidades sejam de fato tomadas como vários entes determinados, se torna a quintessência de todas as negações. Se a diferença da realidade é tomada mais precisamente, então ela se torna oposição desde a diversidade e, com isso, contradição, e a quintessência de todas as realidades em geral se torna contradição absoluta em si mesma. O horror comum que o pensamento representador, não especulativo - como a natureza diante do vácuo - tem diante da contradição, rejeita essa consequência; pois ele permanece estacionado na consideração unilateral da dissolução da contradição no nada e não reconhece o lado positivo da mesma, segundo o qual a contradição se torna atividade absoluta e fundamento absoluto.

A partir da consideração da natureza da contradição resultou em geral que, por si mesmo, ainda não é, por assim dizer, nenhum prejuízo, deficiência ou falha se em uma questão pode ser mostrada uma contradição. Antes cada determinação, cada concreto, cada conceito é essencialmente uma unidade de momentos distintos e distinguíveis, que por meio da diferença determinada, essencial passam para momentos contraditórios. Esse elemento contraditório se dissolve sem dúvida em nada, retoma à sua unidade negativa. A coisa, o sujeito, o conceito é então justamente essa unidade negativa mesma; é

algo em si mesmo contraditório, mas da mesma maneira a contradição dissolvida; é o fundamento, que contém e carrega suas determinações. A coisa, o sujeito ou o conceito, enquanto refletido em si em sua esfera, é sua contradição dissolvida, mas toda a sua esfera é também novamente uma esfera determinada, diversa; assim, ela é uma esfera finita e isso significa uma esfera contraditória. Ela não é ela mesma a dissolução dessa contradição mais elevada, mas tem uma esfera mais elevada por sua unidade negativa, por seu fundamento. As coisas finitas em sua multiplicidade indiferente são, por conseguinte, em geral isso: contraditórias em si mesmas, em si quebradas e retornam ao seu fundamento. - Como ainda será considerado mais adiante, o verdadeiro silogismo desde algo finito e casual, para uma essência absolutamente necessária não reside no fato de que desde algo finito e casual como sendo o ser que reside e que permanece residindo no fundamento, mas que desde o que também reside imediatamente na casualidade, desde um ser que apenas está em queda, que se contradiz em si mesmo, é concluído para algo absolutamente necessário ou que é antes mostrado que o ser casual retorna em si mesmo ao seu fundamento, onde ele se supera - além disso, que por meio desse retornar apenas põe o fundamento de modo que se torna antes a si mesmo algo posto. No julgar normal o ser do finito aparece como fundamento do absoluto; porque é finito é o absoluto. Mas, a verdade justamente é porque o finito é a oposição em si mesma contraditória, porque o finito não é, o absoluto é. Naquele sentido, o enunciado do silogismo soa assim: "O ser do finito é o ser do absoluto"; mas nesse sentido soa assim: "O não ser do finito é o ser do absoluto".

Segunda parte A lógica subjetiva ou a doutrina do conceito

Sobre o conceito em geral

Assim como não se pode estabelecer de modo imediato o conceito de qualquer outro objeto, tampouco é possível indicar de modo imediato o que é a natureza do conceito. Pode parecer que, para indicar o conceito de um objeto, pressupõe-se o que é o lógico e que isso, por sua vez, não poderia ter como pressuposto nenhuma outra coisa nem poderia ser algo deduzido, tal como na geometria os enunciados lógicos, assim como aparecem aplicados à grandeza e são empregados nessa ciência, são antecipados na forma de axiomas, de determinações do conhecimento não deduzidas e não dedutíveis. Se o conceito não tem de ser visto apenas como uma pressuposição subjetiva, mas como base absoluta, então ele não pode sê-lo a não ser que ele tenha se constituído a si mesmo em base. O imediato abstrato é certamente algo primeiro; mas, como esse abstrato, é algo novamente mediado, do qual, portanto, caso deva ser apreendido em sua verdade, tem de ser primeiramente procurada a sua base. Essa base tem de ser, na verdade, algo imediato, mas de tal modo que se tenha tornado algo imediato a partir da superação da mediação.

Sob esse aspecto, o conceito tem de ser visto inicialmente e em geral como o terceiro em relação ao ser e à essência, em relação ao imediato e à reflexão. O ser e a essência são deste modo os momentos de seu devir; mas ele é a sua base e verdade, como a identidade na qual eles sucumbiram e estão contidos. Eles estão contidos nele porque ele é seu resultado, mas não mais como ser e como essência; essa determinação eles apenas têm na medida em que não retrocederam a essa sua unidade.

A lógica objetiva, que considera o ser e a essência, constitui, por conseguinte e propriamente a

exposição genética do conceito. Mais precisamente, a substância já é a essência real ou a essência, na medida em que essa está unida ao ser e penetrou na efetividade. O conceito tem, desse modo, a substância como a sua pressuposição imediata; ela é o em si do que ele é como manifestado. O movimento dialético da substância, passando pela causalidade e relação recíproca, é, por isso, a gênese imediata do conceito, por meio da qual seu devir é exposto. Mas, seu devir, como o devir em geral, tem o significado de que é a reflexão do que passou ao seu fundamento e de que aquilo que inicialmente parece ser outro, para o qual o primeiro passou, constitui a sua verdade. Assim, o conceito é a verdade da substância e, na medida em que a necessidade é o modo de relação determinado da substância, mostra-se a liberdade como a verdade da necessidade e como o modo de relação do conceito.

A determinação progressiva própria e necessária da substância é o pôr do que é em si e para si; o conceito, pois, é essa unidade absoluta do ser e da reflexão, de que o ser em si e para si primeiramente é pelo fato de que é igualmente reflexão ou ser posto e que o ser posto é o ser em si e para si. - Esse resultado abstrato se esclarece por meio da exposição de sua gênese concreta; ela contém a natureza do conceito; mas ela tem de anteceder seu tratamento. Por isso, os momentos principais dessa exposição (que foi tratada exaustivamente no segundo livro da lógica objetiva) tem de ser aqui apresentados de modo resumido:

A substância é o absoluto, o efetivo em si e para si existente - em si como identidade simples da possibilidade e da efetividade, essência absoluta que contém em si toda a efetividade e a possibilidade, - para si como potência absoluta ou pura e simplesmente negatividade que se relaciona consigo mesma. - O movimento da substancialidade, que é posta por meio desses momentos, consiste:

1. No fato de que a substância como potência absoluta ou negatividade que se relaciona consigo mesma se distingue em uma relação na qual aqueles momentos inicialmente simples são como substâncias e como pressuposições originárias. - A relação determinada das mesmas é a de uma substância passiva, da originalidade do ser em si simples que, sendo impotente para se pôr a si mesmo, é apenas ser posto originário - e de uma substância ativa da negatividade que se relaciona consigo mesma, que como tal se pôs como outro e se relaciona com esse outro. Esse outro é também a substância passiva que ela pressupõe para si como condição na originalidade de sua potência. - Esse pressupor tem de ser apreendido de tal modo que o movimento da substância mesma inicialmente se encontra sob a forma de um momento de seu conceito, do ser em si e que a determinidade de uma das substâncias que estão na relação também tem a determinidade dessa relação mesma.

2. O outro momento é o ser para si ou que a potência se põe como negatividade que se relaciona consigo mesma, com o que ela novamente supera o que pressupõe. - A substância ativa é a causa; ela faz efeito, isto é, ela é o pôr assim como antes era o pressupor, que a) a potência também é dada a aparência de potência, ao ser posto também é dada a aparência do ser posto. O que na pressuposição era o originário torna-se, na causalidade por meio da relação com o outro, aquilo que é em si; a causa produz um efeito e, na verdade, em outra substância; ela é a partir de agora potência na relação com outro, aparece nessa medida como causa, mas é ela mesma primeiramente causa por meio deste aparecer. - b) na substância passiva surge o efeito, por meio do qual ela aparece também como ser posto, mas é nele primeiramente substância passiva.

3. Entretanto, nisso está presente mais do que apenas esse fenômeno, a saber: a) a causa faz efeito sobre a substância passiva, ela modifica a determinação dela; mas esta é o ser posto, senão não há nada a ser nela modificado; mas, a outra determinação que ela alcança é a causalidade; a substância passiva torna-se, portanto, causa, potência e atividade. b) O efeito é nela posto pela causa; mas o que é posto pela causa é a própria causa idêntica consigo mesma no fazer efeito; ela é a que se põe no lugar da substância passiva. - Do mesmo modo, em referência à substância ativa é a) o fazer efeito a tradução da causa no efeito, em seu outro, o ser posto e b) no efeito mostra-se a causa como o que ela é; o efeito é idêntico à causa, não é outro; a causa mostra, portanto, no fazer efeito o ser posto como o que ela é essencialmente. - Segundo os dois lados, portanto, do relacionar idêntico bem como do relacionar negativo do outro com ela, cada um torna-se o oposto de si mesmo; esse oposto, porém, torna-se cada um, de modo que o outro, portanto também cada um, permanece idêntico consigo mesmo. - Ambos, porém, o relacionar idêntico e o relacionar negativo são um e o mesmo; a substância é apenas idêntica consigo mesma em seu oposto e isso constitui a identidade absoluta das substâncias postas como duas. A substância ativa, por meio do fazer efeito, isto é, na medida em que ela se põe como o oposto de si mesma, torna-se o que ao mesmo tempo é a superação de seu ser outro pressuposto, da substância passiva, manifestada como causa ou substancialidade originária. Inversamente, por meio do ato de fazer efeito, o ser posto se torna como ser posto, o negativo como

negativo, enfim, a substância passiva manifestada como negatividade que se relaciona consigo mesma e a causa, neste outro de si mesma, se une pura e simplesmente consigo mesma. Por meio deste pôr, portanto, a originalidade pressuposta ou existente em si torna-se para si; mas este ser em si e para si é apenas pelo fato de que este pôr é do mesmo modo um superar do que é pressuposto ou que a substância absoluta retomou a si mesma apenas a partir e no seu ser posto e, assim, é absoluta. Essa ação recíproca é, com isso, o fenômeno que novamente se supera; a revelação da aparência de causalidade, onde a causa é como causa, de modo que a aparência é aparência. Essa reflexão, infinita nela mesma, de que o ser em si e para si é primeiramente pelo fato de que é ser posto, é a consumação da substância. Mas essa consumação não é mais a substância mesma, porém algo mais elevado, o conceito, o sujeito. A passagem da relação de substancialidade ocorre por meio de sua necessidade própria e imanente e não é nada mais que a manifestação de si mesma, que o conceito é sua verdade e a liberdade é a verdade da necessidade.

Anteriormente, no segundo livro da lógica objetiva, já foi lembrado que a filosofia que se coloca no ponto de vista da substância e permanece ali estacionada é o sistema de Espinosa. Ao mesmo tempo foi demonstrada a deficiência desse sistema, tanto segundo a forma quanto segundo a matéria. Outra coisa, porém, é a refutação do mesmo. No que se refere à refutação de um sistema filosófico, já foi feita em outro lugar igualmente a observação geral de que é preciso banir a representação enviesada de que o sistema deve ser exposto como completamente falso e como se o verdadeiro sistema, ao contrário, apenas fosse contraposto ao falso. O verdadeiro ponto de vista do sistema espinosano e a questão de saber se ele é verdadeiro ou falso decorre por si mesmo do contexto no qual ele aqui surge. A relação de substancialidade gerou-se a si por meio da natureza da essência; essa relação, bem como sua exposição que se expandiu para um todo em um sistema, é, por conseguinte, um ponto de vista necessário no qual se coloca o absoluto. Tal ponto de vista não tem de ser visto então como uma opinião, um modo qualquer subjetivo de pensar e de representar, decorrente do gosto de um indivíduo, como uma confusão da especulação; antes é a especulação que, em seu caminho, se encontra com esse momento e nessa medida o sistema é perfeitamente verdadeiro. - Mas ele não é o ponto de vista supremo. Só por causa disso o sistema não pode ser visto como falso, como carecendo e sendo capaz de refutação; e sim apenas isso pode ser visto nele como falso, a saber, que ele é o ponto de vista supremo. O verdadeiro sistema não pode, por conseguinte, ter a relação com ele de ser-lhe apenas oposto; pois assim essa oposição seria ela mesma algo unilateral. Antes, como o mais elevado, ele tem de conter em si mesmo o subordinado.

Além disso, a refutação não deve vir de fora, isto é, não deve partir de suposições que residem fora daquele sistema, às quais ele não corresponde. É suficiente não reconhecer aquelas suposições; a deficiência é apenas uma deficiência para quem parte das carências e exigências fundamentadas nas suposições. Dessa forma, foi dito que aquele que não pressupõe para si de modo decisivo a liberdade e a autonomia do sujeito consciente de si, para esse não pode haver nenhuma refutação do espinosismo. Tal ponto de vista como o da relação de substancialidade tão elevado e em si mesmo tão rico não ignora de fato aquelas suposições, mas também as contém; um dos atributos da substância espinosana é o pensamento. Tal ponto de vista compreende antes as determinações sob as quais essas suposições o contestam, dissolvem e atraem para si, de modo que elas aparecem no mesmo, mas nas modificações a ele apropriadas. O nervo do refutar exterior repousa então sozinho em, por seu lado, fixar rígida e firmemente as formas opostas daquelas suposições, por exemplo, o subsistir próprio absoluto do indivíduo pensante, contra a forma do pensamento que, na substância

absoluta, é posta idêntica com a extensão. A verdadeira refutação tem de penetrar na força do oponente e se colocar no âmbito de abrangência de sua força; porém, atacá-lo de fora dele mesmo e conservar razão onde ele não está presente, isso não estimula a questão. A única refutação do espinosismo, por isso, pode apenas consistir no fato de que seu ponto de vista é primeiramente conhecido como essencial e necessário; mas que, em segundo lugar, esse ponto de vista é alçado a partir dele mesmo para um ponto de vista mais elevado. A relação de substancialidade, considerada inteiramente apenas em si e para si mesma, conduz ao seu oposto, ao conceito. A exposição da substância contida no último livro, que conduz para o conceito é, por isso, a única e verídica refutação do espinosismo. Ela é o descobrimento da substância e esse é a gênese do conceito cujos momentos principais foram anteriormente reunidos. - A unidade da substância é a sua relação de necessidade, mas assim ela é apenas necessidade interna; na medida em que ela se põe por meio do momento da negatividade absoluta, ela se torna manifestada ou identidade posta e, com isso, a liberdade que é a identidade do conceito. Essa totalidade resultante da ação recíproca é a unidade de ambas as substâncias da ação recíproca, mas de modo que elas pertencem a partir de agora à liberdade, na medida em que não mais têm sua identidade como algo cego, isto é, como interior, mas possuem essencialmente a determinação de ser como aparência ou como momentos de reflexão, por meio de que cada uma se uniu igualmente de modo imediato com o seu outro ou com o seu ser posto e cada uma contém em si mesma seu ser posto, ou seja, em seu outro é pura e simplesmente apenas posta como idêntica consigo.

No conceito, por conseguinte, abriu-se o reino da liberdade. Ele é o que é livre porque a identidade em si e para si existente, que constitui a necessidade da substância, está ao mesmo tempo superada ou é como ser posto e esse ser posto, como se relacionando consigo mesmo, é justamente aquela identidade. A obscuridade das substâncias, uma para com a outra que se encontram na relação causal, desapareceu, pois a originalidade de seu subsistir de si passou para o ser posto e, desse modo, tornou-se claridade transparente para si mesma; a questão originária é essa, na medida em que ela é apenas a causa de si mesma e essa é a substância libertada para o conceito.

A partir disso, resulta imediatamente para o conceito a seguinte determinação mais precisa. Porque o ser em si e para si é imediatamente como ser posto, o conceito é em sua relação simples consigo mesmo determinidade absoluta, a qual, porém, do mesmo modo como se relacionando apenas consigo mesma, é imediatamente identidade simples. Mas essa relação da determinidade consigo mesma, enquanto a confluência da determinidade consigo mesma, é igualmente a negação da determinidade e, como essa igualdade consigo mesmo, o conceito é o universal. Essa identidade, porém, tem desse modo a determinação da negatividade; ela é a negação ou a determinidade que se relaciona consigo; assim o conceito é o singular. Cada um deles é a totalidade, cada um contém a determinação do outro em si e, por isso, essas totalidades são igualmente pura e simplesmente apenas uma, assim como essa unidade é a dirimição de si mesma na aparência livre dessa duplicidade - de uma duplicidade que na diferença entre o singular e o universal aparece como oposição perfeita, mas que é de tal modo aparência que, na medida em que o um é apreendido e expressado, é apreendido e expressado imediatamente o outro.

O que há pouco foi apresentado tem de ser considerado como o conceito do conceito. Se o mesmo pode parecer se afastar daquilo que se compreende de outro modo por conceito, então poderia ser exigido que fosse demonstrado como o mesmo, que aqui resultou como o conceito, está contido em

outras representações e esclarecimentos. Por um lado, porém, a questão não pode consistir numa confirmação fundamentada por meio da autoridade da compreensão comum; na ciência do conceito seu conteúdo e determinação podem somente ser confirmados por meio da dedução imanente que contém sua gênese e que já reside atrás de nós. Por outro lado, certamente o conceito aqui deduzido tem de ser reconhecido em si no que de outro modo é apresentado como o conceito do conceito. Mas, não é tão fácil descobrir o que os outros disseram sobre a natureza do conceito. Pois na maior parte das vezes os outros não se ocupam com essa investigação e pressupõem que cada um já compreende tudo por si mesmo quando se fala do conceito. Recentemente pôde-se acreditar que se estava ainda mais dispensado de aplicar esforço junto ao conceito, já que, por um tempo, tornou-se moda falar todo mal possível da imaginação e da memória. E na filosofia recentemente, e em parte ainda agora, tornou-se costume acumular todo tipo de nomes pejorativos sobre o conceito, procurou-se torná-lo suspeito (ele que é o ponto supremo do pensamento) e, ao contrário, ver o inconceituável e o não conceituável como o ponto culminante, tanto científico como moral.

Eu me restringirei aqui a uma observação que pode servir para a apreensão dos conceitos aqui desenvolvidos e que pode facilitar a orientação neles. O conceito, na medida em que cresceu para uma existência que é ela mesma livre, não é nada mais senão o eu ou a consciência de si pura. Eu certamente tenho conceitos, isto é, conceitos determinados; mas o eu é o puro conceito mesmo, que como conceito chegou à existência. Se, por conseguinte, lembrarmos das determinações fundamentais que constituem a natureza do eu, então podemos pressupor que lembramos de algo conhecido, isto é, corriqueiro à representação. Mas o eu é primeiramente esta pura unidade que se relaciona a si mesma, e isso não imediatamente, e sim na medida em que abstrai de toda determinidade e conteúdo e retorna para a liberdade da igualdade destituída de limites consigo mesma. Assim ele é universalidade; unidade que apenas por meio daquela postura negativa, que aparece como o abstrair, é unidade consigo e, desse modo, contém dissolvido em si todo ser determinado. Em segundo lugar, o eu, como a negatividade que se refere a si mesma, é do mesmo modo imediatamente singularidade, ser determinado absoluto, o qual se opõe ao outro e o exclui; personalidade individual. Aquela absoluta universalidade, que é imediatamente do mesmo modo singularização absoluta, e um ser para si mesmo, que é pura e simplesmente ser-posto e apenas este ser para si mesmo por meio da unidade como o ser-posto, constitui igualmente a natureza do eu como do conceito; sobre um e outro nada há a ser apreendido se ambos os momentos indicados não são ao mesmo tempo tomados em sua abstração e ao mesmo tempo em sua unidade perfeita.

Se falamos, segundo o modo comum, sobre o entendimento, que eu possuo, entende-se com isso uma capacidade ou propriedade que está na relação com o eu como a propriedade da coisa com a coisa mesma -, que está em um substrato indeterminado que não é o verdadeiro fundamento e o elemento determinante de sua propriedade. Segundo essa representação, eu tenho conceitos e o conceito, como também possuo um traje, uma cor e outras propriedades externas. - Kant ultrapassou essa relação externa do entendimento enquanto a faculdade dos conceitos e do próprio conceito com o eu. Trata-se de uma das concepções mais profundas e acertadas que se encontram na Crítica da razão pura, que a unidade, que constitui a essência do conceito, é reconhecida como a unidade originária sintética da apercepção, como unidade do "eu penso" ou da consciência de si. - Esse enunciado constitui a assim denominada dedução transcendental das categorias; desde sempre ela foi considerada uma das partes mais difíceis da filosofia kantiana - certamente por nenhum outro motivo senão porque exige que, para além da mera representação da relação, na qual estão o eu e o entendimento ou os conceitos com

uma coisa e suas propriedades e acidentes, se ultrapassa para o pensamento. "Objeto", diz Kant "é aquilo em cujo conceito está unificado o múltiplo de uma intuição dada. Toda unificação das representações exige, porém, unidade da consciência na síntese da mesma. Logo, essa unidade da consciência é aquela que constitui sozinha a relação das representações com um objeto, ou seja, sua validade objetiva ... e sobre a qual repousa até mesmo a possibilidade do entendimento". Kant distingue disso a unidade subjetiva da consciência, a unidade da representação, se sou simultânea ou sucessivamente consciente de um múltiplo, o que depende das condições empíricas. Os princípios da determinação objetiva das representações, ao contrário, teriam de ser unicamente deduzidos do princípio da unidade transcendental da apercepção. Por meio das categorias, que são essas determinações objetivas, o múltiplo das representações dadas é determinado de tal modo que é levado à unidade da consciência. Segundo essa exposição, a unidade do conceito é aquilo pelo qual algo não é mera determinação do sentimento, intuição ou também mera representação, mas objeto, cuja unidade objetiva é unidade do eu consigo mesmo. - O conceituar de um objeto não consiste em outra coisa senão em que o eu se apropria do mesmo, o penetra e o leva à sua forma própria, isto, à universalidade que é imediatamente determinada ou determinada que é imediatamente universalidade. O objeto na intuição ou também na representação é ainda algo exterior, estranho. Por meio do conceituar, o ser em si e para si, que o objeto tem no intuir e no representar, é transformado em ser posto; o eu o penetra pensativamente. Mas é no pensamento que ele é primeiramente em si e para si; na intuição ou na representação ele é fenômeno; o pensamento supera sua imediatidade, com a qual ele inicialmente se coloca diante de nós e o torna, assim, um ser posto; mas, esse seu ser posto, porém, é seu ser em si e para si ou sua objetividade. O objeto tem essa objetividade, desse modo, no conceito e esse é a unidade da consciência de si, na qual ele foi acolhido; sua objetividade ou o conceito é, por isso, ele mesmo, nada mais do que a natureza da consciência de si, não tem outros momentos ou determinações senão o eu mesmo.

A partir disso se justifica uma proposição principal da filosofia kantiana, de que, a fim de conhecer o que é o conceito, é recordada a natureza do eu. Mas, inversamente, é necessário para tanto ter apreendido o conceito do eu tal como foi anunciado anteriormente. Se permanecermos presos à mera representação do eu, tal como ela se mostra à nossa consciência comum, então o eu é apenas a coisa simples, que também é denominada de alma, a qual o conceito é inerente como uma posse ou propriedade. Essa representação que não se ocupa nem da apreensão do eu nem do conceito não pode servir para facilitar o conceitualizar do conceito ou esclarecê-lo.

A exposição kantiana referida contém ainda dois lados que concernem ao conceito e tornam necessárias algumas observações ulteriores. Em primeiro lugar, os estágios do sentimento e da intuição são antecipados ao estágio do entendimento e um enunciado essencial da filosofia transcendental kantiana consiste em afirmar que os conceitos sem a intuição são vazios e somente têm validade como relações do múltiplo dado por meio da intuição. Em segundo lugar, o conceito foi indicado como o elemento objetivo do conhecimento e, assim, como a verdade. Mas, por outro lado, o mesmo é tomado como algo meramente subjetivo, do qual a realidade - sob a qual há de ser compreendida a objetividade, já que é contraposta à subjetividade - não pode ser extraída aos poucos; e, em geral, o conceito e o lógico são explicados como algo apenas formal, que, por abstrair do conteúdo, não contém a verdade.

No que concerne primeiramente àquela relação do entendimento ou do conceito com os estágios

pressupostos a ele, trata-se de saber qual é a ciência apropriada para determinar a forma daqueles estágios. Em nossa ciência, enquanto lógica pura, estes estágios são o ser e a essência. Na psicologia o são o sentimento e a intuição e, a seguir, a representação em geral, que são antecidos ao entendimento. Na Fenomenologia do Espírito, enquanto doutrina da consciência, acedeu-se ao entendimento por meio dos estágios da consciência sensível e então da percepção. Kant antecipa ao entendimento apenas o sentimento e a intuição. Quão incompleta inicialmente é essa série de estágios, ele [Kant] mesmo já dá a conhecer pelo fato de que ainda acrescenta à lógica transcendental ou à doutrina do entendimento um tratado sobre os conceitos de reflexão, - uma esfera que reside entre a intuição e o entendimento ou entre o ser e o conceito.

Quanto à questão mesma, há de ser observado em primeiro lugar que aquelas figuras da intuição, da representação e outras pertencem ao espírito consciente de si, que não é considerado enquanto tal na ciência lógica. As puras determinações do ser, da essência e do conceito certamente constituem também a base e o arcabouço simples interior das formas do espírito; o espírito como intuente, igualmente como consciência sensível, está na determinidade do ser imediato, assim como o espírito como representador, bem como a consciência que percebe, elevou-se do ser ao estágio da essência ou da reflexão. Sozinhas, essas figuras concretas como tais interessam tampouco à ciência lógica como as formas concretas que as determinações lógicas assumem na natureza e que seriam o espaço e o tempo, e então, o espaço e o tempo que se preenchem como natureza inorgânica e, por fim, a natureza orgânica. Igualmente o conceito não há de ser considerado aqui como ato do entendimento consciente de si, como entendimento subjetivo, e sim o conceito em si e para si, que igualmente constitui um estágio da natureza como do espírito. A vida ou a natureza orgânica é este estágio da natureza no qual emerge o conceito; mas como conceito cego, que não se apreende a si mesmo, isto é, que não se pensa; como tal ele apenas concerne ao espírito. Mas sua forma lógica é independente tanto daquela figura não espiritual quanto também desta espiritual do conceito; sobre isso já foi feita a necessária recordação preliminar na Introdução; trata-se de uma significação que não deve primeiramente ser legitimada no interior da Lógica, e sim já tem de estar clara antes dela.

Seja como forem configuradas as formas que antecederem o conceito, em segundo lugar, importa atentar para a relação segundo a qual o conceito é pensado diante delas. Essa relação é aceita tanto na representação psicológica comum quanto na filosofia transcendental kantiana no sentido de que a matéria empírica, o múltiplo da intuição e da representação, primeiramente existem para si e então surge diante deles o entendimento, que traz unidade aos mesmos e os eleva por meio de abstração à forma da universalidade. O entendimento é desse modo uma forma por si vazia, que em parte apenas alcança realidade por meio daquele conteúdo dado, em parte abstrai dele, a saber, o deixa de lado como algo inútil, mas apenas para o conceito. O conceito num e noutro atuar não é o que é independente, não é o essencial e verdadeiro daquela matéria que o antecede, que é muito mais a realidade em si e para si que não pode ser extraída aos poucos do conceito.

É preciso sem dúvida conceder que o conceito como tal ainda não é completo, e sim deve elevar-se à ideia, que é primeiramente a unidade do conceito e da realidade; tal como a seguir se deve mostrar propriamente por meio da natureza do conceito. Pois a realidade, a qual ele se dá, não deve ser acolhida como algo exterior, e sim deve ser deduzida dele mesmo segundo exigência científica. Mas, em verdade, aquela matéria dada por meio da intuição e da representação não pode se fazer valer contra o conceito como sendo o real. "É apenas um conceito", costuma-se dizer, ao ser oposto a ele

não apenas a ideia, e sim a existência sensível, espacial e temporal passível de ser apalpada, como algo que é mais excelente do que o conceito. O abstrato se toma então como inferior ao concreto, porque dele foi retirado uma porção de tal matéria. Segundo essa opinião, o abstrair tem o significado de que é extraído do concreto, apenas para o nosso propósito subjetivo, um ou outro traço característico, de tal modo que com a exclusão de tantas outras propriedades e constituições do objeto não seria retirado nada de seu valor e de sua dignidade, e sim que elas são deixadas como o real, apenas estando do outro lado, ainda valendo plenamente, de modo que isso indica apenas a incapacidade do entendimento de não conseguir captar tal riqueza e ter de se contentar com a abstração escassa. Se a matéria dada da intuição e o múltiplo da representação são tomados como o real, contra o pensado e o conceito, essa é uma visão cujo abandono não é apenas condição do filosofar, mas já é pressuposto pela religião. Como é possível necessitar da religião e o sentido dela se o fenômeno fugaz e superficial do sensível e do singular ainda é mantido como o verdadeiro? A filosofia, porém, fornece a visão conceituada do que se passa com a realidade do ser sensível e antecipa ao entendimento aqueles estágios do sentimento e da intuição, da consciência sensível etc., uma vez que no devir do entendimento são suas condições, mas apenas o são pelo fato de que o conceito nasce de sua dialética e nulidade como seu fundamento, mas não que ele é condicionado por sua realidade. O pensar abstrativo, por isso, não tem de ser considerado como mero deixar de lado da matéria sensível, que desse modo em sua realidade não sofre nenhuma interferência, mas antes ele é o superar e a redução da mesma como mero fenômeno ao essencial, que apenas se manifesta no conceito. Se, na verdade, aquilo que no conceito tem de ser acolhido do fenômeno concreto deve apenas servir como um traço característico ou signo, então isso pode sem dúvida ser também alguma determinação apenas sensível do objeto, que, por algum interesse exterior, é eleita dentre as outras e é da mesma espécie e natureza das restantes.

Um equívoco principal que aqui impera é que o princípio natural ou o início, do qual se partiu no desenvolvimento natural ou na história do indivíduo que se forma a si mesmo, é o verídico e o primeiro no conceito. A intuição ou o ser são certamente, segundo a natureza, os primeiros ou a condição para o conceito, mas por isso eles não são o incondicionado em si e para si; no conceito supera-se muito mais sua realidade e, com isso, ao mesmo tempo a aparência que eles tinham como o real condicionante. Se temos em vista não a verdade, mas apenas a história, tal como ela ocorre no representar e no pensamento fenomênico, então podemos sem dúvida permanecer presos à narração, a saber, que começamos com os sentimentos e as intuições e que o entendimento extrai do múltiplo dos mesmos uma universalidade ou algo abstrato e que, para tanto, como é natural, tem necessidade daquela base, a qual, para a representação, nesse abstrair ainda fica presa à toda a realidade com a qual primeiramente se mostrou. Mas, a filosofia não deve ser nenhuma narração daquilo que acontece, mas um conhecimento daquilo que é verdadeiro no acontecimento e, além disso, a partir do verdadeiro ela deve apreender o que aparece na narrativa como mero acontecimento.

Se na representação superficial do que é o conceito toda a multiplicidade está fora do conceito e a esse apenas se atribui a forma da universalidade abstrata ou a identidade vazia da reflexão, então já pode ser inicialmente lembrado que também para a indicação de um conceito ou a definição do gênero, que já não é ele mesmo propriamente universalidade puramente abstrata, também é exigida expressamente a determinidade específica. Se apenas se refletisse com alguma consideração pensante o que isso quer dizer, então resultaria que o diferenciar é visto como um momento igualmente essencial do conceito. Kant introduziu essa consideração por meio do pensamento

sumamente importante de que existem juízos sintéticos a priori. Essa síntese originária da apercepção é um dos princípios mais profundos para o desenvolvimento especulativo; ela contém o início para a verdadeira apreensão da natureza do conceito e é perfeitamente oposta àquela identidade vazia ou universalidade abstrata que não é nenhuma síntese em si. - Todavia, a execução ulterior corresponde pouco a esse início. Já a expressão síntese conduz facilmente de novo à representação de uma unidade exterior e a uma mera ligação daquilo que é em si e para si separado. E, assim, a filosofia kantiana permaneceu presa apenas no reflexo psicológico do conceito e retrocedeu novamente para a afirmação da permanente condicionalidade do conceito por meio de um múltiplo da intuição. Ela não expressou os conhecimentos do entendimento e a experiência como conteúdo fenomênico apenas pelo fato de que as categorias mesmas são finitas, mas pelo motivo de um idealismo psicológico, porque elas seriam apenas determinações que procedem da consciência de si. Aqui também se inclui o fato de que o conceito, sem o múltiplo da intuição, novamente deve ser destituído de conteúdo e ser vazio, independentemente de ele ser a priori uma síntese; ao ser uma síntese, ele possui, todavia, a determinidade e a diferença em si mesmo. Uma vez que a síntese é a determinidade do conceito, ou seja, a determinidade absoluta, a singularidade, então o conceito é o fundamento e a fonte de toda determinidade e multiplicidade finitas.

A posição formal que o conceito conserva como entendimento é consumada na exposição kantiana do que é a razão. Na razão, no estágio supremo do pensamento, deveríamos esperar que o conceito perderia a condicionalidade na qual ele ainda aparece no estágio do entendimento e chegar à verdade consumada. Essa expectativa, porém, é frustrada. Pois, pelo fato de que Kant determina a relação da razão com as categorias como apenas dialética e, na verdade, apreende o resultado dessa dialética pura e simplesmente apenas como o nada infinito, assim essa unidade infinita da razão perde ainda a síntese e, assim, aquele início de um conceito especulativo verdadeiramente infinito; ela se torna a conhecida, inteiramente formal, mera unidade regulativa do uso sistemático do entendimento. Toma-se como sendo um abuso que a lógica, que apenas deveria ser um cânone de julgamento, seja vista como um *órganon* para a produção de intelecções objetivas. Os conceitos da razão, nos quais se teve de pressentir uma força mais elevada e um conteúdo mais profundo, não têm mais nada de constitutivo como ainda têm as categorias; eles são meras ideias; é claro que deve ser inteiramente permitido empregá-las. Entretanto, com essa essência inteligível, na qual deveria se revelar inteiramente toda a verdade, não deve ser intencionado nada mais que hipóteses, em relação às quais seria uma arbitrariedade completa e uma loucura atribuir uma verdade em si e para si, já que - não podem aparecer em nenhuma experiência. - Quem alguma vez poderia pensar que a filosofia teria de negar a verdade para a essência inteligível porque ela carece da matéria espacial e temporal da sensibilidade?

A isso se liga imediatamente o ponto de vista em relação ao qual tem de ser considerado o conceito e a determinação da lógica em geral e que, no todo, é tomado do mesmo modo na filosofia kantiana: a relação, a saber, do conceito e de sua ciência com a verdade mesma. Há pouco foi indicado na dedução kantiana das categorias que, segundo a mesma, o objeto no qual é unificado o múltiplo da intuição é apenas essa unidade por meio da unidade da consciência de si. A objetividade do pensamento, portanto, é aqui expressada determinadamente, uma identidade do conceito e da coisa que é a verdade. Do mesmo modo é também admitido no todo que, quando o pensamento se apropria de um objeto dado, esse sofre desse modo uma modificação e um objeto sensível torna-se um objeto pensado; contudo, admite-se que essa modificação não apenas não modifica nada em sua

essencialidade, mas que, muito mais, o objeto está primeiramente em seu conceito em sua verdade, a saber, na imediatidade na qual é dado, mas que é apenas fenômeno e contingência, que o conhecimento do objeto que o apreende é o conhecimento do mesmo tal como ele é em si e para si e que o conceito é sua objetividade mesma. Por outro lado, porém, é igualmente de novo sustentado que nós de fato não podemos conhecer as coisas tal como são em si e para si e que a verdade é inacessível para a razão conhecedora; aquela verdade que consiste na unidade do objeto e do conceito seria de fato apenas fenômeno e, novamente, pelo motivo de que o conteúdo é apenas o múltiplo da intuição. Sobre isso já foi lembrado que é muito mais no conceito que essa multiplicidade é superada, na medida em que ela pertence à intuição em oposição ao conceito e o objeto é reconduzido por meio do conceito à sua essencialidade não contingente; essa essencialidade penetra no fenômeno, por isso mesmo o fenômeno não é algo meramente destituído de essência, mas manifestação da essência. Mas a manifestação tornada inteiramente livre do mesmo é o conceito. - Esses enunciados aqui lembrados não são, por isso, nenhuma asserção dogmática, porque são resultados que nasceram de todo o desenvolvimento da essência por meio de si mesma. O atual ponto de vista, ao qual levou esse desenvolvimento, implica que a forma do absoluto, que é mais elevada do que o ser e a essência, é o conceito. Na medida em que, segundo esse lado, ao conceito se revelaram submetidos o ser e a essência, aos quais, sob outros pontos de vista, também pertencem o sentimento, a intuição e a representação e que aparecem como suas condições prévias, e o conceito se revelou como seu fundamento incondicionado, então apenas ainda resta o segundo lado, a cujo tratamento é dedicado esse terceiro livro da lógica, a saber, a exposição de como o conceito forma, em si e a partir de si, a realidade que nele desapareceu. Por isso, foi admitido sem dúvida que o conhecimento, que apenas no conceito se encontra puramente como tal, ainda é incompleto e apenas primeiramente chegou à verdade abstrata. Mas, sua incompletude não reside no fato de que carece daquela suposta realidade que é dada no sentimento e na intuição, mas pelo fato de que o conceito ainda não deu a si sua realidade própria gerada a partir dele mesmo. Nisso consiste a absolutidade do conceito, revelada contra e na matéria empírica e, mais precisamente, em suas categorias e determinações de reflexão: que a matéria não tem verdade tal como ela aparece fora e antes do conceito, mas somente em sua idealidade ou identidade com o conceito. A derivação do real a partir dele, caso se queira chamar isso de derivação, inicialmente consiste essencialmente no fato de que o conceito em sua abstração formal se mostra como não consumado e, por meio da dialética nele mesmo fundada, passa para a realidade, de tal modo que ele a gera a partir dele mesmo, mas não que ele recaia novamente numa realidade acabada, encontrada diante dele, e se refugia em algo que se deu a conhecer como o inessencial do fenômeno, porque ele, depois de ter procurado algo melhor, não achou algo semelhante. - Sempre será destacado como digno de admiração a maneira como a filosofia kantiana certamente reconheceu aquela relação do pensamento com a existência sensível, na qual ficou presa, como uma relação apenas relativa do mero fenômeno e reconheceu e expressou a unidade mais elevada de ambos na ideia em geral e, por exemplo, na ideia de um entendimento intuitivo, mas ficou presa àquela relação relativa e à afirmação de que o conceito puro e simplesmente está e permanecerá separado da realidade - ou seja, afirmou como a verdade aquilo que expressou como conhecimento finito e esclareceu como efusivo, proibido e como uma invenção do pensamento o que reconheceu como verdade e do qual afirmou o conceito determinado.

Uma vez que aqui se trata inicialmente da lógica, mas não da ciência em geral e de suas relações com a verdade, então, além disso, tem de ser admitido ainda que a lógica, como a ciência formal, também não pode e não deve conter aquela realidade que é o conteúdo de partes posteriores da filosofia, das

ciências da natureza e do espírito. Essas ciências concretas surgem sem dúvida como uma forma mais real da ideia do que a lógica, mas ao mesmo tempo não de tal maneira que elas novamente se voltassem para aquela realidade que a consciência deixou para trás em sua elevação do fenômeno para a ciência ou também novamente retornassem ao emprego de formas como as categorias e as determinações de reflexão, cuja finitude e inverdade se expôs na lógica. A lógica mostra antes a elevação da ideia ao estágio a partir do qual ela se torna criadora da natureza e ultrapassa para a forma de uma imediatidade concreta, cujo conceito, porém, novamente rompe essa configuração para ser ele mesmo como espírito concreto. Diante dessas ciências concretas, mas que têm a lógica ou o conceito como configuradores internos e os conservam assim como os tinham como configura dores prévios, a lógica mesma é sem dúvida a ciência formal, mas a ciência da forma absoluta que é em si totalidade e contém a ideia pura da verdade mesma. Essa forma absoluta tem nela mesma seu conteúdo ou realidade; o conceito, na medida em que não é a identidade vazia e trivial, tem no momento de sua negatividade ou do determinar absoluto as determinações distintas; o conteúdo não é em geral outra coisa senão tais determinações da forma absoluta - o conteúdo posto por meio delas e por isso também a elas adequado. - Essa forma, por isso, é também de uma natureza inteiramente diferente do modo como comumente são tomadas as formas lógicas. Ela já é para si mesma a verdade, na medida em que esse conteúdo é adequado à sua forma ou essa realidade ao seu conceito e é a verdade pura, porque suas determinações ainda não têm a forma de um ser outro absoluto ou da imediatidade absoluta. - Quando Kant, na Crítica da razão pura, começa a discorrer, em relação à lógica, sobre a antiga e famosa questão, a saber, o que é a verdade?, ele dá pela primeira vez como algo trivial o esclarecimento nominal de que a verdade é a concordância do conhecimento com o seu objeto - uma definição que é de grande valor, aliás de supremo valor. Se lembramos dela junto à afirmação fundamental do idealismo transcendental de que o conhecimento racional não é capaz de apreender as coisas em si, que a realidade pura e simplesmente reside fora do conceito, então mostra-se imediatamente que uma tal razão, que não é capaz de se colocar em concordância com seu objeto, as coisas em si, e as coisas em si que não estão em concordância com os conceitos da razão, o conceito que não está em concordância com a realidade, uma realidade que não está em concordância com o conceito, são representações inverídicas. Se Kant tivesse mantido naquela definição de verdade a ideia de um entendimento intuitivo, então ele teria tratado essa ideia que expressa a concordância exigida não como uma invenção do pensamento, mas antes como a verdade.

"O que se quer saber", afirma Kant mais adiante, "é um critério universal e seguro de verdade de cada conhecimento; ele seria um critério que seria válido para todos os conhecimentos, sem diferença de seus objetos; mas, uma vez que no mesmo se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (relação com o seu objeto) e a verdade justamente se refere a esse conteúdo, seria inteiramente impossível e fora de propósito perguntar por um traço característico da verdade desse conteúdo do conhecimento" - Aqui é expressa de modo muito determinado a representação comum da função formal da lógica e o raciocínio indicado parece ser muito elucidativo. Mas, em primeiro lugar, tem de ser observado que tais raciocínios formais comumente esquecem em seu modo de expressar a questão que constitui a base e da qual eles tratam. Seria despropositado, diz-se, perguntar por um critério de verdade do conteúdo do conhecimento; - mas, segundo a definição, não é o conteúdo que constitui a verdade, e sim a concordância do mesmo com o conceito. Um conteúdo, tal como aqui dele se fala, sem o conceito é algo destituído de conceito, ou seja, destituído de essência; não se pode manifestamente perguntar pelo critério de verdade de tal conteúdo, mas justamente a partir do motivo oposto, porque ele, devido à sua falta de conceito, não é a concordância exigida, e sim não

pode ser nada mais do que algo pertencente a uma opinião sem verdade. - Deixemos de lado a menção ao conteúdo que aqui provoca confusão - mas no qual todas as vezes recai o formalismo e que permite a ele dizer o oposto do que pretende apresentar, todas as vezes que se entrega a esclarecimentos - e permaneçamos presos à visão abstrata de que o lógico é apenas formal e que muito mais abstrai de todo conteúdo, então temos um conhecimento unilateral que não deve conter nenhum objeto, uma forma vazia destituída de determinação que, por isso, nem é concordância - tendo em vista que à concordância pertencem essencialmente duas coisas - nem é verdade. - Kant tinha um princípio mais elevado na síntese a priori do conceito, na qual pôde ser reconhecida a duplicidade na unidade, ou seja, aquilo que é exigido para a verdade; mas a matéria sensível, o múltiplo da intuição, eram para ele muito poderosos para que ele pudesse sair deles e chegar à consideração do conceito e das categorias em si e para si e a um filosofar especulativo.

Uma vez que a lógica é a ciência da forma absoluta, então o formal, para que seja algo verdadeiro, tem de conter nele mesmo um conteúdo que seja adequado à sua forma e ainda mais porque o formal lógico deve ser a forma pura, portanto, o verdadeiro lógico deve ser a verdade pura mesma. Esse formal, contrariamente ao modo como se o toma comumente, deve, por isso, ser pensado em si mesmo como muito mais rico em determinações e conteúdo, bem como deve ser pensado como tendo uma eficácia infinitamente maior sobre o concreto. As leis lógicas por si mesmas (sem levar em conta o que é de qualquer modo heterogêneo, a lógica aplicada e o material psicológico e antropológico restante) são comumente restritas, afora o enunciado da contradição, a alguns enunciados escassos concernentes à conversão dos juízos e às formas do silogismo. Mesmo as formas que surgem aqui, bem como as determinações ulteriores das mesmas, são apenas, por assim dizer, acolhidas historicamente, mas não submetidas à crítica se são em si e por si mesmas algo verdadeiro. Assim, por exemplo, a forma do juízo positivo vale por algo em si plenamente correto, no qual depende inteira e unicamente do conteúdo se tal juízo é verdadeiro. Entretanto, se essa forma em si e para si é uma forma da verdade, se o enunciado que ela exprime: "o singular é um universal" não é dialético em si mesmo, nessa investigação não se pensa. Considera-se diretamente que esse juízo é por si capaz de conter verdade e que aquele enunciado que exprime cada juízo positivo é verdadeiro, embora fique imediatamente claro que a ele falta o que exige a definição da verdade, a saber, a concordância do conceito e de seu objeto; pois não concordam um com o outro o predicado, que aqui é o universal, tomado como o conceito e o sujeito, que é o singular tomado como objeto. Mas, se o universal abstrato, que é predicado, ainda não constitui um conceito, ao qual sem dúvida pertence mais - assim como também tal sujeito não é muito mais do que um sujeito gramatical - como poderia o juízo conter verdade, uma vez que seu conceito e objeto não concordam ou lhe falta o conceito e até mesmo também o objeto? - É isso que é muito mais impossível e despropositado, a saber, querer apreender nessas formas a verdade, tais como são o juízo positivo e o juízo em geral. Assim como a filosofia kantiana não considerou as categorias em si e para si, mas apenas as explicou como determinações finitas pelo motivo enviesado de que são formas subjetivas da consciência de si incapazes de conter a verdade, assim ela muito menos submeteu à crítica as formas do conceito que são o conteúdo da lógica comum; ela antes acolheu uma parte das mesmas, a saber, as funções dos juízos para a determinação da categoria e as deixou valer como pressuposições lógicas válidas. Se nas formas lógicas também não deve ser pensado em nada mais do que nas funções formais do pensamento, então elas já seriam dignas de investigação por corresponderem por si à verdade. Uma lógica que não realiza isso pode no máximo reivindicar o valor de uma descrição de história natural dos fenômenos do pensamento, tal como se encontram diante de nós. Trata-se de um mérito infinito

de Aristóteles, o que deve ser um motivo de nossa máxima admiração pela força desse espírito, ter empreendido primeiramente essa descrição. Mas, é necessário que se avance e que, de um lado, se conheça a conexão sistemática e, de outro lado, o valor das formas.

Divisão

O conceito, na consideração anterior, mostra-se como a unidade do ser e da essência. A essência é a primeira negação do ser que, desse modo, tornou-se aparência; o conceito é a segunda negação ou negação dessa negação, portanto, é o ser reconstituído, mas como a mediação infinita e a negatividade do mesmo em si mesmo. - Por isso, ser e essência têm no conceito não mais a determinação na qual são ser e essência nem existem apenas em tal unidade, de modo que cada um apareça no outro. O conceito não se distingue, por isso, nessas determinações. Ele é a verdade da relação substancial na qual ser e essência conquistam um pelo outro sua autonomia e determinação preenchidas. A identidade substancial, que do mesmo modo e apenas é como o ser posto, revelou-se como a verdade da substancialidade. O ser posto é a existência e o distinguir; o ser em si e para si conquistou no conceito, por conseguinte, uma existência verdadeira adequada a si, pois aquele ser posto é o próprio ser em si e para si. Esse ser posto constitui a diferença do conceito nele mesmo; suas diferenças, porque são imediatamente o ser em si e para si, são elas mesmas o conceito inteiro, - em sua determinidade são diferenças universais e idênticas com sua negação.

Esse é, pois, o conceito mesmo do conceito. Mas é apenas primeiramente seu conceito; - ou ele mesmo é também apenas o conceito. Porque ele é o ser em si e para si, na medida em que este é ser posto, ou a substância absoluta, na medida em que ela manifesta a necessidade de diferentes substâncias como identidade, então essa identidade deve ela mesma pôr o que ela é. Os momentos do movimento da relação de substancialidade, por meio dos quais o conceito se tornou algo, e a realidade exposta desse modo são primeiramente na passagem para o conceito; a realidade ainda não é como sua própria determinação, que dele nasceu; ela caiu na esfera da necessidade, sua determinação apenas pode ser sua determinação livre, ser uma existência na qual o conceito é como idêntico consigo mesmo, cujos momentos são conceitos e postos por meio dele mesmo.

Primeiramente o conceito é apenas em si a verdade; porque ele é apenas algo interior, ele é do mesmo modo apenas algo exterior. Ele é primeiramente em geral algo imediato e nessa configuração seus momentos têm a forma de determinações imediatas e firmes. Ele aparece como o conceito determinado, como a esfera do mero entendimento. - Porque essa forma da imediatidade é uma existência ainda não adaptada à sua natureza, uma vez que ele é o livre que apenas se relaciona consigo mesmo, então ela é uma forma exterior, na qual o conceito não pode valer como existente em si e para si, mas como apenas posto ou como um subjetivo. - A figura do conceito imediato constitui o ponto de vista segundo o qual o conceito é um pensamento subjetivo, uma reflexão exterior à coisa. Esse estágio constitui, por isso, a subjetividade ou o conceito formal. A exterioridade do mesmo aparece no ser firme de suas determinações, onde cada uma surge por si mesma como algo isolado, qualitativo, que está apenas na relação exterior com o outro. A identidade do conceito, porém, que é também a essência interior ou subjetiva do mesmo, as coloca em movimento dialético, por meio de que elas superam sua singularização e, assim, a separação entre o conceito e a coisa e nasce a totalidade como sua verdade, totalidade que é o conceito objetivo.

Em segundo lugar, o conceito em sua objetividade é a questão mesma em si e para si existente. Por meio de sua necessária determinação progressiva, o conceito formal torna-se a si mesmo uma questão e perde, desse modo, a relação da subjetividade e a exterioridade contra ela. Ou, inversamente, a objetividade é o conceito real surgido de sua interioridade e que passou para a existência. - Nessa identidade com a questão, ele tem, assim, existência própria e livre. Mas isso é ainda uma liberdade imediata, ainda não negativa. Unido com a questão, ele está nela mergulhado; suas diferenças são existências objetivas nas quais ele novamente é o interior. Como a alma da existência objetiva, ele tem de dar a si a forma da subjetividade que ele tinha imediatamente como conceito formal; assim ele penetra na forma do que é livre, a qual ele ainda não tinha na objetividade, se põe contra essa e nela constitui a identidade com ela, que ele tem com ela em si e para si como conceito objetivo, em uma identidade também posta.

Nessa consumação, na qual ele tem em sua objetividade igualmente a forma da liberdade, o conceito adequado é a ideia. A razão, que é a esfera da ideia, é a verdade que se descobriu a si mesma, na qual o conceito tem a realização pura e simplesmente adequada a ele e é dessa maneira livre, ao conhecer esse seu mundo objetivo em sua subjetividade e essa naquele.

Primeira seção A subjetividade

Inicialmente o conceito é o conceito formal, o conceito no início ou o conceito como imediato. - Sua diferença ou seu ser posto são na unidade imediata primeira e inicialmente eles mesmos simples e apenas uma aparência, de modo que os momentos da diferença são imediatamente a totalidade do conceito e apenas o conceito como tal.

Em segundo lugar, porém, porque ele é a negatividade absoluta, ele se dirime e se põe como o negativo ou como o outro de si mesmo; e, na verdade, porque ele é primeiramente o conceito imediato, esse pôr ou diferenciar têm a determinação de que os momentos se tornam indiferentes um diante do outro e cada um torna-se para si; sua unidade é nessa divisão apenas relação exterior. Assim, como relação de seus momentos postos como autônomos e indiferentes ele é o juízo.

Em terceiro lugar, o juízo contém certamente a unidade do conceito perdido em seus momentos autônomos, mas ela não é posta. Ela se torna isso por meio do movimento dialético do juízo, que desse modo tornou-se o silogismo, tornou-se o conceito completamente posto, na medida em que no silogismo estão tanto postos os momentos do mesmo como extremos autônomos bem como também sua unidade mediada.

Mas, na medida em que de modo imediato essa unidade mesma como o meio unificador e os momentos como extremos autônomos se opõem de início um ao outro, essa relação contraditória, que se encontra no silogismo formal, se suspende e a completude do conceito passa para a unidade da totalidade, a subjetividade do conceito passa para a sua objetividade.

Primeiro capítulo O conceito

A faculdade em geral dos conceitos costuma ser expressa por meio do entendimento; nessa medida ele é distinguido da faculdade de julgar e da faculdade dos silogismos enquanto a razão formal. Mas, ele é especialmente oposto à razão; desse modo, porém, ele não significa a faculdade em geral do conceito, mas dos conceitos determinados, com o que impera a representação de que o conceito é apenas algo determinado. Se o entendimento nessa significação é distinguido da faculdade de julgar formal e da razão formal, então ele tem de ser tomado como a faculdade do conceito singular determinado. Pois o juízo e o silogismo ou a razão são eles mesmos, como algo formal, apenas um entendimento, na medida em que se encontram sob a forma da abstrata determinidade conceitual. Mas, o conceito não vale aqui em geral como algo meramente abstrato; o entendimento, por conseguinte, apenas pode ser distinguido da razão na medida em que é apenas a faculdade do conceito em geral.

Esse conceito universal, que a partir de agora tem de ser considerado, contém os três momentos: universalidade, particularidade e singularidade. A diferença e as determinações, que ele se dá no distinguir, constituem o lado que anteriormente foi denominado de ser posto. Uma vez que esse ser posto no conceito é idêntico com o ser em si e para si, então cada um daqueles momentos é igualmente todo o conceito, bem como o conceito determinado e como uma determinação do conceito.

Em primeiro lugar, ele é conceito puro ou a determinação da universalidade. O conceito puro ou universal, porém, é também apenas um conceito determinado ou particular, que se coloca ao lado dos outros. Porque o conceito é a totalidade, portanto, em sua universalidade ou relação puramente idêntica sobre si mesmo é essencialmente o determinar e o distinguir, então ele tem nele mesmo o padrão de medida, mediante o qual essa forma de sua identidade consigo mesma, ao perpassar e compreender em si todos os momentos, se determina igualmente de modo imediato para ser apenas o universal contra a distinção dos momentos.

Em segundo lugar, o conceito é desse modo o conceito particular ou o conceito determinado, que é posto como distinto diante dos outros.

Em terceiro lugar, a singularidade é o conceito que se reflete a partir da diferença na absoluta negatividade. Esse é ao mesmo tempo o momento no qual ele passou da sua identidade para seu ser outro e se torna juízo,

A. O conceito universal

O conceito puro é o absolutamente infinito, incondicionado e livre. E aqui, onde começa o tratamento que tem o conceito por seu conteúdo, temos de retornar mais uma vez à sua gênese. A essência se tornou algo a partir do ser e o conceito a partir da essência e, com isso, também a partir do ser. Mas esse devir tem o significado do contragolpe de si consigo mesmo, de modo que o que deveio é muito mais o incondicionado e originário. Em sua passagem para a essência, o ser tornou-se uma aparência ou ser posto e o devir ou a passagem para o outro tornou-se um pôr e, inversamente, o pôr ou a reflexão da essência se suspendeu e se reconstituiu num não posto, num ser originário. O conceito é o ato de perpassar esses momentos, o fato de que o elemento qualitativo e originariamente existente é

apenas como pôr e como retorno-em si mesmo e que essa pura reflexão em si mesma é pura e simplesmente o tornar outro ou a determinidade, que justamente por isso é determinidade infinita, que se relaciona consigo mesma.

Desse modo, o conceito é em primeiro lugar a identidade absoluta consigo, o fato de que ela apenas é essa identidade como a negação da negação ou a unidade infinita da negatividade consigo mesma. Essa relação pura do conceito consigo, que é, desse modo, essa relação como se pondo por meio da negatividade, é a universalidade do conceito.

A universalidade, porque é a determinação sumamente simples, parece não comportar nenhuma explicação; pois uma explicação deve penetrar em determinações e diferenciações e predicar algo de seu objeto; por essa via, porém, o simples é muito mais modificado do que explicado. Mas, é justamente a natureza do universal ser algo simples, que contém, por meio da absoluta negatividade, a suprema diferença e determinidade em si. O ser é algo simples, como imediato; por isso é algo apenas opinado e não se pode dizer dele o que é; ele é, por conseguinte, imediatamente uno com seu outro, com o não ser. Justamente esse é o seu conceito, de ser algo assim simples, que imediatamente desaparece em seu oposto; ele é o devir. O universal, ao contrário, é o simples, que igualmente é o mais rico em si mesmo, porque é o conceito.

Por conseguinte, ele é primeiramente a relação simples consigo mesmo; ele é apenas em si. Essa identidade, porém, é, em segundo lugar, mediação absoluta em si, mas não algo mediado. Sobre o universal que é algo mediado, a saber, o universal abstrato, oposto ao particular e singular, primeiramente se pode falar junto ao conceito determinado. - Mas já o abstrato contém o fato de que, para conservá-lo, exige-se que omitamos outras determinações do concreto. Essas determinações são, como determinações, em geral negações; igualmente, além disso, a omissão das mesmas é um negar. Portanto, no abstrato surge igualmente a negação da negação. Essa negação dupla, porém, é representada como se fosse exterior a ele e que tanto as propriedades ulteriores omitidas do concreto seriam distintas das que foram mantidas, que é o conteúdo do abstrato, bem como essa operação de omissão das propriedades restantes e de conservação de algumas ocorreria no exterior do mesmo. A tal exterioridade o universal ainda não se determinou contra aquele movimento; ele ainda é nele mesmo aquela mediação absoluta, que é igualmente a negação da negação ou a negatividade absoluta.

Segundo essa unidade originária, o primeiro negativo ou a determinação não é primeiramente nenhuma limitação para o universal, e sim ele se mantém nele e é idêntico consigo mesmo de modo positivo. As categorias do ser eram, como conceitos, essencialmente essas identidades das determinações consigo mesmas, em sua limitação ou em seu ser outro; mas essa identidade era apenas em si o conceito; ela não era ainda manifestada. Por isso, a determinação qualitativa como tal sucumbia em suas outras determinações e tinha como sua verdade uma determinação distinta delas. O universal, ao contrário, mesmo quando também se põe em uma determinação, permanece nela o que é. Ele é a alma do concreto, no qual habita sem impedimentos e idêntico consigo mesmo na multiplicidade e diversidade do mesmo. Ele não é arrastado para dentro do devir, e sim se mantém contínuo, imperturbado por meio do mesmo e possui a força da automanutenção imutável e imortal.

Igualmente, porém, ele não aparece apenas em seu outro como a determinação de reflexão. Essa, como algo relativo, relaciona-se não apenas consigo mesma, e sim é um referir. Ela se anuncia em

seu outro, mas aparece primeiramente nele e o aparecer de cada um no outro ou sua determinação recíproca possui em sua autonomia a forma de um atuar exterior. - O universal, ao contrário, é posto como a essência de sua determinação, a natureza própria positiva da mesma. Pois a determinação que implica seu negativo é no conceito pura e simplesmente apenas como um ser posto ou essencialmente apenas ao mesmo tempo como o negativo do negativo e ela é apenas essa identidade do negativo consigo mesmo, o qual é o universal. Esse é nessa medida também a substância de suas determinações; mas de tal modo que o que era algo casual para a substância como tal é a mediação própria do conceito consigo mesmo, sua reflexão própria imanente. Essa mediação, que de início eleva o casual para a necessidade, é todavia a relação manifestada; o conceito não é o abismo da substância destituída de forma ou a necessidade como a identidade interior de coisas ou estados distintos um do outro e que se limitam, mas como negatividade absoluta é o que forma e o que cria. E porque a determinação não é como limitação, mas pura e simplesmente tanto é como superado, como o ser posto, assim a aparência é o fenômeno como a aparência do idêntico.

O universal é, por conseguinte, a potência livre; ele é ele mesmo e avança sobre seu outro; mas não como algo violento, e sim que é antes no outro tranquilo e permanece junto a si mesmo. Assim como foi denominado a potência livre ele também poderia ser denominado o amor livre e a beatitude ilimitada, pois ele é uma relação de si com o que é distinto apenas na medida em que se relaciona consigo mesmo; no distinto ele retornou a si mesmo.

Há pouco foi mencionada a determinidade, embora o conceito primeiramente como o universal e apenas consigo idêntico ainda não avançou até ela. Mas não se pode falar do universal sem a determinidade que, mais precisamente, é a particularidade e a singularidade; pois ele a contém em si e para si em sua negatividade absoluta; a determinidade não é, portanto, tomada do exterior, quando dela se fala junto ao universal. Como negatividade em geral ou segundo a primeira e imediata negação, ele tem nele mesmo a determinidade em geral como particularidade; em segundo lugar, como negação da negação ele é a determinidade absoluta ou singularidade e concreção. - O universal é, assim, a totalidade do conceito, é concreto, não algo vazio, e sim, por meio de seu conceito, possui antes conteúdo - um conteúdo no qual não apenas se mantém, mas que lhe é próprio e imanente. Pode-se certamente abstrair do conteúdo; assim, porém, não se alcança o universal do conceito, e sim o abstrato, que é um momento isolado, imperfeito do conceito e não possui nenhuma verdade.

Mais precisamente, o universal resulta então como essa totalidade. Uma vez que possui em si mesmo a determinidade, essa não é apenas a primeira negação, e sim também a reflexão dela mesma em si. Tomado por si mesmo com aquela primeira negação, ele é algo particular, como logo iremos considerar; mas nessa determinidade ele é ainda essencialmente algo universal; é esse aspecto que aqui ainda tem de ser retido. - Essa determinidade, a saber, estando no conceito, é a reflexão total, a aparência dupla; uma vez a aparência para o exterior, a reflexão em outro, outra vez a aparência para o interior, a reflexão em si. Aquela aparência exterior constitui uma diferença contra outro; o universal tem desse modo uma particularidade, que possui sua solução em um universal mais elevado. Na medida em que é também um universal relativo, ele não perde seu caráter de universal; ele se conserva em sua determinidade, mas não no sentido de que, na ligação com ela, apenas permanece indiferente contra ela - pois então seria apenas composto com ela - mas ele é o que antes foi denominado aparência para o interior. A determinidade como conceito determinado está voltada sobre si mesma desde a exterioridade; ela é o caráter próprio, imanente, o qual é desse modo algo

essencial, o fato de que, acolhido na universalidade e penetrado por ela, com a mesma extensão, idêntico com ela, ele a penetra igualmente; é o caráter que pertence ao gênero, como a determinidade inseparada do universal. O caráter não é desse modo uma limitação caminhando para o exterior, mas é positivo, na medida em que ele se encontra, por meio da universalidade, na relação livre consigo mesmo. Também o conceito determinado permanece assim conceito infinitamente livre em si.

No que diz respeito ao outro lado, segundo o qual o gênero é limitado por meio de seu caráter determinado, foi observado, porém, que ele, como gênero inferior, tem sua solução em um universal mais elevado. Esse pode também novamente ser apreendido como gênero, mas como um gênero mais abstrato; todavia, ele pertence sempre de novo ao lado do conceito determinado, o qual caminha para o exterior. O universal verdadeiramente mais elevado, no qual esse lado que caminha para o exterior é recolhido para o interior, é a segunda negação, na qual a determinidade pura e simplesmente é apenas como algo posto ou como aparência. A vida, o eu, o espírito, o conceito absoluto não são universais apenas como gêneros mais elevados, e sim são concretos, cujas determinidades também não são apenas espécies ou gêneros inferiores, mas em sua realidade são pura e simplesmente apenas preenchidas em si e por eles. Uma vez que a vida, o eu, o espírito finito certamente apenas são conceitos determinados, sua solução absoluta está naquele universal que tem de ser apreendido como conceito verdadeiramente absoluto, como ideia do espírito infinito, cujo ser posto é a realidade infinita, transparente, onde ele intui sua criação e nessa a si mesmo.

O universal verídico, infinito, que é imediatamente tanto particularidade como singularidade em si mesmo, tem de ser inicialmente observado de modo mais preciso como particularidade. Ele se determina livremente; sua finitização não é uma passagem que apenas tem lugar na esfera do ser; ele é poder criador como a negatividade absoluta que se refere a si mesma. Como tal, ele é a distinção em si e essa é um determinar pelo fato de que o distinguir é uno com a universalidade. Assim, ele é um pôr das diferenças mesmas como universais, que se referem a si mesmas. Desse modo, elas se tornam diferenças fixas, isoladas. O subsistir isolado do finito, que anteriormente se determinou como seu ser para si, também como coisidade, como substância, é em sua verdade a universalidade, com cuja forma o conceito infinito acompanha suas diferenças, - uma forma que é ela mesma justamente uma de suas diferenças. É nisso que consiste o criar do conceito, que apenas pode ser apreendido nessa intimidade dele mesmo.

B. O conceito particular

A determinidade como tal pertence ao ser e ao qualitativo; como determinidade do conceito ela é particularidade. Ela não é um limite, como se ela se relacionasse com outro como sendo um aquém dela mesma, antes, como mostrei anteriormente, ela é o momento próprio imanente do universal; esse, por conseguinte, não está em um outro na particularidade, mas pura e simplesmente junto a si mesmo.

O particular contém a universalidade, que constitui sua substância; o gênero é imutável em suas espécies; as espécies não são distintas do universal, mas apenas uma em relação à outra. O particular possui com os outros particulares, com os quais possui uma relação, uma e mesma universalidade. Ao mesmo tempo, a diversidade do mesmo, devido à sua identidade com o universal, é como tal

universal; ela é totalidade. - O particular contém, portanto, não apenas o universal, mas também expõe o mesmo por meio de sua determinidade; esse constitui, pois, uma esfera que o particular tem de esgotar. Essa totalidade, na medida em que a determinidade do particular é tomada como mera diversidade, aparece como completude. Completas são, a esse respeito, as espécies, pelo fato de que simplesmente não existem mais delas. Não há para elas nenhum padrão de medida interior ou princípio, porque a diversidade é justamente a diferença sem unidade, na qual a universalidade, que é para si unidade absoluta, é mero reflexo exterior e uma completude não limitada, casual. A diversidade, porém, passa para a oposição, para uma relação imanente dos diversos. Mas, a particularidade como universalidade é em si e para si mesma, não tal relação imanente por meio da passagem; ela é totalidade nela mesma e determinidade simples, essencialmente princípio. Ela não possui nenhuma outra determinidade senão aquela que é posta por meio do universal mesmo e que resulta dele do modo como se segue.

O particular é o universal mesmo, mas ele é sua diferença ou a relação com outro, é seu aparecer no exterior; mas não existe nenhum outro do qual o particular pudesse se distinguir senão do próprio universal. - O universal se determina, assim ele mesmo é o particular; a determinidade é sua diferença; ele é apenas distinguido de si mesmo. Suas espécies são, por conseguinte, apenas a) o universal mesmo e b) o particular. O universal como o conceito é ele mesmo e seu oposto, o que é, por sua vez, ele mesmo como sua determinidade posta; ele o abrange e está nele junto a si mesmo. Assim, ele é a totalidade e o princípio de sua diversidade, que é determinada inteiramente apenas por meio dele mesmo.

Por isso, não há nenhuma outra divisão verídica senão que o conceito se coloca a si mesmo de um lado como a universalidade imediata, indeterminada; justamente esse indeterminado constitui sua determinidade ou que ele é um particular. Ambos são o particular e são portanto coordenados. Como o particular, ambos são também o determinado contra o universal; o que significa desse modo que são subordinados ao mesmo. Mas justamente esse universal, diante do qual o particular é determinado, é com isso ele mesmo apenas um dos que se opõem. Se falarmos de dois que se opõem, devemos novamente dizer que ambos constituem o particular, não apenas juntos, que apenas seriam iguais para a reflexão exterior, por serem particulares, mas sua determinidade um contra o outro é essencialmente ao mesmo tempo apenas uma determinidade, a negatividade, que no universal é simples.

Tal como se mostra aqui, a diferença está em seu conceito e, com isso, em sua verdade. Toda diferença anterior tem essa unidade no conceito. Assim como ele é diferença imediata no ser, ele é como o limite de outro; tal como ele é na reflexão, ele é diferença relativa, posto na medida em que se relaciona essencialmente com seu outro; assim começa aqui a ser posta a unidade do conceito; mas de início ela é apenas a aparência em outro. - A passagem e a dissolução dessas determinações têm apenas o sentido verdadeiro de que alcançam seu conceito, sua verdade; ser, existência, algo ou o todo e as partes etc. substância e acidentes, causa e efeito são por si mesmos determinações de pensamento; eles são apreendidos como conceitos determinados, na medida em que cada um é conhecido na unidade com o seu outro ou oposto. - O todo e as partes, a causa e o efeito etc., por exemplo, não são ainda diversos, que seriam determinados como particulares um contra o outro, porque em si certamente constituem um único conceito, mas sua unidade ainda não alcançou a forma da universalidade; assim também a diferença, que está nessas relações, ainda não tem a forma de que

ela é uma única determinidade. Causa e efeito, por exemplo, não são dois conceitos distintos, mas apenas um conceito determinado, e a causalidade, como todo conceito, é um conceito simples.

No que se refere à completude, mostrou-se que o determinado da particularidade está completo na diferença do universal e do particular e que apenas esses dois constituem as espécies particulares. Na natureza sem dúvida encontram-se mais do que duas espécies em um gênero, assim como essas muitas espécies também não podem ter entre si a relação indicada. Essa é a impotência da natureza, a saber, não poder apreender e expor o rigor do conceito e se perder nessa multiplicidade cega destituída de conceito. Podemos admirar a natureza na multiplicidade de seus gêneros e espécies e na diversidade infinita de suas configurações, pois a admiração é sem conceito e seu objeto é o que é destituído de razão. Porque é o ser fora de si do conceito, à natureza é dada a liberdade de se abandonar por essa diversidade, assim como o espírito que, embora possua o conceito na forma do conceito, também se entrega ao representar e se move nele em sua multiplicidade infinita. Os variados gêneros ou as espécies da natureza não devem ser observados como nada mais elevado do que os casuísmos arbitrários do espírito em suas representações. Ambos certamente mostram rastros dispersos e pressentimentos do conceito, mas não o expõem em uma reprodução fiel, porque são o lado de seu ser fora de si livre; o conceito é a potência absoluta justamente porque pode abandonar sua diferença livremente para a configuração de uma diversidade autônoma, para uma necessidade exterior, uma contingência, uma arbitrariedade e uma opinião, mas que não devem ser tomadas senão como o lado abstrato da nulidade.

Tal como vimos, a determinidade do particular é simples como princípio, mas ela também o é como momento da totalidade, como determinidade contra a outra determinidade. O conceito, na medida em que se determina ou se distingue, está voltado negativamente para sua unidade e se dá a forma de um de seus momentos ideais do ser; como conceito determinado ele tem uma existência em geral. Mas esse ser não tem mais o sentido de uma mera imediatidade, mas da universalidade, da imediatidade que por meio da mediação absoluta se mantém idêntica a si mesma, que contém igualmente também o outro momento, a essência ou a reflexão em si. Essa universalidade, com a qual o determinado está revestido, é a universalidade abstrata. O particular contém o universal nele mesmo como sua essência; mas na medida em que a determinidade da diferença está posta e possui desse modo ser, ela é forma na mesma e a determinidade como tal é o conteúdo. A universalidade se torna forma na medida em que a diferença é como o essencial, assim como, ao contrário, no puro universal a diferença é apenas como negatividade absoluta, não como diferença, que como tal é posta.

A determinidade é sem dúvida o abstrato contra a outra determinidade; mas a outra é apenas a universalidade mesma; essa é nessa medida também a universalidade abstrata, e a determinidade do conceito ou a particularidade é novamente nada mais do que a universalidade determinada. O conceito está nela fora de si; uma vez que é o conceito que está nela fora de si, o universal abstrato contém todos os momentos do conceito; o universal abstrato é a) universalidade, b) determinidade, c) a unidade simples de ambas; mas essa unidade é imediata e, por isso, a particularidade não é como a totalidade. Em si ela também é essa totalidade e mediação; ela é essencialmente relação excludente com outro ou superação da negação, a saber, da outra determinidade - da outra, mas que apenas paira à nossa frente como opinião, pois de modo imediato ela desaparece e se mostra como o mesmo do que deveria ser sua outra. O que faz essa universalidade ser abstrata é que a mediação é apenas condição ou não é posta nela mesma. Porque não é posta, a unidade do abstrato tem a forma da

imediatidade e o conteúdo tem a forma da indiferença diante de sua universalidade, porque ele não é como essa totalidade, que é a universalidade da negatividade absoluta. O universal abstrato é com isso certamente o conceito, mas como destituído de conceito, como conceito que não é posto como tal.

Quando se trata do conceito determinado, pensa-se comumente apenas em tal universal abstrato. Também quando se trata em geral do conceito, compreende-se geralmente apenas esse conceito destituído de conceito e o entendimento designa a faculdade de tais conceitos. A demonstração pertence a esse entendimento, na medida em que procede por conceitos, isto é, apenas por determinações. Tal proceder por conceitos não ultrapassa, por conseguinte, a finitude e a necessidade; seu ponto mais alto é o infinito negativo, a abstração da essência suprema, que é ela mesma a determinidade da indeterminidade. Também a substância absoluta não é, na verdade, essa abstração vazia; é antes a totalidade segundo o conteúdo, mas ela é, por isso, abstrata, porque é sem a forma absoluta; sua verdade mais interior não constitui o conceito; mesmo se ela certamente é a identidade da universalidade e da particularidade ou do pensamento e da separação recíproca, essa identidade não é a determinidade do conceito; fora dela existe antes um entendimento - e justamente porque está fora dela, é casual -, no qual e para o qual ela está em diferentes atributos e modos.

De resto, a abstração não é vazia, como costumeiramente é denominada; ela é o conceito determinado; ela tem qualquer determinidade como conteúdo; também a essência suprema, a pura abstração, como foi recordado, tem a determinidade da indeterminidade; mas uma determinidade é a indeterminidade porque ela tem de estar oposta ao determinado. Mas quando se exprime o que ela é, suprime-se a si mesmo o que ela deve ser; ela é expressa como unida à determinidade e desse modo o conceito e sua verdade é restabelecido desde a abstração. - Nessa medida, porém, cada conceito determinado é sem dúvida vazio, pois não contém a totalidade, mas apenas uma determinidade unilateral. Mesmo que ele também possua conteúdo concreto, por exemplo, o homem, o Estado, o animal etc., ele permanece todavia um conceito vazio, na medida em que sua determinidade não é o princípio de suas diferenças; o princípio contém o início e a essência de seu desenvolvimento e realização; qualquer outra determinidade do conceito, porém, é infrutífera. Quando, por conseguinte, o conceito é em geral menosprezado como sendo vazio, é porque se desconhece aquela determinidade absoluta do mesmo, que é a diferença do conceito e o conteúdo unicamente verdadeiro em seu elemento.

Aqui se situa a circunstância em virtude da qual o entendimento, na época mais recente, é tão pouco considerado e tão rebaixado diante da razão; é a firmeza que ele confere às determinidades e, com isso, às finitudes. Essa fixidez consiste na forma considerada da universalidade abstrata; por meio dela elas se tornam imutáveis. Pois a determinidade qualitativa, bem como a determinação de reflexão, são essencialmente como limitadas e têm, por meio de sua limitação, uma relação com seu outro e, assim, a necessidade da passagem e do perecer. Mas a universalidade que elas possuem no entendimento lhes dá a forma da reflexão em si, por meio de que lhes foram subtraídas a relação com outro e elas se tornaram perenes. Se, porém, no puro conceito essa eternidade pertence à sua natureza, assim suas determinações abstratas seriam apenas segundo sua forma essencialidades eternas; mas seu conteúdo não é apropriado a essa forma; por conseguinte, elas não são verdade e perenidade. Seu conteúdo não é apropriado à forma porque ele não é a determinidade mesma como universal, isto é, não é como totalidade da diferença conceitual ou mesmo não é a forma inteira; a

forma do entendimento limitado é, por isso, porém, ela mesma a forma incompleta, a saber, universalidade abstrata. - Além disso, porém, temos de atribuir à força infinita do entendimento a capacidade de separar o concreto nas determinidades abstratas e apreender a profundidade da diferença, que é sozinha ao mesmo tempo a potência que promove sua passagem. O concreto da intuição é totalidade, mas a totalidade sensível, - uma matéria real que subsiste no espaço e no tempo em indiferente separação recíproca; essa falta de unidade do múltiplo, na qual ele é o conteúdo da intuição, não deveria ser-lhe atribuído como mérito e privilégio diante do entendimento. A mutabilidade, que o múltiplo mostra na intuição, já aponta para o universal; o que disso vem à intuição, é apenas algo outro igualmente mutável, portanto, apenas o mesmo; não é o universal que se colocaria em seu lugar e apareceria. Mas, menos ainda se deve contar como sendo mérito da ciência, por exemplo, da geometria e da aritmética, a intuitibilidade que sua matéria implica e seus enunciados serem representados como fundamentados por meio dela. Antes, a matéria de tais ciências é desse modo de natureza mais baixa; o intuir das figuras ou dos números não auxilia à ciência da mesma; apenas o pensar sobre ela é capaz de produzir uma tal ciência. - Mas, na medida em que se entende sob intuição não meramente o sensível, mas a totalidade objetiva, ela é uma totalidade intelectual, isto é, não tem como objeto o ser aí em sua existência exterior, mas apenas aquilo que é nela realidade e verdade imperecíveis, - a realidade apenas na medida em que é determinada essencialmente no conceito e por meio dele; a ideia, cuja natureza mais precisa temos de examinar mais tarde. O que a intuição como tal deve ter a mais do que o conceito é a realidade exterior, o que é destituído de conceito, que conquista primeiramente um valor por meio dele.

Por isso, na medida em que o entendimento expõe a força infinita que determina o universal ou inversamente oferece o subsistir fixo para o que é destituído de sustentação na determinidade, por meio da forma da universalidade, não é culpa do entendimento se não se avança adiante. É uma impotência subjetiva da razão que permite que valham de tal modo essas determinidades e que não é capaz de reconduzi-las à unidade por meio da força dialética oposta a essa universalidade abstrata, isto é, por meio da natureza peculiar, a saber, por meio do conceito daquelas determinidades. Na verdade, o entendimento lhes dá, por meio da forma da universalidade abstrata, por assim dizer, tal dureza do ser, que elas não possuem na esfera qualitativa e na esfera da reflexão; por meio dessa simplificação, porém, ele ao mesmo tempo as espiritualiza e as afina de tal modo que elas justamente apenas nesse topo alcançam a capacidade de se dissolverem e de passarem para o seu oposto. O supremo amadurecimento e estágio que algo pode conquistar é aquele no qual começa a sua decadência. A firmeza das determinidades, nas quais o entendimento parece enroscar-se, a forma do perene é a universalidade que se relaciona consigo mesma. Mas ela pertence como propriedade ao conceito; e por conseguinte a dissolução do finito reside nela mesma expressada e em proximidade infinita. Essa universalidade argui imediatamente a determinidade do finito e expressa sua inadequação com ela. - Ou antes sua adequação já está dada; a determinidade abstrata está posta como unidade com a universalidade - justamente por isso como não para si, como se fosse apenas algo determinado, mas apenas como unidade de si e do universal, isto é, como conceito.

Por conseguinte, temos de rejeitar em todos os sentidos a separação entre o entendimento e a razão, como ocorre comumente. Se o conceito é considerado como destituído de razão, isso tem de ser considerado antes como uma incapacidade da razão de se reconhecer nele. O conceito determinado e abstrato é a condição ou antes o momento essencial da razão; ele é forma espiritualizada, na qual o finito, por meio da universalidade na qual se relaciona consigo mesmo, se inflama em si mesmo,

como posto dialeticamente e, assim, é o início mesmo do aparecer da razão.

Uma vez que o conceito determinado, no que se viu até aqui, é exposto em sua verdade, apenas ainda resta indicar como ele, deste modo, já está posto. - A diferença, que é momento essencial do conceito, mas que no puramente universal ainda não é posta como tal, adquire seu direito no conceito determinado. A determinidade na forma da universalidade está relacionada com a mesma em vista de algo simples; esse universal determinado é a determinidade que se relaciona consigo mesma; a determinidade determinada ou a negatividade absoluta posta para si mesma. Mas a determinidade que se relaciona consigo mesma é a singularidade. Assim como a universalidade já é imediatamente em si e para si mesma particularidade, tão imediatamente a particularidade é em si e para si também singularidade, a qual inicialmente tem de ser considerada como o terceiro momento do conceito, na medida em que é apreendida em oposição aos dois primeiros momentos, mas também é como o retorno absoluto do conceito em si mesmo e ao mesmo tempo como a perda posta dele mesmo.

Observação: As espécies usuais dos conceitos

Universalidade, particularidade e singularidade são, segundo o que se viu até agora, os três conceitos determinados, caso se queira contá-los. Já foi mostrado anteriormente que o número é uma forma inapropriada para apreender determinações conceituais, mas ainda mais inapropriado para apreender as determinações do conceito mesmo; o número, uma vez que tem o um como princípio, torna aquilo que conta algo inteiramente separado e faz dele algo inteiramente indiferente diante de outro. Antes mostrou-se até agora que os diferentes conceitos determinados são pura e simplesmente apenas um e o mesmo conceito e não são separados em termos numéricos.

Na maneira habitual de tratar a lógica surgem várias divisões e espécies do conceito. Nisso salta imediatamente aos olhos a inconsequência segundo a qual as espécies são introduzi das: segundo a quantidade, a qualidade etc. existem tais e tais conceitos. "Existem" não expressa nenhuma outra legitimidade senão que tais espécies foram encontradas diante de nós e se mostram segundo a experiência. Dessa maneira obtemos uma lógica empírica - uma ciência estranha, um conhecimento irracional do racional. Desse modo, a lógica fornece um péssimo exemplo para a obediência de suas próprias doutrinas; ela permite a si mesma realizar o contrário do que prescreve como regra, a saber, que os conceitos devem ser deduzidos e os enunciados científicos provados (portanto, também o enunciado "existem essas e aquelas espécies de conceitos"). - A filosofia kantiana incorre nesse caso em uma inconsequência ulterior: ela empresta da lógica subjetiva para a lógica transcendental as categorias, tidas como conceitos básicos, que na lógica subjetiva foram acolhidas empiricamente. Uma vez que ela admite esse último ponto, não se pode compreender porque a lógica transcendental se decide pelo empréstimo junto a tal ciência e não decide logo ela mesma operar empiricamente.

Para indicar algo sobre isso, observa-se que os conceitos são principalmente divididos segundo a sua clareza e, na verdade, em conceitos claros e obscuros, em distintos e indistintos, em adequados e não adequados. Também podem ser empregados aqui os conceitos completos e excedentes e outras de tais superficialidades. - No que concerne àquela divisão segundo a clareza, logo se mostra que esse ponto de vista e as diferenças que se relacionam a ele são tomados de determinações psicológicas e não lógicas. O assim chamado conceito claro deve bastar para distinguir um objeto de

outro; tal conceito ainda não tem de ser nomeado um conceito, pois ele não é nada mais do que a representação subjetiva. O que é um conceito obscuro, isso deve permanecer repousando sobre si, pois senão ele não seria um conceito obscuro, mas distinto. - O conceito distinto deve ser tal que se possa indicar dele as características. De acordo com isso, ele é propriamente o conceito determinado. A característica, a saber, quando é apreendido o que nela há de correto, não é nada mais do que a determinidade ou o conteúdo simples do conceito, na medida em que é distinguido da forma da universalidade. Mas, a característica não tem inicialmente essa designação mais precisa, e sim é em geral apenas uma determinação, por meio da qual um terceiro caracteriza para si um objeto ou o conceito; isso, por conseguinte, pode ser uma circunstância muito casual. Em geral isso não expressa bem a imanência e a essencialidade da determinação, mas sua relação com um entendimento exterior. E se esse é de fato um entendimento, então ele tem diante de si o conceito e caracteriza o mesmo por nada mais do que o que está no conceito. Se isso deve, porém, ser distinguido do conceito, então é um signo ou de resto uma determinação que pertence à representação da questão, mas não ao seu conceito. - O que vem a ser o conceito indistinto, podemos pular porque é supérfluo.

O conceito adequado, porém, é algo mais elevado; é que nele se vislumbra propriamente a concordância do conceito com a realidade, o que não é o conceito como tal, mas a ideia.

Se a característica do conceito distinto efetivamente deveria ser a determinação conceitual mesma, então a lógica entraria em apuros com os conceitos simples, os quais, segundo outra divisão, são opostos aos conceitos compostos. Pois, se do conceito simples tivesse que ser indicada uma característica verdadeira, isto é, imanente, não se quereria vê-lo como sendo um conceito simples; mas uma vez que nenhuma delas seria indicada, ele não seria um conceito distinto. Para tanto, porém, apenas o conceito claro auxilia. Unidade, realidade e determinações tais devem ser conceitos simples, certamente apenas pelo motivo de que os lógicos não foram capazes de encontrar a determinação dos mesmos e, por conseguinte, se contentaram em ter apenas um conceito claro, isto é, nenhum dos outros. Para a definição, isto é, para a indicação do conceito é exigida universalmente a indicação do gênero e da diferença específica. Ela fornece, portanto, o conceito não como algo simples, mas em duas partes numeráveis. Mas, por isso, tal conceito não deverá certamente ser algo composto. - No conceito simples parece oscilar a simplicidade abstrata, uma unidade que não contém em si a diferença e a determinidade, mas que, por conseguinte, também não é aquela que cabe ao conceito. Uma vez que um objeto está na representação, em particular na memória ou também é a determinação abstrata de pensamento, ele pode ser inteiramente simples. Mesmo o objeto em si mesmo mais rico - por exemplo, o espírito, a natureza, o mundo, também Deus apreendido inteiramente sem conceito na representação simples da expressão igualmente simples de espírito, natureza, mundo, Deus - é certamente algo simples, a que a consciência pode se ater, sem ressaltar além disso para si mesma a determinação peculiar ou uma característica; mas os objetos da consciência não devem permanecer essas representações simples ou determinações de pensamento abstratas, mas serem apreendidas, isto é, sua simplicidade deve ser determinada com sua diferença interior. - O conceito composto, porém, certamente não é nada mais do que um "ferro de madeira". De algo composto podemos bem ter um conceito; mas um conceito composto seria algo mais precário do que o materialismo, que apenas aceita a substância da alma como algo composto, mas apreende todavia o pensamento como simples. A reflexão inculta incorre na composição como a relação inteiramente exterior, a pior forma segundo a qual as coisas podem ser consideradas; também as naturezas mais baixas devem ser uma unidade interior. Que a forma da existência mais inverídica

seja completamente transposta para o eu, para o conceito, é mais do que se poderia esperar e tem de ser considerado como algo desajeitado e bárbaro.

Além disso, os conceitos são especialmente divididos em contrários e contraditórios. - Se no tratamento do conceito se tratasse de indicar quais são os conceitos determinados, poderiam ser indicadas todas as determinações possíveis - pois todas as determinações são conceitos e, desse modo, conceitos determinados - e todas as categorias do ser bem como todas as determinações da essência teriam de ser indicadas como espécies dos conceitos. É o que acontece nas lógicas, onde se narra a bel-prazer, ora mais ora menos, que existem conceitos afirmativos, negativos, idênticos, condicionados, necessários etc. Uma vez que tais determinações já se encontram atrás da natureza do conceito mesmo e, por conseguinte, quando são apresentadas junto a ele, não aparecem em seu lugar peculiar, então elas apenas admitem explicações verbais superficiais e aparecem aqui sem interesse. - Nos conceitos contrários e contraditórios - uma diferença que aqui é especialmente observada - encontra-se à base a determinação de reflexão da diversidade e da oposição. Eles são vistos como duas espécies particulares, isto é, cada um de modo firme para si mesmo e indiferente diante de outro, sem nenhum pensamento de dialética e da nulidade interior dessas diferenças; como se o que é contrário não devesse justamente ser determinado como contraditório. A natureza e a passagem essencial das formas de reflexão, que eles expressam, foram consideradas em seu devido lugar. No conceito a identidade foi desenvolvida em universalidade, a diferença em particularidade, a oposição, que retoma ao fundamento, em singularidade. Aquelas determinações de reflexão são nessas formas como em seu conceito. O universal mostrou-se não apenas como idêntico, mas ao mesmo tempo como o diverso ou o contrário contra particular e o singular, além disso, também como neles oposto ou contraditório; nessa oposição, porém, ele é idêntico com eles e seu verídico fundamento, no qual são superados. Algo idêntico vale para a particularidade e a singularidade, que são igualmente a totalidade das determinações de reflexão.

Além disso, os conceitos são divididos em subordinados e coordenados - uma diferença que interessa mais precisamente à determinação conceitual, a saber, à relação da universalidade e da particularidade, onde essas expressões também foram mencionadas de passagem. No entanto, costumeiramente eles são igualmente considerados como relações inteiramente firmes e, de acordo com isso, são fixados diversos enunciados infrutíferos dos mesmos. A discussão mais ampla sobre isso concerne novamente a relação de contrariedade e contraditoriedade para com a subordinação e a coordenação. Uma vez que o juízo é a relação dos conceitos determinados, então é nele que tem de se dar primeiramente a relação verdadeira. Aquela mania de comparar essas determinações sem pensar em sua dialética e na modificação progressiva de sua determinação ou antes na ligação que nelas existe de determinações opostas, torna toda a consideração - o que nelas é concordante ou não, como se essa concordância e a não concordância fossem algo separado e permanente - algo apenas infrutífero e sem conteúdo. - O grande Euler, que na apreensão e na combinação das relações mais profundas das grandezas algébricas foi infinitamente frutífero e perspicaz, em particular o seco e intelectualizado Lambert e outros, tentaram para essa espécie de relações das determinações conceituais uma designação por meio de linhas, figuras e noções similares; tinha-se em geral o objetivo de elevar os modos lógicos de relações a um cálculo - ou antes de fato rebaixá-los. Já a tentativa da designação se apresenta imediatamente como em si e para si nula, quando se compara reciprocamente a natureza do signo e do que deve ser designado. As determinações conceituais, universalidade, particularidade e singularidade são sem dúvida distintas, como linhas ou letras da

álgebra; - elas também são, além disso, opostas e nessa medida permitiriam também os signos de mais e menos. Mas elas mesmas e de modo completo suas relações - mesmo quando apenas permanecemos na subsunção e na inerência - são de natureza essencial inteiramente outra do que as letras e as linhas e suas relações, a igualdade ou a diversidade da grandeza, o mais e o menos ou uma posição das linhas uma sobre a outra ou sua união em ângulos e as posições dos espaços, que elas abrangem. Tais objetos tem contra elas a peculiaridade de que são reciprocamente exteriores, tem uma determinação fixa. Se os conceitos são tomados de tal modo que correspondem a tais signos, então eles deixam de ser conceitos. Suas determinações não são algo tão morto como números e linhas, aos quais não pertence a eles mesmos sua relação; eles são movimentos vivos; a determinidade distinta de um lado é imediatamente também interna ao outro lado; o que nos números e nas linhas seria uma perfeita contradição é essencial à natureza do conceito. - A matemática mais elevada, que também prossegue ao infinito e se permite contradições, não pode mais empregar para a exposição de tais determinações seus outros signos; para a designação da representação ainda muito desprovida de conceito da aproximação infinita de dois ordinais ou quando equipara um arco de numeração infinita com linhas retas infinitamente pequenas, ela não faz nada mais do que designar como separadas as duas linhas retas e traçar num arco as linhas retas, mas como diversas dele; para o infinito, do qual aqui se trata, ela remete ao representar.

O que inicialmente induziu àquela tentativa foi especialmente a relação quantitativa, na qual a universalidade, a particularidade e a singularidade devem estar uma diante da outra; o universal significa algo mais amplo do que o particular e o singular e o particular algo mais amplo do que o singular. O conceito é o concreto e o mais rico, porque ele é o fundamento e a totalidade das determinações anteriores, das categorias do ser e das determinações de reflexão; as mesmas ocorrem também certamente nele. Mas sua natureza é inteiramente desconhecida quando elas são apreendidas nele ainda naquela abstração; quando a amplitude maior do universal é tomada de tal modo que é algo maior ou um quantum maior do que o particular e o singular. Como fundamento absoluto, ele é a possibilidade da quantidade, mas do mesmo modo da qualidade, isto é, suas determinações são igualmente distintas qualitativamente; elas já são, por conseguinte, apreendidas contra a sua verdade, quando elas são postas sozinhas sob a forma da quantidade. Assim, além disso, a determinação de reflexão é algo relativo, no qual aparece seu oposto; ela não está na relação exterior como um quantum. Mas o conceito é mais do que tudo isso; suas determinações são conceitos determinados, eles mesmos são essencialmente a totalidade de todas as determinações. Por conseguinte, a fim de apreender tal totalidade interior, é completamente inapropriado querer aplicar relações numéricas e espaciais, onde todas as determinações se separam; elas são antes o último e pior medium que poderia ser empregado. Relações naturais, como, por exemplo, o magnetismo, relações de cores, seriam símbolos infinitamente mais elevados e mais verdadeiros para tanto. Uma vez que o homem possui a linguagem como o meio de designação peculiar à razão, trata-se de uma ideia ociosa procurar um modo de exposição mais incompleto e querer se atormentar com o mesmo. O conceito como tal pode ser apreendido essencialmente apenas com o espírito, de quem não é apenas a propriedade, mas seu puro si mesmo. É em vão querer apreendê-lo por meio de figuras espaciais e signos algébricos tendo em vista o olho exterior e um modo de tratamento mecânico, destituído de conceito, um cálculo. Qualquer outra coisa que devesse servir como símbolo pode no máximo suscitar, tal como os símbolos para a natureza de Deus, pressentimentos e ecos do conceito; mas, se deve haver seriedade em apreendê-lo e conhecê-lo desse modo, então a natureza exterior de todos os símbolos é inadequada para tanto e, antes, a relação é invertida, a saber, que o que nos símbolos é a

ressonância de uma determinação mais elevada primeiramente por meio do conceito pode ser conhecida e somente por meio da separação daqueles acréscimos sensíveis pode aproximar-se dele o que deveria expressá-la.

O singular

A singularidade, como se mostrou, já é posta por meio da particularidade; esta é a universalidade determinada, portanto, a determinidade que se relaciona consigo, o determinado determinado.

1. Inicialmente, por conseguinte, a singularidade aparece como a reflexão do conceito em si mesmo desde a sua determinidade. Ela é a mediação do mesmo por meio de si, uma vez que seu ser outro se fez novamente em outro, por meio de que o conceito como idêntico a si mesmo é produzido, mas na determinação da negatividade absoluta. - O negativo no universal, por meio de que este é um particular, foi determinado anteriormente como a aparência dupla; na medida em que é aparência para o interior, o particular permanece um universal; por meio do aparecer no exterior ele é algo determinado; o retorno desse lado no universal é duplo, seja por meio da abstração, que abandona o mesmo e se eleva para o gênero mais elevado e o mais alto, seja por meio da singularidade, para a qual o universal desce na determinidade mesma. - Aqui inicia o desvio pelo qual a abstração sai do caminho do conceito e abandona a verdade. Seu universal mais elevado e mais alto, para o qual ela se eleva, é apenas a superfície que sempre mais se torna destituída de conteúdo; a singularidade por ela desprezada é a profundidade na qual o conceito se apreende a si mesmo e é posto como conceito.

A universalidade e a particularidade apareceram de um lado como os momentos do devir da singularidade. Mas já foi mostrado que elas são nelas mesmas o conceito total, ou seja, na singularidade não passam para outro, mas nela apenas está posto o que é em si e para si. O universal é para si, porque é nele mesmo a mediação absoluta, a relação consigo apenas como a negatividade absoluta. Ele é um universal abstrato quando esse superar é um atuar exterior e, desse modo, é o abandono da determinidade. Essa negatividade, por conseguinte, certamente está no abstrato, mas ela permanece exterior, como uma mera condição do mesmo; ela é a abstração mesma, que mantém diante de si seu universal, o qual, por conseguinte, não tem a singularidade em si mesmo e permanece destituído de conceito. - A vida, o espírito, Deus - assim como o puro conceito - não são, por isso, capazes de serem apreendidos pela abstração, porque ela afasta de suas criações a singularidade, o princípio da individualidade e da personalidade e, com isso, não leva a nada mais do que a universalidades sem vida, sem espírito, sem cor e sem conteúdo.

Mas, a unidade do conceito é tão indivisível que também esses produtos da abstração, uma vez que devem abandonar a singularidade, são antes eles mesmos singulares. Quando ela eleva o concreto para a universalidade, mas apreende o universal apenas como universalidade determinada, então justamente essa é a singularidade, que resultou como a determinidade que se relaciona consigo mesma. A abstração é, por conseguinte, uma separação do concreto e uma singularização de suas determinações; por meio dela são apenas apreendidos propriedades singulares ou momentos, pois seu produto deve conter o que é ela mesma. Mas a diferença entre essa singularidade de seus produtos e a singularidade do conceito é que naqueles o singular como conteúdo e o universal como forma são distintos um do outro - porque justamente aquele conteúdo não é como a forma absoluta,

como o conceito mesmo, ou essa forma não é como a totalidade da forma. - Essa consideração mais precisa, porém, mostra o abstrato mesmo como a unidade do conteúdo singular e da universalidade abstrata, ou seja, como algo concreto, como o contrário do que quer ser.

Pela mesma razão, o particular, porque é apenas o universal determinado, é também algo singular e vice-versa, porque o singular é o universal determinado, ele é igualmente um particular. Quando nos atemos a essa determinidade abstrata, o conceito tem as três determinações, o universal, o particular e o singular; depois de ter sido indicado anteriormente apenas o universal e o particular como as espécies do particular. Uma vez que a singularidade é o retorno do conceito como do negativo em si, assim esse retorno mesmo da abstração, que nele propriamente está superada, pode ser colocado e contado como um momento indiferente ao lado dos outros.

Se a singularidade é apresentada como uma das determinações conceituais particulares, a particularidade é a totalidade que compreende a todas em si mesma, como essa totalidade ela é o concreto das mesmas ou a própria singularidade. Mas ela é também o concreto segundo os lados anteriormente observados como universalidade determinada; assim ela é como unidade imediata, na qual nenhum desses momentos é posto como distinto ou como o determinante e, nessa forma, ela irá constituir o termo médio do silogismo formal.

É por si só evidente que cada determinação, feita até agora na exposição do conceito, se dissolveu imediatamente e se perdeu em sua outra. Cada distinção se confunde na consideração, que deve isolá-las e apreendê-las. Apenas a mera representação, para a qual ela isolou o abstrair, é capaz de separar firmemente para si o universal, o particular e o singular; assim eles são enumeráveis e para uma diferença ulterior ela se atém à diferença completamente exterior do ser, à quantidade, que em nenhum outro lugar está mais fora de lugar do que aqui - Na singularidade, aquela relação verdadeira, a indissociabilidade das determinações conceituais, está posta; pois como negação da negação ela contém a oposição das mesmas e ao mesmo tempo essa oposição em seu fundamento ou unidade, o ter se unido de cada uma com sua outra. Porque nessa reflexão está em si e para si a universalidade, ela é essencialmente a negatividade das determinações conceituais, não apenas como se ela fosse apenas um terceiro diverso diante delas, e sim ela é isso a partir de agora posto, que o ser posto é o ser em si e para si, isto é, que as determinações pertencentes à diferença são elas mesmas, cada uma, a totalidade. O retorno do conceito determinado em si significa que ele tem a determinação de ser em sua determinidade todo o conceito.

2. A singularidade não é, porém, apenas o retorno do conceito em si mesmo, mas imediatamente sua perda. Por meio da singularidade, como ele é nela em si, ele se torna fora de si e entra na efetividade. A abstração, que como a alma da singularidade é a relação do negativo sobre o negativo, não é, como se mostrou, algo exterior ao universal e ao particular, mas imanente, e eles são por meio dela algo concreto, conteúdo, algo singular. Mas a singularidade é como essa negatividade a determinidade determinada, o distinguir como tal; por meio dessa reflexão da diferença em si mesma, essa diferença se torna algo firme; o determinar do particular é apenas por meio da singularidade, pois ela é aquela abstração que, a partir de agora, justamente como singularidade, é abstração posta.

O singular, portanto, como negatividade que se relaciona consigo mesma, é identidade imediata do negativo consigo; ele é existente para si. Ou ele é a abstração, que determina o conceito segundo seu momento ideal do ser como um imediato. - Assim, o singular é um qualitativo ou o isto. Segundo

essa qualidade, ele é primeiramente sua repulsão de si mesmo, por meio de que os muitos outros uns são pressupostos; em segundo lugar ele é contra esses outros pressupostos relação negativa e exclui nessa medida o singular. A universalidade referida a esses singulares como o um indiferente - e ela deve ser relacionada a eles, porque ela é momento do conceito do singular - é apenas o elemento comum dos mesmos. Se sob o universal é compreendido o que é comum a vários singulares, então parte-se do subsistir indiferente dos mesmos e mistura-se na determinação conceitual a imediatidade do ser. A mais baixa representação que se pode ter do universal, tal como ele é na relação com o singular, é essa relação exterior do mesmo como sendo algo meramente comum.

O singular, que na esfera da reflexão da existência é como o isto, não tem a relação excludente com outro um, que cabe ao ser para si qualitativo. O isto é como o um em si refletido para si sem repulsão; ou a repulsão nessa reflexão está unida com a abstração e é a mediação reflexionante, que está de tal modo nele que o mesmo é uma imediatidade posta, indicada por algo exterior. Isto é, ele é imediato; mas ele é apenas isto, na medida em que é mostrado. O mostrar é o movimento reflexionante que se recolhe consigo em si e põe a imediatidade, mas como algo exterior a si. - O singular certamente também é o isto como o imediato produzido desde a mediação; mas ele não a possui fora de si - ele é mesmo separação repelente, a abstração posta, mas em sua separação é ele mesmo relação positiva.

Esse abstrair do singular é como a reflexão da diferença em si primeiramente um pôr dos distintos como autônomos, em si refletidos. Eles são imediatos; mas além disso esse separar é reflexão em geral, o aparecer de um em um outro; assim eles se encontram em relação essencial. Além disso, eles não são apenas singulares existentes um diante do outro; tal pluralidade pertence ao ser; a singularidade que se põe determinadamente não se põe em uma diferença exterior, mas em diferenças do conceito; ela exclui, portanto, o universal de si; mas já que esse é um momento dela mesma, assim ele se relaciona também essencialmente com ela.

O conceito como essa relação de suas determinações autônomas perdeu-se; pois assim ele não é mais a unidade posta das mesmas e elas não são mais como momentos, como a aparência do mesmo, mas como subsistentes em si e para si. - Como singularidade ele retoma na determinidade em si; com isso, o determinado tornou-se ele mesmo totalidade. Seu retorno em si é, por conseguinte, a absoluta divisão originária de si mesmo ou, como singularidade, ele é posto como juízo.

Terceira seção A ideia

A ideia é o conceito adequado, a verdade objetiva ou a verdade enquanto tal. Se algo tem verdade, ele a tem por meio de sua ideia, ou algo apenas tem verdade na medida em que é ideia. - Na filosofia, como na vida comum, a expressão ideia já foi muitas vezes empregada também para o conceito, e até mesmo para uma mera representação; "eu ainda não possuo nenhuma ideia sobre esta disputa judicial, edifício, região" não pretende expressar aqui nada mais senão a representação. Kant reivindicou novamente a expressão ideia para o conceito da razão. - O conceito da razão, segundo Kant, deve ser o conceito do incondicionado, mas, em respeito aos fenômenos, deve ser transcendente, isto é, não pode ser feito dele nenhum emprego empírico adequado a ele. Os conceitos da razão devem servir para o conceituar, os conceitos do entendimento para compreender as

percepções. - De fato, porém, se os últimos são conceitos efetivos, então eles são conceitos, - por meio deles é conceituado e um compreender das percepções por meio de conceitos do entendimento será um conceituar. Mas se o compreender é apenas um determinar das percepções por meio de tais determinações, por exemplo, o todo e as partes, força, causa e semelhantes, então significa apenas um determinar por meio da reflexão, assim como também com o compreender apenas pode ser pensado o representar determinado de um conteúdo sensível inteiramente determinado; é como quando a alguém se indica um caminho, por exemplo, de que no fim da floresta deve tomar a esquerda e ele responde: "eu compreendo", assim o compreender não quer dizer nada mais do que o apreender na representação e na memória. - Também o conceito da razão é uma expressão algo desajeitada; pois o conceito é em geral algo racional; e na medida em que a razão é distinguida do entendimento e do conceito como tal, assim ela é a totalidade do conceito e da objetividade. - Nesse sentido, a ideia é o racional; - ela é o incondicionado pelo fato de que apenas tem condições aquilo que se relaciona essencialmente com uma objetividade, mas com uma objetividade não determinada por ele mesmo, e sim uma objetividade tal que ainda está oposta a ele na forma da indiferença e exterioridade, assim como ainda a tinha a finalidade exterior.

Na medida em que a expressão ideia é reservada para o conceito objetivo ou real e é distinguida do conceito mesmo, mais ainda da mera representação, então, mais adiante, tem de ser desprezada ainda mais a apreciação da ideia segundo a qual ela é tomada como algo apenas inefetivo e é dito dos verdadeiros pensamentos que eles são apenas ideias. Se os pensamentos são algo meramente subjetivo e casual, então eles sem dúvida não têm nenhum valor ulterior, mas eles não ficam atrás das efetividades temporais e contingentes, que igualmente não têm nenhum valor ulterior senão o de contingências e fenômenos. Se, inversamente, porém, a ideia não deve ter, por isso, o valor da verdade, porque é transcendente no que se refere aos fenômenos, porque não lhe pode ser dado um objeto congruente no mundo dos sentidos, então isso é um equívoco curioso, uma vez que à ideia é negada validade objetiva porque lhe falta o que constitui o fenômeno, o ser não verdadeiro do mundo objetivo. No que se refere às ideias práticas, Kant reconhece que "não pode ser encontrado nada mais prejudicial e indigno de um filósofo do que o recurso vulgar a uma experiência pretensamente conflituosa com a ideia; essa experiência sequer existiria se, por exemplo, as instituições do Estado tivessem se constituído a tempo segundo as ideias e se em seu lugar conceitos rudes, justamente porque foram extraídos da experiência, não tivessem impedido toda boa intenção". Kant vê a ideia como algo necessário, como o alvo que devemos aspirar para constituir como a imagem originária para uma máxima e da qual o estado da efetividade sempre mais tem de ser aproximado.

Mas, na medida em que se revelou o resultado de que a ideia é a unidade do conceito e da objetividade, o verdadeiro, então ela não tem de ser apenas considerada como um alvo ao qual temos de nos aproximar, e que permanece ela mesma sempre como uma espécie de além, e sim que tudo o que é efetivo somente é na medida em que tem a ideia em si e a expressa. O objeto, o mundo subjetivo e objetivo em geral, não devem meramente ser congruentes com a ideia, e sim eles mesmos são a congruência do conceito e da realidade; aquela realidade que não corresponde ao conceito é mero fenômeno, o subjetivo, o contingente, o arbitrário, que não é a verdade. Quando é dito que na experiência não se encontra nenhum objeto que é completamente congruente com a ideia, então a ideia é oposta ao efetivo como um padrão de medida subjetivo; mas o que algo efetivo deve verdadeiramente ser, se seu conceito não é nele adequado e se sua objetividade de modo algum é adequada a esse conceito, isso não tem de ser dito; pois isso seria o nada. O objeto mecânico e

químico, assim como o sujeito destituído de espírito e o espírito apenas consciente do finito, não de sua essência, possuem, na verdade, segundo sua natureza diversa, seu conceito não existindo neles em sua forma própria e livre. Mas eles podem em geral apenas ser algo verdadeiro ao serem a unificação de seu conceito e da realidade, de sua alma e de seu corpo. Os todos, tais como o Estado e a igreja, deixam de existir se a unidade de seu conceito e de sua realidade é dissolvida; o homem, o vivo é morto se a alma e o corpo nele se separam; a natureza morta, o mundo mecânico e químico - se, a saber, o morto é tomado pelo mundo inorgânico, senão ele não teria de modo algum significado positivo -, portanto, a natureza morta, se ela é dissociada em seu conceito e em sua realidade, não é nada mais do que a abstração subjetiva de uma forma pensada e de uma matéria destituída de forma. O espírito que não fosse ideia, a unidade do conceito consigo mesmo - o conceito, que tivesse o próprio conceito como a sua realidade, seria o espírito morto, destituído de espírito, um objeto material.

O ser alcançou o significado da verdade, na medida em que a ideia é a unidade do conceito e da realidade; ele é, portanto, a partir de agora apenas o que é ideia. As coisas finitas são finitas na medida em que não têm a realidade de seu conceito completamente nelas mesmas, mas para isso necessitam de outras coisas - ou, inversamente, na medida em que são pressupostas como objetos, ou seja, tem o conceito como uma determinação exterior nelas. O ponto supremo que elas alcançam segundo o lado dessa finitude é a conformidade a fins exterior. O fato de as coisas efetivas não terem congruência com a ideia é o lado de sua finitude, não verdade, segundo a qual elas são objetos, cada uma determinada mecânica e quimicamente ou por uma finalidade exterior, segundo sua esfera diversa e nas relações da objetividade. O fato de a ideia não ter elaborada perfeitamente sua realidade, tê-la submetido incompletamente ao conceito, disso resulta a possibilidade de que a ideia mesma tem um conteúdo limitado, que ela, da mesma maneira em que é essencialmente a unidade do conceito e da realidade, de modo igualmente essencial é também a diferença deles; pois apenas o objeto é a unidade imediata, isto é, apenas existente em si. Mas, se um objeto, por exemplo, o Estado não fosse de modo algum adequado à sua ideia, isto é, nem fosse a ideia de Estado; se a sua realidade, que é a de indivíduos conscientes de si, não correspondesse inteiramente ao conceito, então sua alma e seu corpo teriam se separado; aquela alma desapareceria nas regiões afastadas do pensamento, esse corpo se fragmentaria nas individualidades singulares; porém, na medida em que o conceito do Estado constitui tão essencialmente sua natureza, então ele é um impulso tão forte nelas, que elas, mesmo que também somente na forma da conformidade a fins exterior, são forçadas a situá-lo na realidade ou deixá-lo valer desse modo ou elas teriam de sucumbir. O pior Estado, cuja realidade corresponde em menor grau ao conceito, na medida em que ainda existe, é ainda ideia; os indivíduos ainda obedecem a um conceito detentor de poder.

Mas a ideia não tem apenas o sentido mais geral do ser verdadeiro, da unidade do conceito e da realidade, mas o sentido mais determinado do conceito subjetivo e da objetividade. O conceito como tal, a saber, é ele mesmo já a identidade de si e da realidade; pois a expressão indeterminada "realidade" não significa senão o ser determinado; mas esse o conceito tem em sua particularidade e singularidade. Igualmente, mais adiante, a objetividade é o conceito total, que em sua identidade consigo mesmo encontrou-se a si a partir de sua determinidade. Naquela subjetividade a determinidade ou a diferença do conceito é uma aparência, o predicado inerente imediatamente superado e que retrocedeu para o ser para si mesmo ou para a unidade negativa. Mas nessa objetividade a determinidade é posta como totalidade imediata, como todo exterior. A ideia se

mostrou como o conceito novamente libertado desde a imediatidade, na qual ele está mergulhado no objeto, para a sua subjetividade, conceito que se distingue de sua objetividade, mas a qual do mesmo modo é por ele determinada e apenas tem sua substancialidade naquele conceito. Essa identidade, por isso, foi com razão determinada como o sujeito-objeto, o fato de que ela é igualmente o conceito formal ou subjetivo bem como o objeto como tal. Mas, isso tem de ser apreendido de modo mais determinado. O conceito, ao alcançar verdadeiramente sua realidade, é esse juízo absoluto, cujo sujeito, como a unidade negativa que se relaciona consigo mesma, se distingue de sua objetividade e é o ser em si e para si da mesma, mas essencialmente se relaciona com ela por si mesmo - por conseguinte, é fim de si mesmo e impulso; porém, a objetividade não tem imediatamente nela o sujeito - ela seria assim apenas a totalidade perdida do objeto como tal - mas ela é a realização da finalidade, uma objetividade posta por meio de uma atividade da finalidade, que como ser posto tem seu subsistir e sua forma apenas como penetrada por seu sujeito. Como objetividade ela tem nela mesma o momento da exterioridade do conceito e é, por conseguinte, em geral o lado da finitude, da mutabilidade e do fenômeno, mas o qual tem sua decadência pelo fato de retomar para a unidade negativa do conceito; a negatividade, por meio da qual seu ser um fora do outro indiferente se mostra como o inessencial e o ser posto, é o conceito mesmo. A ideia é então, independentemente dessa objetividade, pura e simplesmente simples e imaterial, pois a exterioridade é apenas como determinada pelo conceito e acolhida em sua unidade negativa; na medida em que ela subsiste como exterioridade indiferente, ela não apenas foi entregue ao mecanismo em geral, mas é apenas como o transitório e não verdadeiro. - Se a ideia, portanto, tem logo sua realidade em uma materialização, então essa não é um ser abstrato, que subsiste por si mesmo contra o conceito, mas apenas como devir, por meio da negatividade do ser indiferente como determinidade simples do conceito.

Disso resultam as seguintes determinações mais precisas da ideia. Em primeiro lugar, ela é a verdade simples, a identidade do conceito e da objetividade como o universal, no qual a oposição e o subsistir do particular são dissolvidos em sua negatividade de idêntica consigo e são como igualdade consigo mesma. Em segundo lugar, ela é a relação da subjetividade existente por si do conceito simples e de sua objetividade dela distinta; aquela é essencialmente o impulso de superar essa separação e essa é o ser posto indiferente, o subsistir em si e para si nulo. Enquanto essa determinação ela é o processo de se dirimir na individualidade e na natureza inorgânica desta e novamente trazê-la de volta sob a violência do sujeito e retomar para a primeira universalidade simples. A identidade da ideia consigo mesma é uma com o processo; o pensamento, que liberta a efetividade da aparência da mutabilidade destituída de fim e a transfigura em ideia, não deve representar essa verdade da efetividade como o repouso morto, como uma mera imagem apagada, sem impulso e movimento, como um gênio ou número ou como um pensamento abstrato; a ideia, devido à liberdade que o conceito nela alcança, tem também a mais dura oposição em si; seu repouso consiste na segurança e na certeza com as quais ela eternamente gera e supera essa oposição e nela se une consigo mesma.

Inicialmente, porém, a ideia é também novamente imediata ou apenas em seu conceito; a realidade objetiva é, na verdade, adequada ao conceito, mas ainda não libertada para o conceito e ele não existe para si como o conceito. Assim o conceito é, certamente, alma, mas a alma está no modo de um imediato, isto é, sua determinidade não é nada senão ela mesma, ela não se apreendeu como alma, não tem nela mesma sua realidade objetiva; o conceito é como uma alma que ainda não é plena de alma.

Assim, a ideia é primeiramente a vida; o conceito que, distinto de sua objetividade, simplesmente penetra em si sua objetividade e tem nela, como finalidade de si, seu meio e a põe como seu meio, mas nesse meio é imanente e é nele a finalidade realizada idêntica consigo. - Devido à sua imediatidade, essa ideia tem a singularidade por forma de sua existência. Mas a reflexão de seu processo absoluto em si mesmo é a superação dessa singularidade imediata; desse modo, o conceito, que nela é o interior como universalidade, constitui a exterioridade em universalidade ou põe sua objetividade como igualdade consigo mesma. Assim a ideia é:

Em segundo lugar, a ideia do verdadeiro e do bem, como conhecimento e querer. Inicialmente ela é conhecimento finito e querer finito, nos quais o verdadeiro e o bem ainda se distinguem e ambos são apenas primeiramente como alvo. O conceito inicialmente se libertou para si mesmo e apenas se deu por realidade primeiramente uma objetividade abstrata. Mas, o processo desse conhecimento e agir finitos torna em totalidade a universalidade inicialmente abstrata, por meio de que ela se torna objetividade perfeita. - Ou, considerado pelo outro lado, o espírito finito, isto é, subjetivo, constitui para si a pressuposição de um mundo objetivo, tal como a vida tem tal pressuposição; mas sua atividade é a de superar essa pressuposição e fazê-la algo posto. Assim, sua realidade é para ele o mundo objetivo, ou inversamente, o mundo objetivo é a idealidade na qual ele mesmo se reconhece.

Em terceiro lugar, o espírito conhece a ideia como sua verdade absoluta, como a verdade que é em si e para si; a ideia infinita na qual conhecer e atuar se equilibraram e que é o saber absoluto de si mesma.

Primeiro capítulo A vida

A ideia de vida concerne a um objeto tão concreto e, se quisermos, tão real que, com a mesma, segundo a representação comum da lógica, parece que podemos ter ultrapassado o seu âmbito. Se de fato a lógica não devesse conter nada mais do que formas de pensamento vazias e mortas, então nela não se poderia em geral tratar de tal conteúdo, como o são a ideia ou a vida. Mas, se a verdade absoluta é o objeto da lógica e a verdade como tal está essencialmente no conhecimento, então o conhecimento teria de ser ao menos tratado. - À assim chamada lógica pura costuma-se acrescentar uma lógica aplicada - uma lógica que se ocupa com o conhecimento concreto, não incluídas aqui as muitas psicologias e antropologias, cujo entrelaçamento na lógica é muitas vezes visto como necessário. O lado antropológico e psicológico do conhecimento, porém, concerne ao seu aparecimento, no qual o conceito para si mesmo ainda não chegou a ter uma objetividade a ele mesmo idêntica, isto é, a si mesmo por objeto. A parte da lógica que observa esse conhecimento não pertence à lógica aplicada como tal; pois assim cada ciência teria de ser introduzida na lógica, pois cada ciência é nessa medida uma lógica aplicada, uma vez que consiste em apreender seu objeto em formas do pensamento e do conceito. - O conceito subjetivo tem pressuposições que se apresentam na forma psicológica, antropológica e de outro tipo. À lógica, porém, pertencem apenas as pressuposições do conceito puro, uma vez que elas tem a forma do pensamento puro, das essencialidades abstratas, as determinações do ser e da essência. Quanto ao conhecer, ao apreender-se a si mesmo do conceito, não tem de ser tratadas igualmente no interior da lógica as outras configurações de sua pressuposição, e sim apenas aquela que é ela mesma ideia; mas essa tem de ser tratada de modo necessário na lógica. Essa pressuposição é então a ideia imediata; pois, uma vez que

o conhecimento é o conceito na medida em que é para si mesmo, mas como um subjetivo em relação a um objetivo, assim o conceito se relaciona com a ideia como ideia pressuposta ou imediata. A ideia imediata, porém, é a vida.

Nessa medida, a necessidade de considerar a ideia da vida na lógica se fundamentaria sobre a necessidade, também muito conhecida, de considerar aqui o conceito concreto do conhecimento. Essa ideia, porém, se impôs por meio da própria necessidade do conceito; a ideia, o verdadeiro em si e para si, é essencialmente objeto da lógica; uma vez que ela tem de ser considerada primeiramente em sua imediatidade, então ela tem de ser apreendida e conhecida nessa determinidade, na qual ela é vida, para que sua consideração não seja algo vazio e destituído de determinação. Certamente pode ser considerado em que medida a perspectiva lógica da vida se distingue de outra perspectiva científica sobre a mesma; entretanto, aqui não cabe examinar como nas ciências não filosóficas se trata dela, e sim somente como a vida lógica como pura ideia tem de ser distinguida da vida natural, que é considerada na filosofia da natureza, e da vida na medida em que está em conexão como espírito. - A primeira, enquanto a vida da natureza, é a vida na medida em que é lançada para fora na exterioridade do subsistir, tem sua condição na natureza inorgânica e, nessa medida, como os momentos da ideia, são uma multiplicidade de configurações efetivas. A vida na ideia é sem tais pressuposições, que são como configurações da efetividade; sua pressuposição é o conceito, tal como ele foi considerado, de um lado como subjetivo, de outro lado como objetivo. Na natureza, a vida aparece como o estágio supremo, que é alcançada por sua exterioridade pelo fato de que essa entrou em si e se supera na subjetividade. Na lógica, a vida é o ser em si simples, que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que lhe corresponde verdadeiramente; o conceito, que se apresentou anteriormente como subjetivo, é a alma da vida mesma; ele é o impulso que medeia sua realidade para si por meio da objetividade. Uma vez que a natureza alcança essa ideia desde sua exterioridade, ela se ultrapassa a si; seu fim não é como seu início, mas como seu limite, onde ela se supera a si mesma. - Igualmente os momentos de sua realidade não alcançam na ideia da vida a configuração da efetividade exterior, mas permanecem encerrados na forma do conceito.

No espírito, porém, a vida aparece ora diante dele, ora como posto em unidade com ele e essa unidade novamente gerado puramente por meio dele. A vida aqui, a saber, tem de ser tomada em geral no sentido próprio como vida natural, pois o que é chamado de vida do espírito como espírito é sua peculiaridade que está oposta à mera vida; tal como se fala também da natureza do espírito, embora o espírito não seja algo natural e sim a oposição para com a natureza. A vida como tal é, portanto, para o espírito, ora meio, então ele a opõe a si; ora ele é indivíduo vivo e a vida é seu corpo, ora essa unidade de si com sua corporeidade viva é gerada a partir dele mesmo como ideal. Nenhuma dessas relações com o espírito interessa à vida lógica e ela aqui não tem de ser considerada como meio de um espírito nem como seu corpo vivo e nem como momento do ideal e da beleza. - A vida tem nos dois casos, tal como é vida natural e está em relação com o espírito, uma determinidade de sua exterioridade, lá por meio de suas pressuposições, que são as outras configurações da natureza, aqui, porém, por meio dos fins e da atividade do espírito. A ideia da vida para si é livre daquela objetividade pressuposta e condicionante, bem como da relação com essa subjetividade.

A vida, considerada mais precisamente em sua ideia, é universalidade em si e para si absoluta; a objetividade, que ela tem nela mesma, é penetrada pura e simplesmente pelo conceito, ela possui

apenas ele por substância. O que se distingue como parte, ou segundo outra reflexão exterior, possui todo o conceito em si mesmo; o conceito é nela a alma onipresente, que permanece relação simples sobre si mesma e unida na multiplicidade, a qual cabe ao ser objetivo. Essa multiplicidade, como a objetividade exterior, tem um subsistir indiferente, que no espaço e no tempo, se esses já poderiam aqui ser mencionados, é uma separação inteiramente diversa e autônoma. Mas, a exterioridade é na vida ao mesmo tempo como a determinidade simples de seu conceito; assim, a alma está difundida e onipresente nessa multiplicidade e permanece ao mesmo tempo pura e simplesmente o ser um do conceito concreto consigo mesmo. - Junto à vida, nessa unidade de seu conceito na exterioridade da objetividade, na pluralidade absoluta da matéria atomística, apagam-se para o pensamento, que se prende às determinações das relações de reflexão e do conceito formal, pura e simplesmente todos os seus pensamentos; a onipresença do simples na exterioridade múltipla é para a reflexão uma contradição absoluta e, na medida em que a reflexão ao mesmo tempo deve apreender a mesma desde a percepção da vida e, com isso, tem de admitir a efetividade dessa ideia, é um mistério inapreensível, porque a reflexão não apreende o conceito e o conceito como a substância da vida. - A vida simples, porém, não é apenas onipresente, mas pura e simplesmente o subsistir e a substância imanente de sua objetividade, mas como substância subjetiva é impulso e, na verdade, o impulso específico da diferença particular e igualmente de modo essencial o impulso único e universal do específico, que reconduz essa sua particularização para a unidade e nela a conserva. A vida, como essa unidade negativa de sua objetividade e particularização, é apenas vida que se relaciona sobre si, que existe para si, uma alma. Ela é, assim, essencialmente algo singular, que se refere à objetividade como a outro, a uma natureza não viva. O juízo originário da vida consiste, por conseguinte, no fato de que a vida se separa como sujeito individual contra o objetivo e, ao se constituir como a unidade negativa do conceito, constitui a pressuposição de uma objetividade imediata.

Por conseguinte, a vida tem de ser primeiramente examinada como indivíduo vivo, que é para si a totalidade subjetiva e é pressuposto como indiferente, contra uma objetividade que lhe está oposta como indiferente.

Em segundo lugar, a vida é o processo da vida, de superar sua pressuposição, de pôr como negativa a objetividade indiferente contra a mesma e de se efetivar como sua potência e a unidade negativa. Com isso, ela se faz um universal, que é a unidade de si mesmo e de seu outro. A vida é, por conseguinte:

Em terceiro lugar, o processo do gênero, de superar sua singularização e de se comportar com a sua existência objetiva como consigo mesma. Esse processo é, com isso, de um lado o retorno ao seu conceito e a repetição da primeira dirimição, o devir de uma nova individualidade e a morte da primeira individualidade imediata; por outro lado, porém, o conceito da vida que entrou em si mesmo é o devir do conceito que se comporta consigo mesmo, como existindo universalmente e livre para si, a passagem para o conhecimento.

(...)

Segundo capítulo A ideia do conhecer

A vida é a ideia imediata ou a ideia como seu conceito ainda não realizado em si mesmo. Em seu juízo a ideia é o conhecer em geral.

O conceito é como conceito para si, na medida em que existe livremente como universalidade abstrata ou como gênero. Assim, ele é sua pura identidade consigo mesmo, a qual se distingue de tal modo em si mesma que o distinguido não é uma objetividade, e sim, da mesma maneira libertado para a subjetividade ou para a forma da igualdade simples consigo mesmo, é, com isso, o objeto do conceito, o conceito mesmo. Sua realidade em geral é a forma de sua existência; é da determinação dessa forma que se trata; sobre ela repousa a diferença daquilo que o conceito é em si ou como subjetivo, o que ele é mergulhado na objetividade e, então, na ideia da vida. Nessa última ele certamente está diferenciado de sua realidade exterior e posto para si, mas esse seu ser para si ele apenas tem como a identidade, que é uma relação sobre si como mergulhada em sua objetividade submetida a ele ou é uma relação sobre si como forma substancial inerente. A elevação do conceito sobre a vida é que sua realidade é a forma do conceito liberada para a universalidade. Por meio desse juízo, a ideia é duplica da - no conceito subjetivo, cuja realidade ele mesmo é, e no conceito objetivo, que ele é como vida. - Pensamento, espírito, consciência de si são determinações da ideia, na medida em que ela mesma se tem a si como objeto e é sua existência, isto é, a determinidade de seu ser é sua própria diferença de si mesma.

A metafísica do espírito ou, como de outro modo se falou mais ainda, da alma, girava em torno das determinações da substância, da simplicidade, da imaterialidade - determinações na quais a representação do espírito desde a consciência empírica foi colocada na base como sujeito e se perguntava que predicados concordam com as percepções - um procedimento que não podia avançar mais do que o procedimento da física, de submeter o mundo do fenômeno às leis universais e determinações de reflexão, já que o espírito também apenas em seu fenômeno se encontrava à base; aliás, esse procedimento teve de ficar ainda atrás da cientificidade física, já que o espírito não é apenas infinitamente mais rico do que a natureza, mas porque também a unidade absoluta do que é oposto no conceito constitui sua essência; assim ele demonstra em seu fenômeno e relação com a exterioridade a contradição em sua determinidade suprema, por conseguinte deve poder-se aduzir uma experiência para cada uma das determinações de reflexão opostas ou deve poder-se chegar desde as experiências às determinações opostas, segundo o modo do silogismo formal. Porque os predicados que se dão de modo imediato no fenômeno inicialmente ainda pertencem à psicologia empírica, então restam propriamente apenas determinações de reflexão inteiramente escassas para a consideração metafísica. Kant, em sua crítica à doutrina racional da alma, sustenta essa metafísica no fato de que, na medida em que ela deve ser uma ciência racional, por meio do mínimo que se acrescentasse da percepção para a representação universal da consciência de si, aquela ciência se transformaria em uma ciência empírica e corromperia sua pureza racional e independência de toda experiência. - Com isso, não resta mais nada senão a representação simples, para si inteiramente vazia em conteúdo: eu, do qual sequer se pode dizer que é um conceito, mas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por meio desse eu ou também algo (a coisa) que pensa, também não é representado, segundo as ulteriores consequências kantianas, nada mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas é conhecido por meio dos pensamentos, que são seus predicados, e do qual nós, separadamente, nunca poderemos ter o mínimo conceito; esse eu tem, assim, segundo a própria expressão de Kant, o inconveniente de que nós a todo o momento já devemos nos servir dele, para julgar qualquer coisa dele; pois ele não é uma representação, por meio

da qual um objeto particular é distinguido, mas uma forma do mesmo em geral, na medida em que ela deve ser chamada de conhecimento. - O paralogismo, no qual incorreria a doutrina racional da alma, consistiria no fato de que os modos da consciência de si no pensamento seriam feitos conceitos do entendimento como de um objeto, que aquele "eu penso" seria tomado como uma essência pensante, como uma coisa em si; de modo que, pelo fato de que o eu apareceria na consciência sempre como sujeito e, na verdade, como sujeito singular, idêntico em toda a multiplicidade da representação, e dela se distinguindo como sendo exterior, seria deduzido ilegítimamente que o eu é uma substância, além disso, algo qualitativamente simples e uma unidade e algo que existe independentemente das coisas espaciais e temporais.

Eu me detive mais demoradamente nessa exposição, porque ela permite conhecer de modo determinado tanto a natureza da metafísica anterior sobre a alma quanto particularmente também da crítica, por meio da qual a meta física sucumbiu. - Aquela procurou determinar a essência abstrata da alma; nesse caso, ela partia originariamente da percepção e transformava sua universalidade empírica e a determinação de reflexão, em geral exterior na singularidade da efetividade, na forma das determinações indica das da essência. - Em geral, Kant tem diante de si apenas o estado da metafísica de sua época, que ficava especialmente presa a tais determinações abstratas e unilaterais, sem nenhuma dialética; ele não atentou e investigou as ideias verdadeiramente especulativas de filósofos mais antigos sobre o conceito do espírito. Em sua crítica daquelas determinações, ele seguiu de modo inteiramente simples a maneira humeana do ceticismo, a saber, ele fixa como o eu surge na consciência de si, do qual, porém, já que tem de ser conhecida a essência do mesmo - a coisa em si - tem de ser afastado tudo o que é empírico; não resta mais nada senão esse fenômeno do "eu penso", que acompanha todas as representações - do qual não se tem o menor conceito. - Certamente tem de ser admitido que não se tem o menor conceito nem do eu nem de qualquer outra coisa, também não do conceito mesmo, uma vez que não se conceitualiza e apenas se fica preso à representação simples, fixa, e no nome. Estranho é o pensamento - se ele pode de outro modo ser chamado de pensamento - que eu já tenha de me servir do eu a fim de poder julgar sobre o eu; o eu que se serve da consciência de si como de um meio, a fim de julgar, isso certamente é um X, do qual, tal como da relação de tal servir, não se pode ter o menor conceito. Mas, certamente é ridículo chamar essa natureza da consciência de si - de que o eu se pensa a si mesmo, de que o eu não pode ser pensado, sem que seja eu que pense - um inconveniente e, como algo que é fêlho, um círculo - uma relação, por meio da qual na consciência de si empírica e imediata se manifesta a natureza absoluta e eterna da mesma e do conceito, justamente se revela porque a consciência de si é o conceito puro existente, portanto, empiricamente perceptível, a relação absoluta sobre si mesmo que, como juízo separador, se faz objeto e é sozinho o que desse modo se faz a si um círculo. - Uma pedra não tem aquele inconveniente; se ela é pensada ou sobre ela deve ser julgado, ela não se coloca a si mesma no caminho; ela está livre do esforço de ter de servir-se de si mesma nessa ocupação; há outro fora dela que deve assumir esse esforço.

A deficiência que essas representações, que têm de ser chamadas de bárbaras, colocam no fato de que no pensamento do eu o mesmo não poderia ser deixado de lado como sujeito, aparece então, inversamente, de tal modo que o eu apenas apareceria como sujeito da consciência ou que o eu somente poderia ser empregado como sujeito de um juízo e que faltaria a intuição por meio da qual ele seria dado como um objeto, mas que o conceito de uma coisa, que apenas poderia existir como sujeito, não implicaria ainda nenhuma realidade objetiva. - Se é exigida para a objetividade a

intuição exterior, determinada no tempo e no espaço, e é a ela que se dá por falta, então se vê bem que sob a objetividade só se intenciona aquela realidade sensível, sobre a qual elevar-se é condição do pensamento e da verdade. Mas, sem dúvida, se o eu é tomado sem conceito como mera representação simples, segundo o modo de como na consciência cotidiana expressamos "eu", então é ele a determinação abstrata e não a relação de si mesmo que se tem a si mesma por objeto; - ele é assim apenas um dos extremos, sujeito unilateral sem sua objetividade ou ele seria também apenas objeto sem subjetividade, se, a saber, não houvesse aqui a inconveniência mencionada de que do eu como objeto não se deixa afastar o sujeito pensante. De fato, porém, o mesmo inconveniente ocorre também na primeira determinação, no eu como sujeito; o eu pensa algo, a si ou a algo outro. Essa inseparabilidade das duas formas, nas quais ele se opõe a si mesmo, pertence à natureza mais própria de seu conceito e do conceito mesmo; ela é justamente aquilo que Kant pretende tratar, a fim de conservar somente de modo firme a representação que não se distingue em si mesma e é, assim, sem conceito. Algo assim sem conceito pode certamente se opor às determinações de reflexão abstratas ou às categorias da meta física anterior, - pois em termos de unilateralidade encontra-se no mesmo nível delas, embora essas sejam, todavia, algo mais elevado de pensamento; em contrapartida, aparece tanto mais escasso e vazio diante das ideias mais profundas da filosofia mais antiga sobre o conceito da alma ou do pensamento, por exemplo, diante das ideias verdadeiramente especulativas de Aristóteles. Se a filosofia kantiana examinou aquelas determinações de reflexão, ela deveria investigar tanto mais a abstração apreendida do eu vazio, a pretensa ideia da coisa em si, que justamente devido à sua abstração se mostra muito mais como algo inteiramente inverídico; a experiência da inconveniência lastimada é ela mesma o fato empírico no qual a inverdade daquela abstração se expressa.

A crítica racional de Kant à psicologia racional menciona apenas a prova de Mendelssohn acerca da persistência da alma e eu indico ainda sua refutação da mesma, tendo em vista o aspecto curioso daquilo que lhe é oposto. Aquela prova se funda sobre a simplicidade da alma, em virtude da qual ela não é capaz da mudança, da passagem para outro no tempo. A simplicidade qualitativa é a forma acima considerada da abstração em geral; ela foi investigada como determinidade qualitativa na esfera do ser e comprovado que o qualitativo como tal, a determinidade se referindo abstratamente sobre si mesma, é justamente por isso dialético e é apenas a passagem para outro. No conceito, porém, foi mostrado que, se ele é considerado em relação à persistência, à indestrutibilidade e à imperecibilidade, ele é muito mais, por isso, o existente em si e para si e o eterno, porque ele não é a simplicidade abstrata, mas concreta, não é o ser determinado que se relaciona abstratamente sobre si mesmo, e sim a unidade de si mesmo e de seu outro, para o qual ele não pode, portanto, passar como se ele se modificasse nele, justamente porque o outro, o ser determinado, é ele mesmo e então, nessa passagem, ele, por conseguinte, apenas chega a si mesmo. - A crítica kantiana apenas opõe àquela determinação qualitativa da unidade do conceito a quantitativa. Embora a alma não seja uma separação recíproca múltipla e uma grandeza extensiva, a consciência teria, mesmo assim, um grau e a alma, tal como cada existente, uma grandeza intensiva; desse modo, porém, a possibilidade da passagem para o nada seria posta por meio do progressivo desaparecer. - O que é essa refutação senão a aplicação de uma categoria do ser, da grandeza intensiva, sobre o espírito? - de uma determinação que não tem nenhuma verdade em si e é antes superada no conceito.

A metafísica, mesmo também a que se limitou aos conceitos fixos do entendimento e não se elevou ao especulativo e à natureza do conceito e da ideia, tinha por seu fim conhecer a verdade e investigou

seus objetos para verificar se são algo verdadeiro ou não, substâncias ou fenômenos. Mas, a vitória da crítica kantiana sobre a mesma consiste muito mais em eliminar a investigação que tem o verdadeiro por fim, e em eliminar esse fim mesmo; ela sequer coloca a pergunta que unicamente tem interesse, a saber, se um sujeito determinado, aqui o eu abstrato da representação, tem verdade em si e para si. Isso significa, porém, renunciar ao conceito e à filosofia, quando se fica preso ao fenômeno e àquilo que se dá na consciência cotidiana para a mera representação. O que ultrapassa esse âmbito chama-se na crítica kantiana um sobrevoos e para o qual a razão de modo algum está legitimada. De fato, porém, o conceito sobrevoa o que é destituído de conceito, e a legitimação próxima de ultrapassar esse âmbito é, de um lado, o conceito mesmo, de outro lado, segundo o lado negativo, é a inverdade do fenômeno e da representação, bem como de abstrações como a coisa em si e aquele eu, que não deve ser para si objeto.

No contexto dessa exposição lógica, é a ideia da vida que fez surgir a ideia do espírito ou, o que é o mesmo, ela se revelou como a sua verdade. Enquanto esse resultado, essa ideia tem em si e para si mesma a sua verdade, com qual então pode ser comparado o empírico ou o fenômeno do espírito, para ver como concorda com ela; mas o empírico, todavia, pode apenas ser apreendido por meio e a partir da ideia. Vimos sobre a vida, que ela é a ideia, mas ao mesmo tempo ela se mostrou como não sendo ainda a verdadeira exposição ou o modo de sua existência. Pois, a realidade da ideia é na vida como singularidade; a universalidade ou o gênero é o interior; a verdade da vida como a unidade absoluta negativa é, por conseguinte, superar a singularidade abstrata ou, o que é o mesmo, a singularidade imediata e ser idêntica consigo mesma como idêntica, ser como gênero idêntica a si mesma. Essa ideia é então o espírito. - Mas, sobre isso ainda pode ser observado que ele foi aqui considerado na forma que cabe logicamente a essa ideia. Ela ainda tem, a saber, outras configurações, que podem ser aqui ocasionalmente indicadas, segundo as quais ela tem de ser considerada nas ciências concretas do espírito, a saber, como alma, consciência e como espírito como tal.

O nome alma, de resto, foi empregado pelo espírito finito singular em geral e a doutrina da alma racional ou empírica deveria significar tanto quanto a doutrina do espírito. Na expressão alma para a representação de que ela é uma coisa como as outras coisas; pergunta-se por sua sede, pela determinação espacial, a partir da qual operam suas forças, mais ainda pergunta-se como essa coisa seria imperecível, submetida às condições da temporalidade, mas como nessa estaria subtraída à mudança. O sistema das mônadas ressalta a matéria para o caráter de alma; a alma é nessa representação um átomo como os átomos da matéria em geral; o átomo, que sai como vapor da xícara de café, seria capaz, por circunstâncias felizes, de se desenvolver em alma, apenas a obscuridade maior de sua representação o distinguiria de tal coisa que aparece como alma. - O conceito existente para si mesmo também está necessariamente na existência imediata; nessa identidade substancial com a vida, em seu estar mergulhado em sua exterioridade, ele tem de ser considerado na antropologia. Mas também a essa tem de permanecer estranha aquela metafísica, onde essa forma da imediatidade se torna idêntica a uma coisa alma, a um átomo, o átomo da matéria. - À antropologia tem de ser deixada apenas a região obscura, onde o espírito está sob as influências, como se diz de outro modo, sidéricas e terrestres, vive como um espírito natural na simpatia com a natureza e percebe suas transformações nos sonhos e nos pressentimentos, habita o cérebro, o coração, os gânglios, o fígado, etc. para cujos órgãos o deus, segundo Platão, a fim de que o lado irracional também seja considerado por sua bondade e tenha parte no que é mais elevado, concedeu o dom da premonição,

acima da qual está alçado o homem consciente de si. A esse lado irracional pertence, além disso, a relação do representar e da atividade espiritual mais elevada, na medida em que ele está submetido no sujeito singular ao jogo da constituição corporal inteiramente casual, às influências exteriores e às circunstâncias isoladas.

Essa configuração mais baixa das configurações concretas, onde o espírito está mergulhado na materialidade, possui sua configuração imediatamente mais elevada na consciência. Nessa forma, o conceito livre está retraído no eu para si mesmo existente desde a objetividade, mas se relacionando com ela como seu outro, como objeto que lhe está oposto. Uma vez que o espírito aqui não é mais como alma, mas, na certeza de si mesmo, a imediatidade do ser possui muito mais o significado de um negativo, então a identidade, na qual ele está em si mesmo no que é objetivo, ao mesmo tempo tem apenas uma aparência, uma vez que o objetivo também ainda tem a forma de um ser em si existente. Esse estágio é o objeto da Fenomenologia do espírito - uma ciência que está entre a ciência do espírito natural e do espírito como tal e considera o espírito para si mesmo existente ao mesmo tempo em sua relação com seu outro, que, desse modo, como foi lembrado, é ao mesmo tempo determinado como objeto existente em si quanto como negado - o espírito, portanto, como o que aparece, se expando na oposição de si mesmo.

A verdade mais elevada dessa forma é, porém, o espírito para si, para o qual o objeto existente em si para a consciência tem a forma de sua determinação própria, da representação em geral; esse espírito, que é ativo sobre as determinações bem como sobre suas próprias, sobre os sentimentos, as representações e os pensamentos, é, nessa medida, em si e em sua forma infinito. A consideração desse estágio pertence à autêntica doutrina do espírito, que abrangeria aquilo que é objeto da psicologia empírica comum, mas que, para ser a ciência do espírito, não deve operar de modo empírico, mas tem de ser apreendida cientificamente. - O espírito é, nesse estágio, espírito finito, na medida em que o conteúdo de sua determinidade é imediato, dado; a ciência do mesmo tem de expor o percurso no qual ele se liberta dessa sua determinidade e prossegue até a apreensão de sua verdade, do espírito infinito.

A ideia do espírito, ao contrário, que é objeto lógico, já se encontra no interior da ciência pura; por conseguinte, ela não tem de observá-la fazendo o percurso tal como ele se encontra envolvido com a natureza, com a determinidade imediata e com a matéria ou com a representação, o que é considerado naquelas três ciências; ela já tem esse percurso atrás de si ou, o que é o mesmo, antes à frente de si - aquele, na medida em que a lógica é tomada como a última ciência, esse, na medida em que ela é tomada como a primeira, a partir da qual a ideia primeiramente passa para a natureza. Na ideia lógica do espírito, por conseguinte, o eu, tal como se mostrou a partir do conceito da natureza como a sua verdade, é imediatamente o conceito livre, que em seu juízo é para si mesmo o objeto, o conceito como a sua ideia. Mas, também nessa configuração a ideia ainda não está consumada.

Na medida em que ela é certamente o conceito livre, que se tem a si mesmo por objeto, então ela é imediata e, justamente porque ela é imediata, ainda não é a ideia em sua subjetividade e, com isso, em sua finitude em geral. Ela é a finalidade que se deve realizar, ou é a ideia absoluta mesma ainda em seu fenômeno. O que ela procura é o verdadeiro, essa identidade do conceito mesmo e da realidade, mas ela apenas primeiramente o procura; pois ela é aqui, onde ela primeiramente é, ainda algo subjetivo. O objeto, que é para o conceito, por conseguinte, certamente também é aqui dado, mas

ele não entra no sujeito como objeto que faz efeito ou como objeto, tal como ele é constituído para si mesmo, ou como representação, e sim o sujeito o transforma em uma determinação conceitual; é o conceito que atua no objeto, nele se relaciona consigo mesmo e, pelo fato de que dá a si sua realidade no objeto, encontra a verdade.

A ideia, portanto, é inicialmente um dos extremos de um silogismo como o conceito que, como finalidade, de início tem a si mesmo por realidade subjetiva; o outro extremo é a limitação do subjetivo, o mundo objetivo. Ambos os extremos são idênticos pelo fato de que são a ideia; primeiramente sua unidade é a do conceito, que num extremo é apenas para si, no outro é apenas em si; em segundo lugar, a realidade é num extremo abstrata, no outro em sua exterioridade concreta. - Essa unidade é então posta por meio do conhecimento; porque é a ideia subjetiva, que parte de si como finalidade, ela é inicialmente apenas como termo médio. - Aquele que conhece relaciona-se por meio da determinidade de seu conceito, a saber, o ser para si abstrato, certamente com um mundo exterior, mas, na certeza absoluta de si mesmo, a fim de elevar a realidade de si mesmo em si mesmo, essa verdade formal, para a verdade real. Ele tem em seu conceito toda a essencialidade do mundo objetivo; seu processo é pôr o conteúdo concreto do mesmo para si como idêntico com o conceito e, inversamente, esse como idêntico com a objetividade.

A ideia do fenômeno é imediatamente ideia teórica, o conhecer como tal. Pois, o mundo objetivo tem imediatamente a forma da imediatidade ou do ser para o conceito para si existente, assim como esse primeiramente é para si apenas como o conceito de si mesmo abstrato, ainda encerrado nele; ele é, por conseguinte, apenas como forma; sua realidade, que ele tem nele mesmo, são apenas suas determinações simples da universalidade e da particularidade; essa forma alcança do exterior, porém, a singularidade ou a determinidade determinada, o conteúdo.

(...)

Terceiro capítulo A ideia absoluta

A ideia absoluta, tal como ela se deu, é a identidade da ideia teórica e da ideia prática, as quais cada uma em si mesma possuem ainda unilateralmente por si a ideia mesma apenas como um além procurado e um alvo inatingido, - cada uma, por conseguinte, é uma síntese da aspiração, tanto possuem como também não possuem a ideia em si mesma, transitam de um pensamento para o outro, mas não unem os dois pensamentos e ficam presas à contradição deles. A ideia absoluta como o conceito racional, que em sua realidade apenas se une a si mesmo, é por causa desta imediatidade de sua identidade objetiva, por um lado, o retorno para a vida; mas ela igualmente superou esta forma de sua imediatidade e tem em si a mais alta oposição. O conceito não é apenas alma, mas conceito subjetivo livre, que é para si e possui, por conseguinte, a personalidade, - o conceito objetivo prático, em si e para si determinado, que como pessoa é subjetividade atomizada, impenetrável, mas que igualmente não é singularidade excludente, e sim é para si universalidade e conhecer e possui como objeto sua própria objetividade em seu outro. Todo o resto é erro, turvação, opinião, aspiração, arbítrio e passageiro; a ideia absoluta unicamente é ser, vida não transitória, verdade que se sabe a si mesma e é toda a verdade.

Ela é o único objeto e conteúdo da filosofia. Na medida em que contém em si toda a determinidade e sua essência consiste em retomar a si por meio de sua determinação de si ou particularização, ela possui diversas configurações e a tarefa da filosofia consiste em reconhecê-la nestas configurações. A natureza e o espírito são em geral modos distintos de expor sua existência, a arte e a religião seus diversos modos de se apreender e de dar uma existência adequada a si; a filosofia possui com a arte e a religião o mesmo conteúdo e a mesma finalidade; mas ela é modo supremo de apreender a ideia absoluta, porque o seu modo é modo supremo, o conceito. Ela compreende em si mesma, por conseguinte, aquelas configurações da finitude real e ideal, bem como da infinitude e do que é sagrado e as apreende bem como a si mesma. A dedução e o conhecimento destes modos particulares é a ocupação ulterior das ciências filosóficas particulares. O lógico da ideia absoluta também pode ser denominado um modo dela; mas, na medida em que o modo designa uma espécie particular, uma determinidade da forma, ao contrário, o lógico é o modo universal no qual todos os modos particulares estão superados e envoltos. A ideia lógica é a ideia mesma em sua essência pura, assim como está em identidade simples encerrada em seu conceito e ainda não penetrou no aparecer de uma determinidade da forma. A lógica, por conseguinte, expõe o movimento de si da ideia absoluta apenas como a palavra originária, que é uma exteriorização, porém, uma exteriorização que, como exterior, imediatamente de novo desapareceu, na medida em que é; a ideia é, portanto, apenas nesta determinação de si de se perceber a si, ela está no puro pensamento, onde a diferença ainda não é nenhum ser outro, mas é e permanece perfeitamente transparente para si. - A ideia lógica tem, assim, por seu conteúdo a si mesma como a forma infinita - a forma que nesta medida constitui a oposição com o conteúdo, ao ser esse de tal maneira a determinação da forma que caminhou para si mesma e que foi superada na identidade, de modo que essa identidade concreta encontra-se diante da identidade desenvolvida como forma; ele tem a configuração de um outro e de algo dado contra a forma, a qual como tal pura e simplesmente está na relação e cuja determinidade é ao mesmo tempo posta como aparência. - A ideia absoluta mesma tem mais precisamente apenas por seu conteúdo o seguinte: a determinação da forma é sua própria totalidade consumada, o puro conceito. A determinidade da ideia e todo o percurso dessa determinidade constitui o objeto da ciência lógica, de cujo percurso nasceu para si a ideia absoluta mesma; para si, porém, ela se mostrou como o seguinte: a determinidade não tem a figura de um conteúdo, mas pura e simplesmente como forma, a ideia é dessa maneira como a ideia universal pura e simplesmente. O que aqui ainda tem de ser considerado, portanto, não é tanto um conteúdo como tal, mas o universal de sua forma - isto é, o método.

O método pode inicialmente aparecer como o mero modo do conhecer e ele de fato tem a natureza de tal conhecimento. Mas, o modo como método não é apenas uma modalidade determinada em si e para si do ser, e sim como modalidade do conhecer é posto como determinado pelo conceito e como a forma, na medida em que ele é a alma de toda objetividade e todo outro conteúdo determinado tem sua verdade apenas na forma. Se o conteúdo novamente é aceito como dado ao método e de uma natureza peculiar, então o método, como o lógico em geral, é em tal determinação uma forma meramente exterior. Contra isso, porém, não podemos nos reportar apenas ao conceito fundamental do lógico, mas a todo o percurso do mesmo, no qual surgiram todas as configurações de um conteúdo dado e dos objetos, mostrou sua passagem e inverdade e, ao invés de um objeto dado poder ser a base, em relação ao qual a forma absoluta apenas se comportaria como uma determinação exterior e contingente, essa se revelou muito mais como a base absoluta e a verdade última. O método surgiu deste modo como o conceito que se sabe a si mesmo, que tem por objeto a si como o absoluto, tanto o subjetivo como o objetivo, ou seja, como o corresponder puro do conceito e de sua realidade, como

uma existência que é ele mesmo.

O que aqui tem de ser considerado como método é apenas o movimento do conceito mesmo, cuja natureza já foi conhecida, mas primeiramente com o significado de que o conceito é tudo e seu movimento é a atividade absoluta universal, o movimento que se determina e se realiza a si mesmo. Por causa disso, o método tem de ser reconhecido como o modo universal, interior e exterior, sem restrição e como a força pura e simplesmente infinita, a qual nenhum objeto, na medida em que se apresenta como algo exterior, distante da razão e independente dela, poderia oferecer resistência, ser contra ele de uma natureza particular e não ser por ele penetrado. O método é, por isso, a alma e a substância e qualquer coisa é apenas conceituada e sabida em sua verdade ao ser submetida completamente ao método; ele é o método próprio a cada coisa mesma, porque sua atividade é o conceito. Esse também é o sentido verídico de sua universalidade; segundo a universalidade da reflexão, ele é apenas tomado como o método para tudo; segundo a universalidade da ideia, porém, ele é tanto o modo do conhecer, do conceito que se sabe subjetivamente, quanto o modo objetivo, ou antes, a substancialidade das coisas, - isto é, dos conceitos, na medida em que eles aparecem inicialmente para a representação e a reflexão como o outro. O método é, por isso, não apenas a força suprema ou antes a única e absoluta força da razão, e sim também seu impulso supremo e único de encontrar e reconhecer, por meio de si mesmo, a si mesmo em tudo. - Com isso, é também indicada, em segundo lugar, a diferença entre o método e o conceito como tal, o particular do mesmo. Tal como o conceito foi observado por meio de si mesmo, ele apareceu em sua imediatidade; a reflexão ou o conceito que o considerava recaiu em nosso saber. O método é esse saber mesmo, para o qual ele não é apenas como objeto, e sim como seu atuar próprio e subjetivo, como o instrumento e meio da atividade conhecedora, dela distinta, mas como sua própria essencialidade. No conhecimento investigativo o método é do mesmo modo colocado como instrumento, como um meio que se encontra do lado subjetivo, por meio de que ele se relaciona com o objeto. Nesse silogismo o sujeito é um extremo e o objeto o outro extremo e aquele se une a esse por meio de seu método, mas nisso não se une consigo mesmo para si. Os extremos permanecem distintos, porque o sujeito, o método e o objeto não são postos como um único conceito idêntico; o silogismo é, por conseguinte, sempre o silogismo formal; a premissa, na qual o sujeito coloca do seu lado a forma como seu método, é uma determinação imediata e alcança, por isso, as determinações da forma, como vimos, da definição, da divisão etc. como fatos previamente encontrados no sujeito. No conhecer verdadeiro, ao contrário, o método não é apenas um conjunto de certas determinações, e sim o ser determinado em si e para si do conceito, que é apenas o termo médio porque tem igualmente a significação do objetivo, o qual no enunciado do silogismo, por conseguinte, não apenas consegue uma determinidade exterior por meio do método, mas é posto em sua identidade com o conceito subjetivo.

1. O que aqui constitui o método são as determinações do conceito mesmo e suas relações, que tem de ser consideradas na significação como determinações do método. - Nesse caso, temos de começar primeiramente pelo início. Sobre o mesmo já foi falado e mostrado junto ao início da lógica mesma, bem como também anteriormente junto ao conhecer subjetivo, que, se não é feito arbitrariamente ou por uma ausência de consciência categórica, o início, na verdade, pode parecer trazer muitas dificuldades, embora seja, todavia, de uma natureza sumamente simples. Porque é o início, seu conteúdo é algo imediato, mas um conteúdo tal que tem o sentido e a forma da universalidade abstrata. De outro modo ele é um conteúdo do ser ou da essência ou do conceito, então nessa medida

ele é algo acolhido, encontrado previamente, assertórico, uma vez que é algo imediato. Primeiramente, porém, ele não é um imediato da intuição sensível ou da representação, e sim do pensamento, que se pode também chamar, devido à sua imediatidade, de uma intuição interior suprassensível. O imediato da intuição sensível é um múltiplo e singular. O conhecimento, porém, é pensamento conceitual, por conseguinte, seu início também é apenas no elemento do pensamento, - algo simples e algo universal. - Falamos dessa forma, anteriormente, por ocasião da definição. Junto ao início do conhecimento finito, a universalidade é reconhecida do mesmo modo como determinação essencial, mas apenas tomada como determinação do pensamento e do conceito em oposição ao ser. De fato, essa primeira universalidade é uma universalidade imediata e tem, por isso, igualmente o significado do ser; pois o ser é justamente essa relação abstrata sobre si mesma. O ser não necessita de nenhuma outra dedução, como se pertencesse ao abstrato da definição apenas porque é tomado da intuição sensível ou de outro lugar e, nessa medida, é mostrado. Este mostrar e deduzir concerne a uma mediação, que é mais do que um mero início e é tal mediação que não pertence ao pensamento conceitual, e sim é a elevação da representação, da consciência empírica e raciocinante, ao ponto de vista do pensar. Segundo a oposição corriqueira entre o pensamento ou o conceito e o ser, aparece como uma verdade importante que àqueles por si ainda não se atribui nenhum ser e que esse tem um fundamento próprio, independente do pensamento mesmo. A determinação simples do ser, todavia, é tão pobre em si, que já por isso não pode ser feita muita superação a partir dela; o universal é imediatamente ele mesmo esse imediato, porque como abstrato também é apenas a relação abstrata sobre si, a qual é o ser. Com efeito, a exigência de demonstrar o ser possui um sentido mais amplo, no qual não apenas reside meramente essa determinação abstrata, e sim com isso é pensada a exigência da realização do conceito em geral, que não reside no início mesmo, e sim muito mais é o alvo e a ocupação de todo o desenvolvimento ulterior do conhecer. Além disso, uma vez que o conteúdo do início deve ser legitimado por meio do mostrar na percepção interior ou exterior e tem de ser confirmado como algo verdadeiro ou correto, então, com isso, não é pensada a forma da universalidade como tal, e sim sua determinidade, da qual é necessário falar logo em seguida. A confirmação do conteúdo determinado, com o qual é feito o início, parece residir atrás dele; mas de fato ela tem de ser considerada como um ir para frente, se, a saber, pertence ao conhecer conceitual.

Com isso, o início não tem para o método nenhuma outra determinidade senão ser o simples e o universal; essa é a própria determinidade, motivo pelo qual o início é deficiente. A universalidade é o conceito puro, simples e o método como a consciência do mesmo sabe que a universalidade é apenas momento e o conceito nela ainda não é determinado em si e para si. Mas, com essa consciência, que quisesse levar adiante o início apenas devido ao método, o método seria algo formal, algo posto na reflexão exterior. Porém, uma vez que o método é a forma objetiva, imanente, o imediato do início deve ser nele mesmo o deficiente e estar dotado do impulso de se levar adiante. O universal, porém, no método absoluto não vale como o mero abstrato, e sim como o universal objetivo, isto é, a totalidade concreta em si, mas que ainda não foi posta, não é ainda para si. Mesmo o universal abstrato como tal, no conceito, isto é, considerado segundo a sua verdade, não é apenas o simples, e sim como o abstrato ele já é posto como afetado por uma negação. Por causa disso, também não existe, seja na efetividade seja no pensamento, algo assim simples e abstrato, como se costuma representar. Tal coisa simples é uma mera opinião que unicamente tem seu fundamento na ausência de consciência do que de fato está dado. - Anteriormente aquilo que inicia foi determinado como o imediato; a imediatidade do universal é o mesmo que aqui foi expresso como o ser em si sem

ser para si. - Podemos, por conseguinte, dizer certamente que todo início tem de ser feito com o absoluto, assim como toda progressão é apenas a exposição do mesmo, na medida em que o existente para si é o conceito. Mas pelo fato de ser primeiramente apenas em si, igualmente não é o absoluto, ainda não é o conceito posto e também não a ideia; pois esses são justamente pelo fato de que o ser em si é apenas um momento abstrato, unilateral. A progressão não é, por conseguinte, uma espécie de abundância; ela seria isso se o que inicia na verdade já fosse o absoluto; a progressão consiste muito mais no fato de que o universal se determina a si mesmo e é para si o universal, isto é, do mesmo modo o singular e o sujeito. Apenas em sua consumação ele é o absoluto.

Podemos lembrar que o início, que é em si a totalidade concreta, como tal também pode ser livre e sua imediatidade pode ter a determinação de uma existência exterior; o germe do vivo e a finalidade subjetiva em geral mostraram-se como tais inícios, ambos são, por conseguinte, eles mesmos impulsos. O não espiritual e o não vivo, ao contrário, são o conceito concreto apenas como possibilidade real; a causa é o estágio supremo no qual o conceito concreto como início tem na esfera da necessidade uma existência imediata; mas ela ainda não é nenhum sujeito, que como tal também se conserva na realização efetiva. O sol, por exemplo, e em geral tudo o que não é vivo são existências determinadas, nas quais a possibilidade real permanece uma totalidade interior e os momentos da mesma novamente são postos neles na forma subjetiva e, na medida em que eles se realizam, alcançam uma existência por meio de outros indivíduos corpóreos.

2. A totalidade concreta, que constitui o início, tem como tal nela mesma o início da progressão e do desenvolvimento. Ela é como o concreto em si distinta; mas, devido à sua primeira imediatidade, as primeiras diferenças são inicialmente os diversos. O imediato é, porém, como universalidade que se relaciona consigo, como sujeito, também a unidade desses diversos. - Essa reflexão é o primeiro estágio do prosseguir - o surgir da diferença, o juízo, o determinar em geral. O essencial é que o método absoluto encontre e conheça nele mesmo a determinação do universal. O conhecer finito do entendimento procede aqui de tal maneira que acolhe igualmente de modo exterior novamente o que deixa de lado do concreto na geração abstrativa daquele universal. O método absoluto, ao contrário, não se comporta como reflexão exterior, e sim toma o determinado desde seu objeto mesmo, já que o método mesmo é o princípio imanente e a alma do objeto. - É isso que Platão exigiu do conhecer, que se considerem as coisas em si e para si mesmas, ora em sua universalidade, ora, porém, não se desviando delas e recorrendo a circunstâncias, exemplos e comparações, e sim tendo-as sozinhas diante de nós e trazendo diante da consciência o que nelas é imanente. - O método do conhecer absoluto é desse modo analítico. O fato de que ele encontra inteiramente sozinho a determinação ulterior de seu universal inicial nesse universal é a objetividade absoluta do conceito, de quem o método é a certeza. - Mas o método é da mesma maneira sintético, na medida em que seu objeto, determinado imediatamente como o universal simples, se mostra como outro por meio da determinidade que o objeto tem em sua imediatidade e universalidade mesmas. Essa relação de um diverso, que o objeto é assim em si, não é todavia mais aquilo que é pensado como síntese no conhecer finito; já por meio de sua determinação igualmente analítica em geral, o fato de que é a relação no conceito, ela se distingue completamente desse sintético.

Esse momento igualmente sintético e analítico do juízo, por meio de que o universal inicial se determina a partir dele mesmo como o outro de si mesmo, tem de ser denominado de dialético. A dialética é uma daquelas ciências antigas que foi a mais desconhecida pela metafísica dos modernos

e então, em geral, por meio da filosofia popular tanto dos antigos quanto dos novos. Diógenes Laércio afirma de Platão que, assim como Tales é o pai da filosofia natural e Sócrates da filosofia moral, ele teria sido o pai da terceira ciência pertencente à filosofia, da dialética, - um mérito que lhe é atribuído pela Antiguidade como algo supremo, mas que muitas vezes passa inteiramente despercebido por aqueles que mais falam dele. Muitas vezes considerou-se a dialética uma arte, como se ela repousasse sobre um talento subjetivo e não pertencesse à objetividade do conceito. Qual configuração e qual resultado ela alcançou na filosofia kantiana, isso já foi mostrado nos exemplos determinados de sua perspectiva. É preciso que seja visto como um passo infinitamente importante o fato de que a dialética foi novamente reconhecida como necessária à razão, embora tenha de ser extraído o resultado oposto diante daquele que dela nasceu.

Além disso, pelo fato de que a dialética comumente aparece como algo contingente, ela costuma ter a seguinte forma mais precisa: de qualquer objeto - por exemplo, do mundo, do movimento, do ponto etc. - é indicado que convém qualquer determinação - por exemplo, segundo a ordem dos objetos nomeados, a finitude no espaço ou do tempo, o estar nesse lugar, a negação absoluta do espaço - mas, além disso, igualmente de modo necessário é indicado que convém o oposto - por exemplo, a infinitude no espaço e do tempo, o não ser nesse lugar, a relação com o espaço, ou seja, a espacialidade. A escola eleática mais antiga aplicou especialmente sua dialética contra o movimento, Platão muitas vezes o fez contra as representações e conceitos de sua época, em particular dos sofistas, mas também contra as categorias puras e as determinações da reflexão; o ceticismo culto posterior não a aplicou apenas aos fatos ditos imediatos da consciência e às máximas da vida comum, e sim também sobre todos os conceitos científicos. A consequência extraída de tal dialética é em geral a contradição e a nulidade das afirmações estabelecidas. Mas isso pode ocorrer em duplo sentido: ou em sentido objetivo de que se supera e é nulo o objeto que dessa maneira se contradiz em si mesmo - essa é, por exemplo, a consequência dos eleatas, segundo os quais, por exemplo, é negada ao mundo, ao movimento e ao ponto sua verdade - ou, porém, em sentido subjetivo, de que o conhecer é deficiente. Essa última consequência é, em primeiro lugar, compreendida no sentido de que é apenas essa dialética que inventa esse artifício de uma aparência falsa. Essa é comumente a visão do assim chamado senso comum, que se atém às evidências sensíveis e às representações e reivindicações costumeiras, - como Diógenes, o cínico, quando mostra desnudada a dialética do movimento por meio de um silencioso ir e vir - mas muitas vezes enfurecendo-se somente contra alguma loucura, outras vezes, quando se trata de objetos eticamente importantes, contra um ultraje, que ensina a converter em vacilante o que está estabelecido de modo essencial e a oferecer fundamentos para o vício. - Essa visão aparece na dialética socrática contra a dialética sofística, e também em uma ira que, inversamente, custou propriamente a vida de Sócrates. A refutação popular, tal como Diógenes a fez, de opor ao pensamento a consciência sensível e que acha que nessa consciência tem a verdade, devemos deixá-la à sua própria sorte. Mas, na medida em que a dialética supera as determinações éticas, temos de ter confiança na razão, de que ela saiba novamente restabelecê-las em sua verdade e na consciência de seu direito, mas também de seu limite. - Ou, o resultado da nulidade subjetiva concerne não à dialética mesma, e sim muito mais ao conhecer contra o qual ela é dirigida, - e no sentido do ceticismo e igualmente da filosofia kantiana, do conhecer em geral.

O preconceito fundamental aqui é que a dialética tem apenas um resultado negativo, o que imediatamente irá alcançar sua determinação mais precisa. Inicialmente tem de ser observado sobre

a forma indicada, na qual ela costuma aparecer, que a dialética e seu resultado segundo a forma concernem ao objeto que é examinado ou também ao conhecer subjetivo e que declaram como nulo esse conhecer ou o objeto; ao contrário, as determinações que nele são demonstradas como em um terceiro permanecem despercebidas e são para si validamente pressupostas. Um mérito infinito da filosofia kantiana é ter chamado a atenção sobre esse procedimento não crítico e, assim, ter dado o impulso para a reconstituição da lógica e da dialética, no sentido da consideração das determinações de pensamento em si e para si. O objeto, tal como é sem o pensamento e o conceito, é uma representação ou também um nome; ele é o que é nas determinações do pensamento e do conceito. Com efeito, tudo depende somente delas; elas são o objeto verídico e o conteúdo da razão, e são tal objeto e conteúdo que o que de outro modo se compreende como objeto e conteúdo, à diferença delas, apenas vale por meio delas e nelas. Por isso, não se deve considerar como a culpa de um objeto ou do conhecer o fato de que se mostram dialeticamente por meio de uma constituição e uma ligação externa. Um e outro são desse modo representados como um sujeito, no qual as determinações na forma de predicados, propriedades e universais autônomos são trazidas de tal modo que elas, de modo firme e para si correto, são primeiramente postas nas relações dialéticas e em contradição por meio da ligação estranha e contingente em e por um terceiro. Tal sujeito exterior e fixo da representação e do entendimento, bem como as determinações abstratas, ao invés de poderem ser vistos como últimos, como o que reside com segurança na base, muito mais tem de ser considerados como um imediato, justamente algo pressuposto e inicial, o que, como foi mostrado anteriormente, deve estar submetido em si e para si mesmo à dialética, porque tem de ser tomado como conceito em si. Assim, todas as oposições assumidas de modo firme, por exemplo, do finito e do infinito, do singular e do universal, não estão, por assim dizer, em contradição devido a uma ligação exterior, e sim, tal como mostrou a consideração de sua natureza, são antes em si e para si mesmas a passagem; a síntese e o sujeito, no qual aparecem, é o produto da reflexão própria de seu conceito. Se a consideração destituída de conceito fica presa às relações exteriores, as isola e as deixa como pressuposições firmes, então é antes o conceito que as fixa no olho, como sua alma as move e apresenta sua dialética.

Esse é então o ponto de vista anteriormente designado, segundo o qual um primeiro universal, considerado em si e para si, se mostra como o outro de si mesmo. Apreendida de modo inteiramente universal, essa determinação pode ser tomada de tal modo que aqui o primeiramente imediato é posto como o mediado, relacionado a outro ou que o universal é posto como um particular. O segundo que aqui nasceu é então o negativo do primeiro e, uma vez que levamos previamente em conta o percurso ulterior, é o primeiro negativo. O imediato, segundo esse lado negativo, sucumbiu no outro, mas o outro é essencialmente não o negativo vazio, o nada, que é tomado como o resultado comum da dialética, e sim é o outro do primeiro, o negativo do imediato; portanto, é determinado como o mediado, - contém em geral a determinação do primeiro em si. O primeiro está, assim, essencialmente também conservado e mantido no outro. - Apreender o positivo em seu negativo, no conteúdo da pressuposição, no resultado, isso é o mais importante no conhecer racional; a isso pertence ao mesmo tempo apenas a reflexão a mais simples para se convencer da verdade absoluta e da necessidade dessa exigência. E quanto aos exemplos das provas para tanto, é toda a lógica que consiste em apresentá-las.

O que aqui se apresenta, a partir de agora, é o mediado que, tomado inicialmente ou igualmente de modo imediato é também uma determinação simples; pois uma vez que o primeiro nele sucumbiu,

apenas está dado o segundo. Porque também o primeiro está contido no segundo e esse é a verdade daquele, então essa unidade pode ser expressa como um enunciado, no qual são colocados o imediato como o sujeito, porém, o mediado como o seu predicado, por exemplo, o finito é infinito, um é muito, o singular é o universal. A forma inadequada de tais enunciados e juízos, porém, salta por si só à vista. No juízo foi mostrado que sua forma em geral e na maior parte das vezes a forma imediata do juízo positivo são incapazes de apreender em si o especulativo e a verdade. O acréscimo próximo do mesmo, o juízo negativo, deveria pelo menos igualmente ser adicionado. No juízo, o primeiro como sujeito tem a aparência de um subsistir autônomo, já que é antes superado em seu predicado como em seu outro; essa negação certamente está contida no conteúdo daqueles enunciados, mas sua forma positiva contradiz o mesmo; com isso não é posto o que nisso está contido - o que justamente seria o propósito para empregar um enunciado.

A segunda determinação, a negativa ou mediada é, mais adiante, ao mesmo tempo a que medeia. Inicialmente ela pode ser tomada como determinação simples, mas, segundo a sua verdade, ela é uma relação ou referência; pois ela é o negativo, mas do positivo e engloba o mesmo em si. Ela é, portanto, o outro não de alguém diante do qual ela é indiferente - pois então não seria outro, nem uma relação ou referência - e sim é o outro em si mesmo, o outro de outro; por isso, ela engloba nela mesma seu próprio outro e é, assim, como a contradição a dialética posta de si mesma. - Porque o primeiro ou o imediato do conceito é em si, por conseguinte também é apenas em si o negativo, então o momento dialético consiste nele no fato de que a diferença, que ele contém em si, é nele posta. O segundo, por seu lado, é ele mesmo o determinado, a diferença ou relação; o momento dialético consiste nele, por conseguinte, em pôr a unidade que nele está contida. - Se, por isso, o negativo, o determinado, a relação, o juízo e todas as determinações que recaem nesse segundo momento não já aparecem por si mesmas como a contradição e como dialéticas, então trata-se de um mero defeito do pensamento que não reúne seus pensamentos. Pois o material, as determinações opostas em uma relação, já estão postas e presentes para o pensamento. O pensamento formal, porém, torna para si a identidade em lei, deixa decair o conteúdo contraditório que tem diante de si na esfera da representação, no espaço e no tempo, onde o contraditório é mantido separado um ao lado do outro e um depois do outro e, assim, surge diante da consciência sem o contato recíproco. Constitui-se sobre isso o princípio determinado de que a contradição não é pensável; de fato, porém, o pensamento da contradição é o momento essencial do conceito. O pensamento formal pensa o mesmo também de modo fático, com a diferença que desvia imediatamente seu olhar dele e naquela afirmação passa dele apenas para a negação abstrata.

A negatividade considerada constitui o ponto de virada do movimento do conceito. Ela é o ponto simples da relação negativa sobre si, a fonte íntima de toda atividade, do movimento de si vivo e espiritual, a alma dialética que tem todo o verdadeiro nela mesma, por meio da qual unicamente é o verdadeiro; pois unicamente sobre essa subjetividade repousa a superação da oposição entre o conceito e a realidade e a unidade que é a verdade. - O segundo negativo, o negativo do negativo, ao qual nós chegamos, é aquele superar da contradição, mas é tampouco quanto a contradição um atuar de uma reflexão exterior, e sim é o momento o mais interior e objetivo da vida e do espírito, por onde é um sujeito, uma pessoa, alguém livre. - A relação do negativo sobre si mesmo tem de ser considerada como a segunda premissa de todo o silogismo. A primeira premissa, caso as determinações de analítico e sintético sejam empregadas em sua oposição, podemos ver como o momento analítico, na medida em que o imediato se relaciona nela de modo imediato com o seu outro

e, por conseguinte, passa para o mesmo ou antes ultrapassou o mesmo, - embora essa relação, tal como já foi lembrado, é justamente por isso também sintética, porque é seu outro no qual ela ultrapassa. A segunda premissa aqui considerada pode ser determinada como a sintética, porque é a relação do distinto como tal sobre o seu distinto. - Assim como a primeira é determinada como o momento da universalidade e da comunicação, a segunda é determinada pela singularidade, que inicialmente é excludente e como para si e diversa se relaciona com o outro. O negativo aparece como o mediador, porque engloba a si mesmo e o imediato em si, cuja negação ele é. Na medida em que essas duas determinações, segundo qualquer relação, são tomadas como relacionadas externamente, ele é apenas o formal mediador; como a negatividade absoluta, porém, o momento negativo da mediação absoluta é a unidade que é subjetividade e alma.

Nesse ponto de virada do método, o percurso do conhecer ao mesmo tempo retorna em si mesmo. Essa negatividade, como a contradição que se supera, é o restabelecimento da primeira imediatidade, da universalidade simples; pois imediatamente o outro do outro, o negativo do negativo é o positivo, o idêntico, o universal. Esse segundo imediato em todo o decurso, se quisermos em geral contar, é o terceiro em relação ao primeiro imediato e ao mediado. Mas ele é também o terceiro em relação ao primeiro negativo ou ao negativo formal e à negatividade absoluta ou ao segundo negativo; na medida em que aquele primeiro negativo já é o segundo termo, então o que foi contado como terceiro pode também ser contado como quarto e, ao invés da triplicidade pode ser tomada a forma abstrata como uma quadruplicidade; o negativo ou a diferença é desse modo contado como uma duplicidade. - O terceiro ou o quarto é em geral a unidade do primeiro e do segundo momento, do imediato e do mediado. - O fato de que esta unidade bem como toda a forma do método é uma triplicidade é, na verdade, inteiramente apenas o lado superficial, exterior do modo de conhecer; mas o fato de também ter sido indicado apenas esse lado e, na verdade, em aplicação mais determinada - pois a forma numérica abstrata já foi ela mesma sabidamente estabelecida muito cedo, mas sem conceito e, por conseguinte, sem consequência - tem de ser visto igualmente como um mérito infinito da filosofia kantiana. O silogismo, também o triplo, foi sempre reconhecido como a forma universal da razão, porém, em parte ele valeu em geral como uma forma inteiramente exterior, não determinando a natureza do conteúdo, em parte, já que ele se desencaminha meramente, no sentido formal, na determinação intelectual da identidade, falta-lhe o momento essencial, dialético, a negatividade; mas essa penetra na triplicidade das determinações, porque o terceiro é a unidade das duas primeiras determinações, essas, porém, já que são diversas, apenas podem ser a unidade como superada. - O formalismo na verdade se apoderou igualmente da triplicidade e se ateve ao esquema vazio da mesma; a desordem rasa e a escassez do chamado moderno construir filosófico, que não consiste senão em aplicar por todos os lados aquele esquema formal sem conceito e determinação imanente e ser empregado para uma ordenação exterior, tornou aquela forma entediada e maldosamente suspeita. Por meio da estupidez desse emprego, porém, ela não pode perder nada de seu valor interno e sempre terá de ser estimado o fato de que inicialmente foi também apenas encontrada a configuração não conceituada do racional.

Mais precisamente, o terceiro é o imediato, mas por meio da superação da mediação, é o simples por meio do superar da diferença, é o positivo por meio da superação do negativo, é o conceito que se realiza por meio do ser outro e, por meio da superação dessa realidade, se encontrou consigo mesmo e reconstitui sua realidade absoluta, sua relação simples sobre si. Esse resultado é, por conseguinte, a verdade. É igualmente imediatidade como mediação; - mas essas formas do juízo: o terceiro é

imediatidade e mediação ou ele é a unidade das mesmas, não são capazes de apreendê-la, porque ele não é um terceiro tranquilo, e sim justamente como essa unidade é o movimento e a atividade que se medeiam consigo mesmos. - Assim como o que inicia é o universal, o resultado é o singular, o concreto, o sujeito; o que aquele é em si, este é do mesmo modo para si, o universal está posto no sujeito. Os primeiros dois momentos da triplicidade são os momentos abstratos, inverídicos, que justamente por isso são dialéticos e por meio dessa sua negatividade se constituem em sujeito. O conceito mesmo é, para nós inicialmente, tanto o universal existente em si como o negativo existente para si, bem como também o terceiro existente em si e para si, o universal, que perpassa todos os momentos do silogismo; o terceiro, porém, é a conclusão na qual o conceito é mediado consigo mesmo por meio de sua negatividade, ou seja, é posto para si como o universal e idêntico de seus momentos.

Esse resultado, contudo, como o todo que entrou em si mesmo e é consigo idêntico, deu-se novamente a si a forma da imediatidade. Com isso, ele mesmo é novamente tal como havia se determinado inicialmente. Como relação simples sobre si ele é um universal, e a negatividade, que constituiu a dialética e a mediação do mesmo, nessa universalidade se fundiu do mesmo modo na determinidade simples que novamente pode ser um início. Pode inicialmente parecer que esse conhecer do resultado deve ser uma análise do mesmo e, por conseguinte, esse conhecimento deve novamente desmembrar aquelas determinações e seu curso por meio de que o resultado surgiu e o curso foi considerado. Mas, se o tratamento do objeto efetivamente é feito desse modo analítico, então o tratamento pertence ao estágio da ideia acima considerada, ao conhecer investigativo que apenas indica do seu objeto o que ele é, sem a necessidade de sua identidade concreta e do conceito dela. O método da verdade, porém, que apreende o objeto, é certamente, como foi mostrado, ele mesmo analítico, já que ele pura e simplesmente permanece no conceito, porém, do mesmo modo é sintético, pois por meio do conceito o objeto é determinado dialeticamente e como outro. O método permanece na nova base que constitui o resultado como o objeto atual o mesmo que junto ao objeto anterior. A diferença concerne unicamente à relação da base como tal; ela é agora, na verdade, essa base do mesmo modo, mas sua imediatidade é apenas forma, porque ela ao mesmo tempo era resultado; sua determinidade como conteúdo é, por conseguinte, não mais algo meramente acolhido, e sim algo deduzido e comprovado.

É aqui primeiramente que o conteúdo do conhecer como tal penetra no círculo da consideração, porque ele agora, como deduzido, pertence ao método. Por meio desse momento, o método mesmo se amplia para um sistema. - O início, no que se refere ao conteúdo, teve de ser inicialmente para o método inteiramente indeterminado; nessa medida o método aparece como a alma apenas formal, para qual e por meio da qual o início era inteiramente determinado unicamente segundo sua forma, a saber, como o imediato e universal. Por meio do movimento demonstrado, o objeto alcançou para si mesmo uma determinidade, que é um conteúdo, porque a negatividade que se reuniu na simplicidade é a forma superada e, como determinidade simples, se põe contra o seu desenvolvimento, inicialmente à sua oposição mesma contra a universalidade.

Na medida em que essa determinidade é a verdade próxima do início indeterminado, ela então censura o mesmo como algo incompleto, bem como o próprio método que, saindo dele, era apenas formal. Isso pode ser expresso como sendo a exigência a partir de agora determinada de que o início, porque ele é algo determinado diante da determinidade do resultado mesmo, não deve ser tomado como o imediato, e sim como o mediado e o deduzido, o que pode aparecer como sendo a exigência

do progresso infinito para trás na prova e na dedução, - bem como, a partir do novo início que é alcançado, por meio do decurso do método, nasce da mesma maneira um resultado, de modo que a progressão igualmente avança para frente ao infinito.

Muitas vezes já foi mostrado que o progresso infinito pertence em geral à reflexão destituída de conceito; o método absoluto, que tem o conceito como sua alma e conteúdo, não pode levar ao mesmo. Inicialmente tais inícios como ser, essência, universalidade já podem parecer ser de uma espécie que tem toda a universalidade e a ausência de conteúdo exigidas, tal como deve ser, para um início inteiramente formal e, por conseguinte, não exigem nem permitem nenhum regresso ulterior como inícios absolutamente primeiros. Na medida em que são relações puras sobre si mesmas, são imediatos e indeterminados, eles não possuem sem dúvida a diferença neles mesmos, que num outro início imediatamente é posto entre a universalidade de sua forma e seu conteúdo. Mas, a indeterminidade, que aqueles inícios lógicos têm por seu conteúdo único, constitui ela mesma sua determinidade; essa consiste, a saber, em sua negatividade como mediação superada; a particularidade dessa fornece também para sua indeterminidade uma particularidade, por meio de que ser, essência e universalidade se distinguem um do outro. A determinidade que lhes cabe é sua determinidade imediata, tal como são tomados para si, bem como a determinidade de qualquer conteúdo e, por conseguinte, necessita de uma dedução; para o método é indiferente se a determinidade é tomada como determinidade da forma ou do conteúdo. Por isso, para o método não se inicia de fato nenhum modo novo, que por meio do primeiro de seus resultados se determinasse um conteúdo; ele não permanece com isso nem mais nem menos formal do que antes. Pois já que ele é a forma absoluta, o conceito que se sabe a si mesmo e a tudo como conceito, então não há nenhum conteúdo que surgiria diante dele e o determinasse para uma forma unilateral e exterior. Por conseguinte, assim como a ausência de conteúdo daqueles inícios não os constitui em inícios absolutos, também não é o conteúdo como tal que conduziu o método para frente ou para trás no progresso infinito. De um lado, a determinidade que ele gera a si em seu resultado é o momento por meio do qual ele é a mediação consigo e o início imediato para algo mediado. Inversamente, porém, é por meio da determinidade que decorre essa sua mediação; ele caminha de volta por meio de um conteúdo bem como por meio de outro aparente dele mesmo na direção de seu início, de modo que ele não reconstitui meramente o mesmo, e sim como um início determinado, mas, justamente o resultado é do mesmo modo a determinidade superada, ou seja, também a reconstituição da primeira indeterminidade na qual ele começou. Isso ele realiza como um sistema da totalidade. É nessa determinação que ele ainda tem de ser considerado.

A determinidade que era resultado, como foi mostrado, por causa da forma da simplicidade na qual ela se fundiu, é ela mesma um novo início. Na medida em que o início é distinto de seu início precedente justamente por causa dessa determinidade, assim o conhecer se desloca de um conteúdo a outro. Primeiramente esse progredir se determina no sentido de que começa com determinidades simples e as seguintes se tornam sempre mais ricas e concretas. Pois o resultado contém seu início e cujo decurso o enriqueceu em uma nova determinidade. O universal constitui a base; a progressão, por causa disso, não tem de ser tomada como um fluir de outro para outro. O conceito no método absoluto conserva-se em seu ser outro, o universal em sua particularização, no juízo e na realidade; em cada estágio da determinação ulterior ele eleva toda a massa de seu conteúdo precedente e por meio da progressão dialética não apenas não perde nada nem deixa algo para trás, mas traz consigo tudo o que adquiriu e em si se enriquece e se adensa.

Essa ampliação, como momento do conteúdo e no todo, pode ser vista como a primeira premissa; o universal é comunicado à riqueza do conteúdo, está conservado imediatamente nele. Mas a relação também tem o segundo lado, o lado negativo ou dialético. O enriquecimento prossegue na necessidade do conceito, é sustentado por ele e cada determinação é uma reflexão em si. Cada novo estágio do sair fora de si, isto é, da determinação ulterior, é também um entrar em si e a extensão maior é da mesma maneira intensidade mais elevada. O mais rico é, por conseguinte, o mais concreto e o mais subjetivo e o que se retira em si na profundidade a mais simples é o mais potente e o que mais se dissemina. O pico mais alto, mais agudo é a personalidade pura que, sozinha por meio da dialética absoluta, que é sua natureza, apreende tudo em si e sustenta, porque ela se torna o mais livre - se faz simplicidade, a qual é a primeira imediatidade e universalidade.

É deste modo que cada passo da progressão na determinação ulterior, na medida em que se afasta do início indeterminado, é também uma aproximação regressiva do mesmo, de tal modo que o que inicialmente pode parecer ser distinto, o fundamental regressivo do início e determinar ulterior progressivo do mesmo recaem um no outro e são mesmo. O método que com isso se fecha em um círculo não pode, porém, antecipar em um desenvolvimento temporal o fato de que o início já é como tal algo deduzido; para o início em sua imediatidade é suficiente que ele é universalidade simples. Na medida em que é isso, ele tem sua condição completa; e ele não necessita ser depreciado como se quiséssemos deixá-lo valer apenas de modo provisório e hipotético. O que se poderia objetar a ele - a saber, partindo dos limites do conhecimento humano, da exigência de que antes de nos dirigirmos à coisa seja investigado criticamente o instrumento do conhecer - são elas mesmas pressuposições que, como determinações concretas, implicam a exigência de sua mediação e fundamentação. Uma vez que antes do início formalmente não têm nada previamente em comum com a coisa, contra a qual protestam e, muito antes, por causa do conteúdo mais concreto, carecem de uma dedução, elas podem apenas ser tomadas como pretensões vaidosas, de que se tem de atentar antes a elas do que a algo outro. Elas possuem um conteúdo inverídico, na medida em que de algo conhecido como finito e inverídico fazem algo incontornável e absoluto, a saber, um conhecer limitado, determinado como forma e instrumento contra seu conteúdo; esse conhecer inverídico é ele mesmo também a forma, o fundamental que caminha para trás. - Também o método da verdade sabe que o início é algo imperfeito, porque ele é o início, mas ao mesmo tempo sabe que essa imperfeição em geral é algo necessário, porque a verdade somente é o vir a si mesmo por meio da negatividade da imediatidade. A impaciência que, acima do determinado, seja ele o início, o objeto, o finito ou tomado em qualquer outra forma, apenas quer se encontrar imediatamente no absoluto, tem como conhecimento nada diante de si senão o negativo vazio, o infinito abstrato, - ou um pretense absoluto, que é apenas objeto de opinião porque não é posto, não é apreendido; o absoluto apenas pode ser apreendido por meio da mediação do conhecer, do qual o universal e imediato é um momento, mas a verdade mesma está apenas no decurso que se desdobrou e no fim. Para a carência subjetiva do desconhecimento e de sua impaciência pode certamente ser antecipado um panorama do todo - por meio de uma divisão para a reflexão, que acerca do universal, segundo o modo do conhecimento finito, indica o particular como algo dado e a ser esperado na ciência. Todavia, isso não garante nada mais do que uma imagem da representação; pois a verdadeira passagem do universal ao particular e para o todo em si e para si determinado, no qual aquele primeiro universal, segundo a sua determinação verídica, é ele mesmo novamente momento, é estranha àquele modo de divisão e é sozinha a mediação da ciência mesma.

Graças à natureza demonstrada do método, a ciência se apresenta como um círculo em si mesmo

enredado, em cujo início, no fundamento simples, a mediação abarca de volta o fim; deste modo, esse círculo é um círculo de círculos; pois cada elo isolado, como animado pelo método, é a reflexão em si que, ao retomar ao início, ao mesmo tempo é o início de um novo elo. Fragmentos dessa cadeia são as ciências isoladas, das quais cada uma tem um antes e um depois, mais precisamente falando, tem apenas o antes e em sua conclusão mostra o seu depois.

Assim, pois, a lógica na ideia absoluta também retomou para essa unidade simples que é seu início; a pura indeterminidade do ser, na qual primeiramente toda determinação aparece como eliminada ou deixada de lado por meio da abstração, é a ideia que chegou à sua igualdade correspondente consigo mesma por meio da mediação, a saber, por meio da superação da mediação. O método é o conceito puro, que apenas se relaciona consigo mesmo; ele é, por conseguinte, a relação simples consigo, a qual é ser. Mas é também ser preenchido, o conceito que se apreende a si, o ser como a totalidade concreta, igualmente pura e simplesmente intensiva. - Acerca dessa ideia tem de ser ainda por fim mencionado apenas que nela primeiramente a ciência lógica apreendeu seu próprio conceito. No ser, no início de seu conteúdo, seu conceito aparece em reflexão subjetiva como um saber exterior ao mesmo. Na ideia do conhecer absoluto, porém, ele se tornou seu próprio conteúdo. Ela mesma é o conceito puro, que tem a si como objeto e que, uma vez [tendo a si] como objeto, percorre a totalidade de suas determinações, constitui-se num todo de sua realidade, num sistema da ciência e, com isso, conclui com a apreensão desse conceitualizar de si mesmo, com a superação de sua posição como conteúdo e objeto e com o conhecimento do conceito da ciência. - Em segundo lugar, essa ideia ainda é lógica, ela está encerrada no puro pensamento, é a ciência apenas do conceito divino. A execução sistemática é na verdade ela mesma uma realização, mas apenas mantida no interior da mesma esfera. Porque a pura ideia do conhecer está desse modo encerrada na subjetividade, ela é impulso de superar essa subjetividade e a pura verdade, como último resultado, torna-se também o início de uma outra esfera e da ciência. É essa passagem que aqui ainda tem de ser somente indicada.

Na medida em que a ideia, a saber, se põe como unidade absoluta do puro conceito e de sua realidade, ou seja, se recolhe na imediatidade do ser, então ela é como a totalidade nesta forma - natureza. Essa determinação, porém, não é um ter sido e uma passagem, tal como (segundo o que se viu acima) o conceito subjetivo em sua totalidade se torna objetividade, também a finalidade subjetiva se torna vida. A pura ideia, na qual a determinidade ou realidade do conceito mesmo é elevada ao conceito, é antes a liberação absoluta, para a qual não existe mais nenhuma determinação imediata, que não seja do mesmo modo posta e o conceito; nessa liberdade não ocorre, por conseguinte, nenhuma passagem; o puro ser, para o qual se determina a ideia, permanece-lhe perfeitamente transparente e é o conceito que permanece junto a si mesmo em sua determinação. A passagem tem de ser aqui então antes apreendida no sentido de que a ideia a si mesma se abandona livremente, absolutamente certa de si mesma e em si mesma repousando. Por causa dessa liberdade, a forma de sua determinidade é igualmente pura e simplesmente livre - a exterioridade do espaço e do tempo que existe absolutamente para si mesma sem subjetividade. - Na medida em que esta é apenas segundo a imediatidade abstrata do ser e é apreendida pela consciência, ela é como mera objetividade e vida exterior; mas na ideia ela permanece em si e para si a totalidade do conceito e a ciência na relação do conhecimento divino com a natureza. Essa decisão próxima da ideia pura de se determinar como ideia exterior, apenas põe para si a mediação a partir da qual o conceito se eleva como existência livre, que penetrou em si mesma desde a exterioridade, torna consumada sua

libertação por meio de si mesma na ciência do espírito e encontra o conceito supremo de si mesmo na ciência lógica como o conceito puro que se apreende a si mesmo.

Table of Contents

[Iniciar](#)