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

Fabiana Del Mastro

A representação e a emergência do conceito na *Ciência da lógica*

São Paulo
2021

Fabiana Del Mastro

A representação e a emergência do conceito na *Ciência da lógica*

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
obtenção do título de Mestra em
Filosofia sob a orientação do Prof.
Dr. Luiz Sérgio Repa

São Paulo
2021

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

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

M394r

Mastro, Fabiana

A representação e a emergência do conceito na
Ciência da lógica. / Fabiana Mastro; orientador
Luiz Repa - São Paulo, 2021.
271 f.

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

1. Filosofia alemã. I. Repa, Luiz, orient. II.
Título.

MASTRO, F. A representação e a emergência do conceito na *Ciência da lógica*. 2021. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof(a). Dr(a)._____Instituição_____

Julgamento_____Assinatura_____

Prof(a). Dr(a)._____Instituição_____

Julgamento_____Assinatura_____

Prof(a). Dr(a)._____Instituição_____

Julgamento_____Assinatura_____

Ao negativo, que por obstar meu acesso à coisa, impeliu-me à determinação de mim mesma.

Muito especialmente ao querido orientador Luiz Sérgio Repa, que viabilizou a continuidade de minha formação.

“Vertrauen ist die wahre sittliche Gesinnung.”

Ao caro grupo de orientação, que me abriu à construção coletiva de sentido.

Ao excelente grupo de estudos da *Ciência da lógica*, que muito me auxiliou no desenvolvimento da leitura dessa obra de Hegel.

À estimada banca de qualificação, cujos participantes sempre estiveram no horizonte de meus estudos.

À CAPES, por ter proporcionado apoio material à realização da pesquisa.

*“Das Studium der Logik ist die
absolute Bildung und Zucht des
Bewusstseins”*

Hegel

RESUMO

MASTRO, F. A representação e a emergência do conceito na *Ciência da lógica*. 2021. 271f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

A emergência do conceito implica o reconhecimento de que a reflexão do leitor da *Ciência da lógica* é participante do nexos dialético. Rigorosamente, na transição da *Lógica objetiva* para a *Lógica subjetiva*, a reflexão exterior desvela-se para si própria como momento imanente do conceito, sem o qual este último não pode ser propriamente concebido. Esta dissertação de mestrado pretende explicitar este ponto de viragem da obra em dois movimentos. No primeiro, buscar-se-á circunscrever o posicionamento do leitor da *Lógica* a partir da exploração das representações oferecidas por Hegel no texto de abertura da *Doutrina do conceito*. Conjuntamente, serão demarcados os passos realizados pela reflexão do leitor, na passagem entre as duas partes referidas da obra, até sua imersão no fundamento. Ao longo dessa exposição será também interpretada, sob a perspectiva do determinante mencionado, a crítica de Hegel à filosofia kantiana. Na segunda parte deste estudo será investigada a relação da leitura da obra com o processo de tradução (que compõe este trabalho) de um recorte da *Lógica subjetiva*. Este segundo movimento também examinará, pelo viés do argumento defendido, a relação de Hegel com a filosofia de Fichte.

Palavras-chave: Hegel, *Ciência da lógica*, conceito, representação, leitor.

ABSTRACT

MASTRO, F. The representation and the emergence of the notion in the *Science of logic*. 2021. 271 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

The notion's emergence implies the acknowledgement of the reader's reflection as participant of the dialectical nexus of the *Science of Logic*. More precisely, in the transition from the *Objective Logic* to the *Subjective Logic* the exterior reflection reveals itself as immanent moment of the notion, without which the latter cannot be properly conceived. This master's thesis intends to clarify this turning point of the book in two movements. Firstly, one will seek to circumscribe the reader's position in the representations provided by Hegel in the opening text of the *Doctrine of the Notion*. Simultaneously, the steps taken by the reader's reflection until its immersion in the ground, limited to the passage between the two mentioned parts of Hegel's work, will be signaled. During this explanation, Hegel's critique on the Kantian philosophy will be interpreted under the perspective of the referred key. In the second part of this study the relation between the reading of the *Science of logic* and the translation process (which composes this thesis) of a part of the *Subjective logic* will be investigated. This segment will also examine, through the angle of the argument defended, the relation between Hegel and Fichte's philosophy.

LISTA DE ABREVIATURAS

CdE I + pág.	Cursos de estética – volume I
CdL I + pág.	A ciência da lógica I – A doutrina do ser
CdL II + pág.	A ciência da lógica II – A doutrina da essência
CdL III + pág.	A ciência da lógica III – A doutrina do conceito
CRP + ed. A e B	Crítica da razão pura
ECF I + §	Enciclopédia das ciências filosóficas – A ciência da lógica
ECF III + §	Enciclopédia das ciências filosóficas – A filosofia do espírito
ED + pág.	Escrito sobre a diferença entre o sistema da filosofia de Fichte e de Schelling
FdE + §	A fenomenologia do espírito
IHF + pág.	Introdução à história da filosofia
PFR I + pág.	Preleções sobre a filosofia da religião – volume I

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I – A representação e a emergência do conceito	6
1. Ezequiel XXXVII	7
2. João XVIII	21
2.1 Verdade finita e verdade metafísica em Kant	23
2.2 A estrutura do sujeito kantiano como representação do conceito	26
2.3 A cisão do conceito em entendimento e razão	34
2.4 A razão crítica como sujeito-leitor da <i>Ciência da lógica</i>	40
3. Atos IX	44
3.1 O conceito ou a forma <i>como negação da negação</i>	52
3.2 A representação da representação	63
3.3 O desenvolvimento de Saulo	67
4. A emergência do conceito	71
Capítulo II – Da versão ao conceito	76
1. Leitura como tradução	77
2. O leitor fichteano e o leitor hegeliano	83
2.1 A unilateralidade de Fichte	89
2.1.1 O nexa do conceito na estrutura do pensamento fichteano	91
2.1.2 Letra e espírito	97
2.2 A unilateralidade de Hegel	100
2.2.1 Conceito como dever-ser	106
2.2.2 A <i>posição</i> de Hegel na <i>Ciência</i>	107
3. Considerações sobre a tradução	113
Conclusão	118
1. A experiência fenomenológica da primeira leitura da <i>Ciência da lógica</i>	118
2. O especulativo como dupla narrativa	128
3. Imanência e comentário	132
Bibliografia	135
Sumário da tradução	
Tradução – A <i>lógica subjetiva</i> ou A <i>doutrina do conceito</i>	1

Introdução

Esta pesquisa de mestrado teve por intenção inicial a investigação dos desdobramentos do conceito nas formas do juízo e do silogismo, expostos na primeira seção da *Doutrina do conceito* da *Ciência da lógica*. A razão deste exame era a hipótese de que nesta parte da obra explicitava-se a transição da linguagem representativa para a linguagem especulativa. Movida pelo argumento central da obra clássica de Lebrun sobre Hegel¹, a pesquisa identificou no recorte mencionado o ponto do andamento lógico em que a própria estrutura do discurso, expressão mais próxima do conceito, é tomada como objeto e em que, por conseguinte, é possível observar o movimento pelo qual as *expressões* do fundamento, contrapondo-se inicialmente às pressuposições de *significações* distintas, absorvem-nas em seguida e se desvelam como a totalidade de uma razão que se põe como a própria objetividade. Com efeito, se em *A paciência do conceito* Lebrun afirma que, em relação à História da filosofia, a Lógica é a denúncia e dissolução sistemática dos pressupostos assumidos irrefletidamente por todo discurso filosófico, os quais se configuram sempre como *objetos* sobre os quais o pensamento se debruça e discorre, a obra é, em relação a si própria, a dissolução da pressuposição de que “a palavra é instrumento de apresentação do conceito” (p.82). Na medida em que, ainda segundo Lebrun, a crítica histórico-filosófica feita por Hegel é convertida ao lógico e, assim, desdobra-se imanentemente, a condenação de todo dogmatismo – compreendido aqui como a reprodução (ou até a derivação) reflexiva do dado incontestável – deve culminar na resolução de que a palavra é tampouco representativa do fundamento da *Ciência*. Isso posto, dado que o conceito emerge da dissolução de todas as formulações do imediato, é apenas em seu desenvolvimento ulterior, precisamente como juízo e silogismo, que é possível observar, numa operação retroativa de todo o andamento anterior, o comportamento de um discurso autorreferente, que produziu e reincorporou a sua alteridade à sua totalidade.

Todavia, esse projeto inicial encontrou dificuldades para progredir. Estas se exprimiam, em nível geral, como a resistência imposta pelo texto original à compreensão da pesquisadora²; em uma esfera particular, como a apreensão fragmentada das deduções das formas do juízo e do silogismo; e em um momento singular, como a obscuridade da

¹ LEBRUN, G. *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2016.

² Esta pesquisa tinha também por objetivo a leitura de toda a *Ciência da lógica*, não apenas a terceira parte da obra.

transição, ao fim da *Doutrina da essência*, da substância ao conceito. Após um ano de dedicação à leitura atenta da Lógica, entreviu-se o determinante que abriria a obra à compreensão (e à solução das dificuldades mencionadas). O exame da transição para o conceito lançou luz sobre o deslocamento da reflexão da leitora – ou, em vocabulário hegeliano, da reflexão exterior – diante do objeto lógico, o qual simultaneamente, pareceu diluir-se, naquele ponto do andamento dialético, diante dela. Levantou-se então a hipótese de que a reflexão do leitor da *Ciência* é constituinte do nexos lógico e que precisamente na emergência do fundamento (com o qual se identifica o conceito) esse novo determinante é posto para si mesmo. À vista disso, o projeto de pesquisa se reconfigurou e readequou a sua intenção inicial com vistas a centrar-se somente no exame da emergência do conceito e de sua relação com a reflexão que o acompanha. A dissertação que resultou desse estudo é composta por dois capítulos e inclui a tradução dos textos de introdução e da primeira seção da *Doutrina do conceito* ou *Lógica subjetiva*. O delineamento do estudo será exposto a seguir.

O primeiro capítulo, maior texto da dissertação, investiga três representações do conceito ilustradas por Hegel na *Consideração preliminar à Lógica subjetiva*. A partir delas, ensaiam-se compreensões sobre o conceito, sobre a totalidade e o nexos que ele manifesta, circunscrevendo nessas suas prefigurações o posicionamento da reflexão exterior (do leitor) em relação ao objeto que ainda se supõe indiferente a ela. O fio condutor dessa exposição é a caracterização da distância entre a representação do fundamento e o fundamento concreto. As três ilustrações comunicam uma progressão lógica em cujo fim se reconhece a necessidade da posição do leitor como momento do fundamento. Nesse ponto de viragem, dissolve-se a armação representativa e se exhibe a unidade especulativa do conceito. O argumento de Lebrun, formulado na obra supracitada, é apropriado e distendido pelo desenvolvimento desse primeiro capítulo na medida em que se demonstra que a superação da função representativa do discurso filosófico depende não apenas da dissolução da pressuposição daquilo que está além dele, isto é, o imediato (como julga o autor), mas simultaneamente da admissão de um aquém da letra, de uma reflexão que a espiritualiza e que está inscrita em toda significação. Em última instância, uma razão absoluta, autorreferente, não é concebível sem uma subjetividade que a observa e que, simultaneamente, dela participa. Em auxílio a este aprofundamento do tratamento da representação e de sua superação, o capítulo também

articula outras obras de Hegel e extrai das passagens referenciadas o sentido que impele ao reconhecimento da participação da reflexão do leitor no nexos lógico.

Está inclusa no estudo das representações a análise da passagem, exposta ao fim da *Doutrina da essência* e no começo da *Doutrina do conceito*, da substância ao conceito ou fundamento. Este exame demarca a movimentação do leitor ao redor do objeto lógico, desvela a sua operação sobre este e a sua incorporação progressiva pelo nexos dialético até o ponto em que a reflexão exterior se torna ciente de ter ocupado todos os espaços lógicos em que a substância se desdobrou e de ter percorrido a totalidade do arco que marca a passagem para o conceito: este consiste no saber do leitor de *ter sido* a integralidade da coisa e de manter-se, não obstante, como momento dela. É sob esta perspectiva que a unidade e a não-unidade da identidade e da diferença é explicitada nesta exposição.

O capítulo também contempla a crítica de Hegel à filosofia de Kant, acomodando-a ao argumento central da dissertação. A estrutura da filosofia kantiana é abordada, ali, sob a perspectiva da composição da representação do conceito. Em síntese, o exame do ultrapassamento dos limites postos por Kant, levado a cabo pela emergência do fundamento, tem de significar, para o projeto da filosofia crítica, a determinação de uma apercepção ou autoconsciência presente na integralidade da relação entre sujeito e a alteridade (esta, mesmo que ideal). Por consequência, esta apercepção implica o extravasamento do sujeito transcendental e a diluição da alteridade cuja pressuposição ainda se fazia necessária. Transposta ao ambiente da *Ciência*, a descoberta desta autoconsciência absoluta incorpora necessariamente a reflexão que aborda o lógico.

O segundo capítulo é dedicado à reconstrução da experiência de leitura e do processo de tradução da *Ciência*, os quais constituíram o primeiro estágio deste estudo. Ali, busca-se esclarecer a razão de ambas atividades serem indissociáveis. Concisamente, a compreensão da Lógica é condicionada por uma atividade característica de *reprodução* do desdobramento dialético, pela qual a letra de Hegel é singularizada, ou ainda, subjetivizada pelo leitor, o qual, por seu turno, funde-se ao movimento lógico. Essa atividade reprodutiva operada pela reflexão exterior e coextensa ao exercício de tradução é ela mesma alcançada através um processo de adequação da leitura ao texto da *Ciência* e à peculiaridade de seu objeto. Isso posto, a referência feita acima sobre a inacessibilidade ao original alemão diz respeito, propriamente, à resistência imposta pelo leitor à operação que o lógico realiza sobre ele. Nesse trabalho do negativo exercido sobre a reflexão exterior, a razão dissolve a pressuposição, assumida irrefletidamente pelo

leitor, de sua indiferença em relação a ela. A tradução se desvela, nesse sentido, como uma atividade de espiritualização da letra da Lógica, pela qual a obra se universaliza e a razão, da qual ela é expressão, é concebível como absoluta. Foi este processo de estudo da *Ciência*, em que a pesquisadora toma consciência de sua própria atividade reprodutiva da razão, que forneceu a chave interpretativa da obra. Desse modo, o comportamento da reflexão do leitor se tornou, ao fim da primeira fase da pesquisa, tema da própria organização lógica. Como mencionado, o capítulo anterior se compromete com o exame dessa absorção tanto na configuração representativa, em que a reflexão exterior é constituinte do nexos lógico sem sabê-lo, quanto na transição da substância ao conceito, pela qual o leitor se reconhece como momento do fundamento.

Esse capítulo também contempla a relação da *Ciência da lógica* com a filosofia de Fichte, especificamente com a *Doutrina da ciência*. Decerto, a inclusão do leitor na economia desta última obra exige a investigação de uma possível recuperação do idealismo fichteano pela interpretação da Lógica defendida na dissertação. Para tanto, a pesquisa reconstrói apenas as passagens centrais, concernentes ao tema, do comentário de Rubens Torres Filho³³ sobre a filosofia de Fichte, com vistas a pontuar as aproximações e distanciamentos entre as duas obras principais dos dois idealismos. Ao longo dessa exposição, o exame da transição da essência ao conceito é recuperado. Pretende-se oferecer, nesta porção do capítulo, uma sustentação histórico-filosófica para o argumento defendido. A última parte desse texto apresenta a justificativa para as decisões relativas à tradução do original ao português.

O resultado da pesquisa, contemplado na conclusão, é simultaneamente o delineamento de um novo programa de estudo da *Ciência*. Com efeito, a descoberta da reflexão do leitor como momento do conceito impõe uma segunda incursão à obra, pela qual esse novo determinante se torna constituinte do modo de apresentação do lógico, desde o *ser à ideia*. Tendo em vista que na primeira investigação da Lógica somente junto à emergência do conceito a reflexão exterior é posta, para si mesma, como participante do fundamento, depreende-se que as duas primeiras partes da *Ciência*, as doutrinas do ser e da essência, foram estudadas sem o conhecimento desse acréscimo. Julga-se ser por esta razão que o objeto lógico (ou a própria razão) se apresenta, para a reflexão que o aborda, fragmentado em si mesmo. Mais precisamente, a compreensão do andamento dialético é,

³³ FILHO, R. R. T. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. Ed. Ática, 1975.

até a *Doutrina do conceito*, demarcada por interrupções, nas quais a passagem entre a dialética de um par categorial e a de outro é inexplicita. Em outros termos, consideramos que a ligação realizada pelo especulativo, isto é, pela positividade inscrita no negativo em que culmina cada contradição, não é ainda concebível na primeira leitura da *Ciência*. Sob uma perspectiva alargada, entretanto, que inclui o reconhecimento da determinação recíproca entre o leitor e a *coisa* (da qual ele faz parte), acredita-se possível discernir, pela observação da movimentação da reflexão no nexos e de sua operação neste, as determinações das negações que tornam o desenvolvimento lógico propriamente fluído e imanente. A segunda leitura da *Ciência*, exigida pela transformação do seu objeto, mostrar-se-á, ademais, como a construção de uma contraprova para interpretação defendida nesta pesquisa. Por certo, a reconstituição do especulativo em toda a obra, a ser realizada em um trabalho de doutorado, terá êxito se for possível estabelecer satisfatoriamente a determinação do leitor no percurso de autoexplicitação da razão.

O estabelecimento do novo programa de estudo da Lógica inclui a estipulação do critério pelo qual se orientará o diálogo da pesquisa ulterior com a literatura de comentário sobre a obra. Uma vez que a dissertação de mestrado se centrou na explicitação da imanência da subjetividade do leitor à *Ciência*, na tese de doutorado que virá a seguir será a partir deste mesmo determinante que se viabilizará o acesso às demais leituras da Lógica de Hegel.

As passagens da *Doutrina do ser* e da *Doutrina da essência* extraídas para a dissertação provêm da versão brasileira e foram cotejadas com o texto original publicado pela *Felix Meiner* e pela *Suhrkamp*. As únicas mudanças realizadas se atêm ao acréscimo de itálicos, devidamente indicados, e de poucos termos colocados em colchetes. As passagens da *Doutrina do conceito*, no entanto, foram transcritas da tradução realizada por este estudo e apresentada após o texto de conclusão. A paginação que acompanha essas passagens se refere, portanto, à que se inicia depois da dissertação. Traduções publicadas de outras obras de Hegel e utilizadas no texto estão indicadas na bibliografia. Traduções de outras obras de Hegel, a partir do original ou de outras línguas, realizadas pela pesquisadora, estão indicadas em notas.

Capítulo I

A representação e a emergência do conceito

Já não há letra, tudo é espírito. [...]

Já não há espírito, tudo é letra.

Gérard Lebrun

Na *Consideração preliminar* à *Doutrina do conceito* Hegel nos adverte sobre a especificidade da dificuldade desta última parte da *Ciência da lógica*. Visto que a *Lógica subjetiva* é identificada, a princípio, com a lógica clássica das proposições (juízos e silogismos)⁴, trata-se ali da atribuição de novo sentido a uma matéria que se supõe desenvolvida e compreendida em sua integralidade (CdL III, p. 1). Entretanto, ao esforço de readequação do velho conteúdo com sua nova forma, Hegel sobrepõe a natureza do próprio conceito e a dificuldade intrínseca à sua concepção. A maneira com a qual ele o faz é representativa, isto é, dá-se através de uma aproximação imagética, sensível, do comportamento unicamente lógico do objeto desta doutrina. São três referências às Escrituras, uma proveniente do Velho e duas do Novo Testamento, e cada uma delas nos comunica a relação entre um aspecto do conceito (tomado como objeto) e da reflexão que busca explicitá-lo. A composição destas três representações já nos sugere o movimento de concretização do conceito e, por consequência, indica-nos a centralidade da referida doutrina para toda a *Ciência da lógica*. No que tange ao interesse fundamental desta dissertação, a saber, ao questionamento do estatuto do sujeito-leitor na consumação do percurso lógico exposto pela obra, acreditamos que as referências nos oferecem elementos para a composição da leitura que propomos defender neste estudo. À maneira das introduções hegelianas, pretendemos apresentar aqui o resultado de nossa investigação em sua forma imediata (e também por isso representativa); não obstante, o exame do desdobramento lógico estará interligado a este estudo, de modo que ele deverá pôr como fundamento a premissa que guia nossa interpretação da *Consideração preliminar*.

Com isso em vista, propomos para este capítulo a exploração da remissão, feita por Hegel, das representações do espírito⁵, tomadas em sua figuração religiosa, ao

⁴ Referimo-nos à lógica elaborada no *Órganon* por Aristóteles e à tradição derivada desta obra.

⁵ De fato, a esfera do espírito contém o seu momento representativo na medida em que a forma em que ele se apresenta (no estado, na arte e na religião) diante da consciência não é ainda a do livre pensar, mas, antes,

conceito e sua atividade. O objetivo é reconhecermos no interior das referências a Ezequiel, João e Atos reflexos do comportamento do conceito, ou ainda, esboços da disposição da relação deste com sua alteridade momentânea e da peculiaridade de seu retorno para si mesmo. Simultaneamente, extrairemos dessas aproximações o suporte sensível ao qual recorreremos ao longo do desenvolvimento deste estudo. Por certo, compreendemos que a linguagem figurada a partir da qual se articulam as representações do espírito pode oferecer algum auxílio, embora ela certamente apresente seus limites, à compreensão da linguagem lógica que se mostra bastante hermética ao fim da *Doutrina da essência* e na *Doutrina do conceito*. Com esta apresentação, esperamos poder delinear a perspectiva sob a qual nosso olhar se posiciona diante da Ciência de Hegel e, por consequência, apresentar a circunscrição de nosso objeto de estudo. Ademais, no trajeto percorrido por esse texto será também elucidada a maneira como *concebemos* o conceito.

1. Ezequiel XXXVII

Entre os versículos 1 a 10 do livro, é descrita a ocasião em que o profeta é exortado por Deus a profetizá-lo a um vale cheio de ossos. Através de sua expressão pelo homem, Deus lhes reinfunde o espírito. Diante da sepultura, Ezequiel então observa as ossadas se reconstituírem como organismos vivos, homens. Esta imagem é apropriada por Hegel para inicialmente indicar a relação, como apontado acima, entre a lógica clássica e a sua lógica do conceito: à estrutura cristalizada e desarranjada dos juízos e silogismos, mecanicamente replicada pela tradição filosófica, Hegel irá devolver a organicidade, a fluidez, a vida. Contudo, acreditamos que este emprego analógico da imagem, mais à superfície do texto, é acompanhado por uma identificação de outra ordem entre o episódio narrado e o objeto da *Lógica subjetiva*, uma identificação que carrega um dos sentidos

a da imediatidade que carrega consigo a remissão à exterioridade. Nesse sentido, ainda que se desvele diante do sujeito aquilo que na linguagem lógica é o propriamente especulativo, a saber, a atividade do espírito em relação consigo mesmo, a totalidade deste movimento ainda não foi reproduzida reflexivamente e, por conseguinte, o espírito ainda não foi posto como a própria subjetividade que se exterioriza. Em outros termos, a subjetividade (da consciência) e a objetividade (do espírito representado) permanecem unilateralidades que não se apresentaram ainda em sua verdade, isto é, como momentos que se constituem reciprocamente, como uma relação cuja explicitação é espírito concreto. Isso posto, a operação de Hegel neste texto de abertura à *Doutrina do conceito* é a da transferência de representações do espírito (na sua configuração religiosa) para representações do conceito. Com efeito, esta transferência se justifica pelo fato de espírito e conceito serem relativos: eles são a mesma negatividade absoluta exposta na Filosofia real de Hegel (como espírito) e na Lógica (como conceito). A respeito do sentido da representação na esfera do espírito cf. o § 451 da *Enciclopédia das ciências filosóficas* e a seção intitulada *A representação*, presente na primeira parte do volume I das *Preleções à filosofia da religião*, editadas por Marheineke e Bauer (1840).

precisos da representação: todo o acontecimento relatado é presentificação imediata do conceito, uma exposição, na forma da exterioridade, de uma atividade interior que unifica os seus momentos ou termos lógicos (o singular/ser, universal/essência e particular/meio-termo) relacionados. Observemos como Hegel sobrepõe o texto bíblico ao movimento geral da *Lógica subjetiva* para podermos investigar, em seguida, a identificação assinalada entre o conceito e sua representação religiosa. Nos versículos 7 e 10 do referido livro diz Ezequiel:

E eu profetizei, como me foi ordenado; e via, enquanto profetizava, que ali [no vale] se fazia um rebuliço, uma agitação, e os ossos se rearticularam, cada osso a seu osso. [...]

E eu profetizei, como me foi ordenado; então o espírito entrou neles e eles foram reavivados e se puseram sobre seus pés.⁶

Hegel transfere e rearticula a representação religiosa do espírito em uma ilustração da tarefa da *Doutrina do conceito*, na primeira passagem a seguir, e da *Ciência da lógica* em geral, no segundo excerto:

[...] para a lógica do *conceito*, encontra-se um material completamente pronto e solidificado, pode-se dizer até fossilizado, e a tarefa consiste, em trazê-lo, ali, à fluidez e em reacender o conceito vivo naquele estofado morto (CdL III, p. 1).⁷

Para que esse esqueleto morto da lógica seja vivificado pelo espírito para um conteúdo substancial, seu *método* tem de ser aquele por meio do qual ela é unicamente capaz de ser ciência pura. (CdL I, p. 56)

A lógica – assim como o espírito profetizado por Ezequiel – opera sobre um pressuposto, sobre uma imediatidade cristalizada. A esta singularidade exterior contrapõe-se a atividade *do* universal, ou seja, uma negatividade que opera a partir de outro pressuposto. Com efeito, a própria circunscrição da matéria lógica, o *estofado*, em

⁶ Tradução nossa da bíblia luterana publicada pela Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, edição de 1962. Todas as referências bíblicas feitas por Hegel serão cotejadas com esta edição.

⁷ A *Ciência da lógica* não é a única obra em que Hegel associa o caráter abstrato da reflexão filosófica e a estrutura formal do pensamento (remetidos fundamentalmente à lógica clássica) à fossilização e à redução do organismo vivo ao seu substrato ósseo. Devemos recordar que já no prefácio à *Fenomenologia do espírito* uma aproximação semelhante é elaborada por Hegel. No § 51, ele diz: “o que esse método [o monótono formalismo] produz não é nada menos que um ‘informe claro como o sol’ sobre o organismo do universo, isto é, uma tabela semelhante a um esqueleto, com cartõzinhos colados, ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém. [...] mas como no esqueleto a carne e o sangue foram retirados dos ossos, e como nas latas estão escondidas coisas sem vida, assim também na tabela a essência viva da coisa está abandonada ou escondida.” A identificação do espírito com a vida orgânica e o seu reflexo na identificação do conceito com a atividade vivificante da estrutura lógico-formal do pensamento, sugeridos pela apropriação por Hegel de Ezequiel, são reafirmados por essa passagem na *Fenomenologia*, embora nesta não haja nenhuma remissão ao *sujeito* da vivificação, que é o que buscamos acentuar neste texto de apresentação.

uma unidade autônoma, *fossilizada*, abre a distância da observação e esta instância reflexiva elabora, por conseguinte, uma condição ideal, também autônoma e circunscrita em si, unicamente por meio da qual aquele reavivamento pode ser realizado. A natureza desse pressuposto ideal, o próprio espírito, é a atividade da essência, retrazida ao ser. Em outras palavras, a negatividade do universal desmancha a diversidade da composição do imediato, fluidifica a pluralidade justaposta da matéria (do *esqueleto*) e torna-a idêntica à essência. No entanto, esse movimento de identificação ou de preenchimento do ser pela essência ou do singular pelo universal, na medida em que se realiza a partir de pressupostos, isto é, na medida em que é assumida a autonomia dos dois extremos colocados em relação, carece de um terceiro termo para sua realização, de uma instância de transitividade. Esta é a instância da *expressão* – pelo profeta na passagem de Ezequiel –, ou da execução da *tarefa* – como exposto na abertura da *Doutrina do conceito* –, ou ainda do *método* lógico – assinalado na introdução à *Ciência da lógica*.

O particular ou o meio-termo da relação entre o espírito e a imediatidade ou entre a essência e o ser é caracterizado nas três passagens por uma duplicidade: o profeta é observador e expressão do espírito; a instância de observação do desenvolvimento lógico do conteúdo substancial é também aquela sem a qual a atividade do universal sobre o singular não poderia ser exercida. Por certo, a distensão condicionada à autonomia dos pressupostos (o ser é distinto da essência) produz a lacuna no interior da qual o olhar se instala. E inversamente: a presença de um ponto de observação diante do qual se desdobra o conteúdo lógico, que em sua verdade é uma unidade consigo, cinde-o em uma esfera ativa e outra passiva. Não há atividade ou negatividade sem esse pressuposto. É, portanto, pela dupla qualidade do meio-termo da relação, que opera parcialmente dentro e parcialmente fora dela, que aquela transitividade é possível. Na última passagem referida, Hegel ainda associa esta última ao método lógico. Embora a elucidação deste não pertença a um capítulo de apresentação, tendo em vista sua identificação geral ao desenvolvimento imanente do conteúdo científico, a sua ênfase recai predominantemente no terceiro termo (a instância de observação ou o particular) da relação que procuramos delinear com os excertos. Ainda na introdução à *Ciência da lógica* diz Hegel:

Mas a exposição do que unicamente pode ser o método verdadeiro da ciência filosófica cai no tratamento da própria lógica, pois o método é a *consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo*.⁸ (CdL I, p. 56)

⁸ Apenas os itálicos dessa passagem são nossos.

Isso já fica claro pelo fato de que ele [o método] não é nada diferente de seu objeto e de seu conteúdo; – pois é o conteúdo em si, *a dialética que ele tem nele mesmo* que o move progressivamente. É claro que nenhuma apresentação que não percorre o caminho desse método e que não é adequada ao seu ritmo simples pode valer como científica, pois é o percurso da própria coisa. (CdL I, p. 57)

Mas se “a consciência sobre a forma” do desenvolvimento da relação de preenchimento entre o ser e a essência ou, ainda, se a instância de observação ocupada pelo meio-termo é idêntica à coisa, isto é, ao objeto sobre o qual a reflexão se debruça, devemos inferir que também este meio-termo (o método), justamente porque participativo, insere-se nesse processo de convergência, em uma unidade, dos elementos da relação pressupostamente exteriores um ao outro. Retornemos por ora às imagens sugeridas por Hegel: o “conceito vivo” e a compreensão do desdobramento da relação como seu “automovimento” são, antes, resultado de um percurso que explicita a unidade peculiar dos três termos da relação. Com efeito, o ser revivificado é espírito, é essência efetiva, mas o homem, por conta dessa unidade, não é apenas saber de outro, mas é também reflexão ou saber de si. Neste ser explicitado incide a totalidade da relação da qual ele a princípio era apenas termo. O espírito que se concretizou, portanto, é esta relação entre o ser e a essência, mas uma relação no interior da qual há também uma instância de recuo que lhe permite reconhecer que seu processo de concretização (aquele preenchimento referido acima) é concomitante e idêntico à expansão do conhecimento de si. É nesse sentido que a coisa veio a ser “conceito vivo”. As seguintes definições oferecidas por Hegel sobre o conceito condensam o movimento que acabamos de esboçar. A primeira passagem acentua a circunscrição de uma nova unidade a partir dos pressupostos autônomos; a segunda identifica essa nova unidade com o *eu* ou com a autoconsciência:

O *conceito*, por este lado, tem de ser visto, inicialmente, em geral como o terceiro para o *ser* e *essência*, para o *imediato* e para a *reflexão*.⁹ Ser e essência são, nesse sentido, os momentos do *vir-a-ser* dele; mas ele é *fundação* e *verdade* deles enquanto a identidade na qual eles afundaram e estão contidos. Eles estão nele contidos porque ele é *resultado* deles, mas não mais como *ser* e como *essência*; eles só têm essas determinações na medida em que ainda não retornaram a essa sua unidade. (CdL III, p. 3)

O conceito, enquanto ele floresceu para uma tal *existência*, que é ela própria livre, não é algo outro além do *eu* ou da pura autoconsciência. (CdL III, p. 8)

⁹ Na passagem, Hegel faz uso do termo “reflexão” para referir-se à essência. Não se trata aqui, portanto, da reflexão compreendida como o meio-termo, como a reflexão pressupostamente exterior ou, ainda, como a instância de observação do desenvolvimento lógico. Embora as duas “reflexões” tenham, como o desenvolvimento do texto indica, seu momento de identidade, a esta não se faz referência no excerto.

Os dois excertos também já nos apontam para uma resignificação da relação espiritual, presente no nível da Filosofia real de Hegel, e seu reflexo como relação conceitual, descrita no nível de sua Lógica: a verdade da relação, o seu sentido explicitado, é esta unidade de seus elementos. Assim, se o conceito é o fundamento, isto é, a unidade para a qual convergem os seus pressupostos autônomos, ele também é a negatividade que o cinde em si mesmo, que se torna uma relação de termos estranhos uns aos outros. Nesse sentido, o ser espiritualizado regride à imediatidade fossilizada; sua essência retorna à pura idealidade; o saber de si recua ao saber do objeto inerte exterior. Ao movimento de explicitação do fundamento, à rememoração da unidade, contrapõe-se o regresso ao obscurecimento, ao esquecimento da identidade do conceito, da unidade de seu ser concreto e de seu saber. Em vista disso, a representação do espírito e do conceito é também resignificada na medida em que a relação exterior da referida unidade, na qual seus momentos recristalizam-se e, por isso, recuperam seu suporte sensível e imagético, não é meramente uma aproximação estranha ao conceito, mas momento seu. Em sua obra de 1972¹⁰, Lebrun corrobora esta compreensão da representação (e, portanto, da separação do saber ou da reflexão de seu objeto) como integrante do automovimento do fundamento. Para o autor, a filosofia especulativa de Hegel revela

que os signos [as representações] não são instrumentos – que eles não eram as aproximações do “significado” verdadeiro (se fizermos questão de manter essa palavra, com o risco de permanecermos na imagem de um “Interior” que estivesse à espera de ser posto à luz), mas, antes, dobras já em seu desdobramento, “momentos” já do conteúdo presente desde sempre. Ou ainda: enquanto a Representação acredita *falar-sobre*, essa fala sempre é situável no desenvolvimento daquilo de que se fala. (*A paciência*, p. 91)

Se retornarmos por ora ao tratamento deste momento representativo do espírito e do conceito, levando em consideração o ganho de sentido da explanação anterior, veremos que a apresentação exterior do fundamento, embora indique o percurso da reunificação, não o realiza plenamente. Efetivamente, o conceito permanece embrulhado no interior de um discurso ainda persistentemente representativo, pois a atividade do fundamento ainda não penetrou em toda a relação, não suscitou o reconhecimento da identidade entre o saber ou, novamente, entre a instância que explicita o ser, e este próprio ser. Na verdade, a compreensão da unificação em cada um dos termos da totalidade da

¹⁰ LEBRUN, G. *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2016. (Doravante, *A paciência*.)

relação (se o singular é também espírito e saber de si, o mesmo vale para o universal e para o particular) é tão somente *para nós*. É apenas a nossa reflexão que constata o nexo interno articulado pelo conceito. Por certo, o testemunho, por Ezequiel, sobre o reestabelecimento da vida do homem se depara com o limite da produção de um espelhamento: o processo de concretização contemplado por ele é o mesmo que ele perfaz em si.¹¹ Ezequiel é, de fato, também espírito e, portanto, saber de si, mas ainda não se reconhece em unidade com aquele que ele *expressa*. Mais especificamente, o meio-termo da relação não se sabe como elemento constituinte do processo de concretização ou de espiritualização do ser. Sob esta perspectiva em que os termos incidem um fora do outro, o “conceito vivo” é ainda um *objeto* que paira diante do meio-termo; este não é consciente do “automovimento” do ser como a atividade de *sua* consciência. Justamente para este limite da relação representativa Lebrun também já chamara atenção em sua obra supracitada. Malgrado o autor se referir, na passagem que segue, à representação do espírito em sua figuração religiosa, associamos a limitação assinalada à representação em geral e, portanto, à posição do meio-termo em relação ao conceito.

[...] a religião diz a história do Espírito que, para si, efetivamente se torna o “Para si” [...]; ela é o relato do “aparecer-a-si-mesmo (sich erscheinen) que é o Espírito”. De outro lado, quem relata continua a acreditar-se fora do jogo, comentador de um espetáculo do qual ele não sabe que, deste, o comentário faz parte. (*A paciência*, p. 124)

O “comentário” ou o saber do espírito, no interior dessa relação representativa,

oscila sem fim entre a *Offenbarung* e a *Erscheinung*, entre a consciência que o Espírito toma de si e a irradiação dessa tomada de consciência que, então, é vivida como um espetáculo a mais oferecido à consciência finita. [...] É de modo infalível que a Manifestação efetiva, ao pôr fim à abstração inicial do espírito, inflete-se em uma representação *daquilo* que é então tido por algo que se dá ao olhar. (*A paciência*, p. 125)

¹¹ Pensamos ser sob esta ótica que a cientificidade ou a imanência do método pode ser defendida. O saber da coisa tem de ser reprodução, pela reflexão filosófica (o meio-termo ou a instância de observação sobre a qual discorreremos), da constituição de seu objeto. Se assim não fosse, seria difícil conceber um método filosófico que não fosse determinado por critérios exteriores à atividade do próprio conteúdo lógico. Em referência à imanência do método e à progressão do saber científico, diz Hegel: “Nesse caminho, tem de se formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro.” (CdL I, p. 57.) Apenas na conclusão de nosso estudo poderá ser justificado o nosso posicionamento de que na *Ciência da Lógica* a imanência do método só se dá pela compreensão de uma instância de observação igualmente participativa/constitutiva do automovimento do conceito. É importante ressaltar que embora o objeto de nossa dissertação não seja o tratamento do saber científico estabelecido pela Lógica, mas sim a relação entre a emergência do conceito (apresentada na passagem da *Doutrina da essência* para a *Doutrina do conceito* e também dos primeiros segmentos desta última) e a reflexão que acompanha o desdobramento das categorias puras do pensamento, nossas ponderações não poderão deixar de ressoar, dada a contiguidade dos dois temas, sobre a questão do método.

Mas a este saber exterior do espírito, ou ainda, ao percurso de explicitação que não se realiza plenamente no interior da relação, mas que é reconstruído fora dele, corresponde um segundo redobro. De fato, se a primeira duplicação da relação consiste, por um lado, na compreensão da presença de sua totalidade no interior do termo – ou seja, na manifestação *para si* do espírito, no saber de si como unidade do ser e essência – e, por outro, na persistência da autonomia dos elementos da relação – a unidade espiritual *aparece* à instância de observação, ao meio-termo –, duplicação que nos sugere, por conseguinte, a imagem do embrulho da unidade espiritual na relação ainda cristalizada – o movimento de concretização é narrado por um saber exterior –, o segundo redobro consiste precisamente, como acabamos de assinalar no parágrafo anterior, no saber, que recai unicamente em nós, do automovimento *completo* do fundamento. Expresso de outra maneira, a apreensão da integralidade interna do itinerário do espírito, que consiste, por um viés, na compreensão da natureza da negatividade absoluta que produz a cisão da unidade espiritual e no retorno, pela concretização da relação de seus elementos, a si mesma e, por outro, no desvelamento da identidade do saber e do espírito, da participação do primeiro na viragem da manifestação do segundo e na participação deste na concreção do saber, é apenas *para nós*. Damo-nos conta de que o meio-termo da relação, a instância da reflexão, porque está no interior dela, é refém de um ponto-cego: ela não pode conceber a completude do movimento do qual ela faz parte. Por esta razão, ao aparecimento da unidade espiritual ao saber que a observa e, por consequência, à reprodução incompleta do automovimento do fundamento, corresponde a supressão dessa incompletude por uma integralidade espiritual concebida por nós, uma segunda instância de observação, compreendida a princípio como exterior à relação representativa. Rigorosamente, apenas nós apreendemos a totalidade da imagem evocada por Ezequiel: *nós* reconhecemos a convergência, na unidade do conceito que é o espírito revivificado, do ser, da essência e do saber (a instância de reflexão do terceiro-termo); em contrapartida, nenhum dos termos se dissolve nesse movimento de reunificação; o universal ideal e a sua expressão (Ezequiel), porque não realizam o seu retorno ao fundamento, resguardam sua autonomia diante do ser ou do singular.

Assim, tendo em vista que a unidade do fundamento ainda não se revelou para o meio-termo que a observa como a atividade e identidade de sua própria consciência (levando-se em conta que o meio-termo da representação do espírito é o homem), ela

permanece apenas um *em si* para o particular, apenas um *interior* reconstituído por nós. O condicionamento da apreensão incompleta da unidade espiritual – e, por consequência, de uma interioridade não adequadamente revelada para si – à restituição exterior da totalidade por nós é apresentado nas duas passagens que seguem. A primeira, retirada da *Fenomenologia*, ressalta o limite da representação do espírito e sua remissão ao segundo redobro da relação (o momento para nós); a segunda, extraída da *Enciclopédia*, acentua, tendo em vista o mesmo limite representativo, a relação entre a interioridade e a exterioridade.

Porém, esse *ser-em-si-e-para-si* é, primeiro, para nós ou *em si*: é a *substância* espiritual. E deve ser isso também para si *mesmo*, deve ser o saber do espiritual e o saber de si como espírito. Quer dizer, deve ser como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente como objeto superado e refletido em si. (FdE, § 25)

Portanto, o que é *somente* um *interior* é, por isso, também *somente* um *exterior*; e o que é *somente* um *exterior* é também primeiro *só* um *interior*. [...] Na natureza, como no espírito, enquanto o conceito, o fim, a lei são apenas disposições *interiores*, puras possibilidades, então são apenas uma natureza inorgânica exterior, *uma ciência de um terceiro*, uma potência estranha etc.¹² (ECF I, § 140)

Assim, se o segundo redobro da relação representativa é consequente do primeiro – a presentificação ou o aparecimento da unidade espiritual para o meio-termo impõe necessária e simultaneamente a presentificação da totalidade da relação *para nós* –, devemos inferir que esta segunda instância de observação, o ato de pôr-nos a refletir sobre o objeto não é facultativo, mas também imposto pela natureza do espírito ou do conceito¹³.

Consideremos, então, se também no nível da representação do conceito, tal como formulada por Hegel nas primeiras passagens, também vemos reproduzido este duplo redobro. A espiritualização do esqueleto lógico se associa, obviamente, à revivificação como organismo. Entretanto, ainda que ao conceito vivo pertença esta determinação, e de

¹² Os últimos itálicos desta passagem são nossos.

¹³ Devemos deixar ressaltado que também não é objeto de nosso estudo tratarmos da instância do *para nós* fenomenológico e tampouco considerarmos a relação do duplo redobro da representação com a estrutura geral da *Fenomenologia do espírito*. No entanto, tal referência é necessária para a circunscrição do terreno sobre o qual o nosso objeto de investigação repousa. Com efeito, a nossa pergunta (a ser formulada adequadamente mais adiante) sobre o estatuto do leitor na *Ciência da lógica* ou, mais precisamente, na constituição do conceito, deriva da problematização, que estamos delineando, de um meio-termo que ainda não se reconhece como constituinte do percurso dialético e que, portanto, impõe a observação exterior da totalidade do automovimento do objeto filosófico. Não obstante, ainda que a *Fenomenologia* não seja nosso objeto de investigação, esperamos que os resultados de nosso estudo sobre o conceito ressoe sobre a obra, no sentido de apontar, para ela, um possível fundamento lógico de sua estrutura.

fato na medida em que ela explicita o seu automovimento, sobre o organismo recai uma densidade substancial e, por conseguinte, uma barreira incompatível com a natureza da negatividade do fundamento. Em outras palavras, embora o ser revivificado já não seja mais a imediatidade inerte, mas a unidade de uma relação da qual ele a princípio era apenas termo, ele ainda não alcançou a determinação da autocisão e da reconciliação consigo, ou ainda, da unidade do saber e do conceito como autoconsciência. Por consequência, o meio-termo, ou seja, o método, é esboçado como uma esfera volátil, exterior e circundante de seu objeto. E ainda que o saber ou a lógica reproduzam, de sua parte, a constituição de seu objeto, o seu desenvolvimento é interrompido pela persistência daquele pressuposto que não foi dissolvido. O método é saber da substância, do conceito embrulhado, mas ainda não é saber de si, “conceito vivo”. Com efeito, diz Hegel que:

a vida ou a natureza orgânica é esta etapa da natureza da qual emerge o conceito; mas enquanto cego, não apreensível a si mesmo, ou seja, não conceito pensante; enquanto tal ele só pertence ao espírito. (CdL I, p. 13)

Isso posto, a referida representação é discordante de si mesma na medida em que *diz* mais do que *ilustra*: o reacendimento e a fluidificação do conceito, referidos por Hegel, identificam-se à *autoclarificação* e à unificação do conceito com o seu saber lógico (justificando-se, assim, a sua imanência); em contrapartida, o acento sobre um dos aspectos daquele conteúdo, isto é, sobre sua substancialidade, recobre-o de uma nebulosidade que o saber não pode penetrar e ali reconhecer-se. Nessa medida, vemos reproduzido o primeiro redobro da relação representativa.

Se agora transpusermos o segundo redobro da representação do conceito para o interior do desenvolvimento lógico da obra estudada, embora não como uma instância que já tenha percorrido todo o movimento lógico e que, por conseguinte, antecipe – ao modo da esfera do *para nós fenomenológico* – a realização da totalidade em cada uma das dialéticas de todos os pares categoriais que culminam no conceito, reconhecemo-nos (nós, os leitores da *Ciência da Lógica*) como um olhar que acompanha o desvelamento recíproco do saber imanente e de seu objeto. Com efeito, embora não possamos identificar, ao longo do percurso lógico, o resultado ou a integralidade do sentido não apreendido pelo meio-termo da relação conceitual – tendo-se em vista que o programa da Lógica é a explicitação do fundamento que é o conceito e, por isso, não podemos tê-lo de antemão –, nós efetivamente nos portamos, durante a leitura da obra, como observadores

do pensamento que ora se aproxima de suas categorias, contestando-as e as ressignificando, e que ora recua e se reformula para, novamente, debruçar-se sobre elas. Se nos cabe, como acompanhantes do percurso lógico que culmina no conceito, de algum modo a apreensão da totalidade de seu movimento de autoformação, esta integralidade tem de ser compreendida como a contemplação deste ir e vir que o pensamento científico ou a filosofia realiza sobre seu objeto.

Entretanto, mais do que um segundo redobro da relação representativa, ou seja, do que uma exteriorização, em nós, da interioridade do fundamento, nós *nos confundimos* com a própria reflexão filosófica, tomamos o seu objeto (as categorias que apresentam, em diversos estágios de concreção, aquele preenchimento da essência pelo ser) como se fosse nosso. Comportamo-nos ali, aliás, como o próprio meio-termo da relação representativa do conceito: participamos, na medida em que também somos o método, do automovimento do fundamento, mas, simultaneamente, recuamos ao plano da observação. Por certo, não poderíamos *conceber* o conceito se concomitante à nossa cooperação em sua constituição não fôssemos também exteriores a ele. Isso posto, a “consciência sobre a forma” do automovimento do conceito, desenvolvimento do saber idêntico a este, é também a *nossa* consciência sobre o objeto lógico que se nos revela. Assim, vemos espelhada – como em Ezequiel – em nós a relação representativa do conceito: sob um aspecto, nós somos o meio-termo exterior enquanto observamos a reflexão filosófica espiritualizar os seus objetos lógicos; não nos sabemos parte do automovimento e, por isso, somos apenas conscientes de um objeto que se desvela autonomamente. Sob outro aspecto, reproduzimos em nós o percurso do método na medida em que apreendemos o sentido que se desdobra pelo desenvolvimento das dialéticas, pelo processo contínuo de espiritualização das categorias lógicas.

Não obstante, e retomando o que já acentuamos acima, sob a perspectiva desta relação ainda exterior, representativa, do conceito, nem o método se reconhece como constituinte da totalidade (esta é compreendida imperfeitamente por nós) de seu objeto, nem nós nos sabemos termo da relação entre o método e o conteúdo substancial. Todos os momentos do conceito perfazem, portanto, uma totalidade incompleta e ainda incidem fora um do outro. Com efeito, o organismo envelope o esqueleto, mas não o penetra, nem o dissolve; esta totalidade orgânica ainda não se redobrou interiormente e não se converteu em saber de si; a reflexão ou o método filosófico é ainda saber *do* conteúdo. Por conseguinte, a unidade espiritual do conceito, em sua forma representativa, ainda não

desceu aos seus momentos, é tão somente uma unidade que paira sobre seus elementos sobrepostos; não houve, assim, o salto qualitativo da substância para o “conceito vivo”. Efetivamente, os dois redobros mencionados implicam em uma dupla exteriorização do conceito e não na convergência à sua unidade interior, ao fundamento. Entretanto, no conceito enquanto tal este espelhamento do movimento do conteúdo substancial na atividade da reflexão é superado por um *atravessamento* total desta última no primeiro. Segundo Hegel,

a unidade do conceito é aquilo através de que 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 consiste, de fato, em nada mais do que o eu o tornar próprio, penetrando-o e trazendo-o à sua *própria forma*, isto é, à *universalidade*, que é imediatamente *determinidade*, ou determinidade que imediatamente é universalidade. O objeto na intuição ou também na representação é ainda um *exterior, estranho*. Através do conceituar, o *ser-em-si-e-para-si*, que o objeto tem no intuir e representar, é transformado em um *ser-posto*; o eu o atravessa *pensando*. [...] Com isso, o objeto tem esta objetividade no conceito e este é a unidade da autoconsciência, na qual ele foi recebido; a objetividade dele ou o próprio conceito é, portanto, nada mais do que a natureza da autoconsciência, não tem outros momentos ou determinações além do próprio eu.¹⁴ (CdL III, p. 10)

Do ponto de vista da relação representativa do conceito, podemos aproximar o *eu* ou a autoconsciência do método na medida em que ambos se apresentam como a atividade reflexiva que se apodera do objeto lógico. Isso significa dizer que, de acordo com o curso de nossa argumentação, o *eu* ou a autoconsciência são expressão e realização da unidade espiritual do conceito. Como na passagem, o meio-termo é a instância de transitividade da relação que dissolve a densidade cristalizada dos componentes do conteúdo lógico (as categorias ou o que o saber circunscreve como universal e singular em cada etapa do desenvolvimento que leva ao fundamento) e o torna uma “*claridade* transparente a si mesma” (CdL III, p. 7). No entanto, a esta claridade do conteúdo substancial (a transparência do ser e da essência) também corresponde, como não poderia deixar de ser, a sua identificação com o próprio saber: o *atravessamento* do pensamento em seu

¹⁴ É importante ressaltar que esta passagem faz parte do tratamento da filosofia kantiana e, mais precisamente, da *Crítica da razão pura*, realizado por Hegel no início de *Sobre o conceito em geral da Doutrina do conceito*. Embora o filósofo também esteja, no trecho do qual a passagem faz parte, redescrivendo o percurso da síntese do diverso da intuição pelo entendimento e condicionando-o à unidade da aprecepção (cf. CRP B 143 – B 163, em especial B 157 – B 159), ele simultaneamente se apropria do texto kantiano para oferecer uma compreensão inicial do conceito e do desenvolvimento da respectiva doutrina. Isso posto, trata-se de apreender, tanto no segmento referido quanto na *Lógica subjetiva*, de que maneira são apreendidas as noções da *Crítica* por Hegel e, por conseguinte, de que modo Hegel soluciona, assenhorando-se da própria filosofia kantiana, o problema fundamental, formulado por ele próprio, da cisão intransponível entre a subjetividade e a objetividade. A relação entre Kant e Hegel será contemplada na próxima seção do capítulo.

conteúdo culmina na compreensão de que a sua própria negatividade e o automovimento do estofo substancial (o organismo) são um e o mesmo. É precisamente esta unidade transparente do objeto e da atividade que o pensa que Hegel denomina a autoconsciência. Mas poderíamos ainda acrescentar que a esta definição da unidade espiritual não poderia deixar de acompanhar algum sentido de apercepção. Por certo, se “a *substância liberta para o conceito*” (CdL III, p. 7) é resultado de uma atividade reflexiva que reduz o pressuposto exterior ao seu próprio elemento, a esta *posição* do conteúdo deve corresponder, por conseguinte, o reconhecimento do próprio saber no objeto sabido.¹⁵

Perguntamo-nos, então, se do nosso ponto de vista, isto é, se a partir da nossa instância de observação – do segundo redobro da relação representativa do conceito – o sentido da autoconsciência, tal como determinado acima, de fato se explicita *para nós*. Rigorosamente, questionamos se o conceito vivo como identidade entre o saber e o conteúdo lógico se apresenta realmente a nós leitores como as determinações do próprio *eu*. Poderíamos argumentar que embora apreendamos o caminho que levaria a esta unidade transparente, é certamente problemático admitirmos que o sentido de autoconsciência como reconhecimento de si ou ainda como apercepção é alcançável para nós. Com efeito, o conceito enquanto tal – e, por isso, não mais em sua representação exterior – permanece, ainda assim, se considerarmos apenas o nosso posicionamento diante da unidade conceitual, um *objeto* para nós. Sob a perspectiva de um olhar estritamente exterior, a apreensão da autoconsciência recua à apreensão do automovimento de um conteúdo substancial; o método ou o meio-termo daquela relação representativa, se o considerarmos distinto de nossa instância de observação, é reabsorvido, ainda que declarada a unidade espiritual do conceito, pela densidade de uma objetividade exterior. O fundamento desvelado como autoconsciência, conquanto tenha alcançado maior explicitação que a sua expressão como unidade orgânica ou substancial, porque ainda instalado no interior de uma cisão persistente entre nós e o conceito, permanece uma asseveração imperfeitamente concebível por nós. Dito de outra maneira, o que o fundamento declara a respeito de seu conteúdo é inadequado à forma de sua manifestação. Acreditamos que o posicionamento de Lebrun acerca da expressão ainda

¹⁵ A noção de apercepção que iremos formular é distinta da apercepção kantiana, ou seja, a de um *eu* que acompanha e realiza as sínteses dos conceitos empíricos, os quais resguardam a remissão a uma fonte distinta da do sujeito transcendental (cf. nota 13). A apercepção que sugerimos se identifica com a autoconsciência, a saber, com a unidade da instância subjetiva (a do saber) e da imediatidade exterior, tal como definida por Hegel nas passagens referenciadas. A explicitação integral do sentido da noção – e também a de autoconsciência e de conceito enquanto tal – será oferecida adiante no capítulo.

representativa do espírito como consciência de si corrobora a nossa leitura do fundamento e de sua relação com a nossa instância de observação na *Ciência da lógica*. Diz o autor:

a consciência de si ainda é somente um modo de *apresentação* – e uma das tarefas mais difíceis do hegelianismo é justamente elaborar um conceito de “presença” liberado de toda referência a uma “apresentação”. [...] Que o Pensamento não esteja mais afundado na substância e tenha se tornado o ponto de partida de si mesmo, é sem dúvida um progresso, mas um progresso no interior da Representação. Doravante, só há em-si na dimensão do para-si: logo, a presença do Espírito [ou do conceito] se purificou, mas seu modo de presença específico não está esclarecido. (*A paciência*, pp. 52, 53)

Entretanto, ao retrocedermos à consideração da natureza do conceito, ou seja, à compreensão de sua atividade como o automovimento que faz convergirem os pressupostos em sua unidade interior, somos impelidos a nos perguntar se à dissolução da pressuposição do método (o meio-termo da relação representativa) e a sua reunificação com o conteúdo lógico, quando da dissolução da representação, não está condicionada a dissolução simultânea do pressuposto da exterioridade *de nossa posição* em referência à unidade do conceito – justamente o pressuposto do segundo redobro da relação representativa. Pois se nesta última a concretização do conceito encontra o limite do espelhamento de duas totalidades imperfeitas (a totalidade concebida pelo saber ou pelo método é a de um conceito ainda embrulhado em uma exterioridade circunscrita), barreira que impõe, por sua vez, a formulação de uma segunda instância exterior observante do comportamento desta unidade ainda desencaixada do saber e do objeto, da dissolução do espelhamento na unidade do fundamento *deve* derivar a dissolução de nosso pressuposto como instância indiferente de observação.

Em vista disso, colocamo-nos a questão de saber – e este é nosso objeto de estudo – de que maneira o desdobramento da relação representativa do conceito é reproduzida no interior da Lógica, mais precisamente, na transição da *Doutrina da essência* e nos textos iniciais da *Doutrina do conceito*, ambos recortes que recobrem a emergência do conceito enquanto tal. Propomos investigar, mais propriamente, a correspondência entre o desenvolvimento lógico da relação substancial até o seu fundamento como autoconsciência e uma possível mudança de estatuto do leitor (ou, novamente, de nossa instância de observação do movimento lógico) no momento da viragem da essência para o conceito. Acreditamos, como foi sugerido pelo exame da representação, que não apenas há a ocasião, no recorte delimitado, em que nos reconhecemos ocupar o lugar do meio-termo da relação conceitual, isto é, do método filosófico, mas também o momento em que

nos descobrimos como o cerne da atividade do conceito. Compreendemos que a natureza do fundamento, a sua negatividade *absoluta*, manifesta-se, na *Ciência da lógica*, como um vórtice que tudo absorve, inclusive o nosso olhar. Em termos precisos, a dissolução do segundo redobro vem a reboque do primeiro; a passagem do conteúdo substancial ou da substância para a autoconsciência, que é o conceito, é o desvelamento de nossa autoconsciência de todo o percurso lógico. Efetivamente, esta absolutidade reivindicada pelo conceito se legitima apenas na medida em que nós tomamos consciência, enquanto momento do fundamento, de sermos simultaneamente a sua totalidade, isto é, de termos tomado a posição de cada um dos outros momentos que constituem, transitoriamente, o conceito. Dentre as muitas caracterizações da negatividade oferecidas por Hegel, a descrita na passagem seguinte sintetiza este movimento de arremate do arco que o conceito perfaz em si mesmo. De nossa parte, teremos de demonstrar que este processo de conversão da exterioridade na interioridade do fundamento tem de incluir, necessariamente, a nossa participação no desenvolvimento lógico do conceito. Diz Hegel, na *Doutrina da essência*, que

a negatividade é a negatividade em si; ela é sua relação consigo, então ela é em si imediatidade; mas ela é relação negativa consigo, um negar dela mesma [como negação] que repele, então a imediatidade que é em si é o negativo ou o *determinado* frente a 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 para dentro de si. (CdL II, p. 41)

Entendemos que o sentido de apercepção ou de autoconsciência identificado ao conceito abrange, por conseguinte, esta integralidade que a negatividade do fundamento conquista para si. Deste modo, uma vez que a concretude do fundamento é a unidade transparente do conceito e de seu saber, a objetividade deste *si* se deve à dissolução de todo pressuposto exterior. Consequentemente, no que toca à nossa posição no automovimento do fundamento, se este se mantivesse como o conceito apenas *para nós*, o si que explicita a sua natureza permaneceria, como assinalado anteriormente, uma subjetividade resguardada sob a superfície de um objeto. Nos *Cursos de estética*, Hegel discorre sobre a manifestabilidade do ideal artístico com o auxílio de uma metáfora da qual, um tanto literalmente, apropriamo-nos aqui: a apresentação do conceito como belo se assemelha à expressão da alma pelos olhos do indivíduo; a contraface dessa expressão é a apreensão da integralidade da alma nos olhos daquele que a manifesta.¹⁶ Se

¹⁶ Esta bela passagem da Estética merece transcrição: “... a coisa a mais universal que pode ser enunciada, de modo totalmente formal, sobre o ideal da arte é que, por um lado, o verdadeiro certamente tem existência

transpusermos esta bilateralidade da expressão e do olhar para o automovimento do conceito, diríamos que a sua totalidade, também em sua apresentação estritamente lógica, é contemplada por nós em cada uma de suas partes, no entanto toda parte é simultaneamente olhar sobre a integralidade do fundamento.¹⁷

2. João XVIII

Logo após a referência a Ezequiel, Hegel evoca na *Consideração preliminar à Lógica subjetiva* e através dos versos de Klopstock¹⁸ o episódio do Novo Testamento em que Pilatos contesta, diante de Cristo, a realidade da verdade. O sentido inicial desta remissão é sugerir que a dificuldade intrínseca ao tratamento do conceito – e a consequente incompletude de sua exposição – poderia derivar daquilo mesmo que o fundamento da *Ciência da lógica* reivindica ser e manifestar, a saber, a verdade. Sob esse viés, Hegel ainda recorre à presumida sublimidade do objeto desta doutrina e a decorrente problematização de seu conhecimento (CdL III, p. 1). Mas a simulação desta justificativa é, propriamente, uma maneira de Hegel apresentar o seu juízo sobre a condição atual da filosofia e a provável objeção que ela lançaria ao seu projeto lógico. Cabe-nos, inicialmente, esclarecer este primeiro nível da colocação de Hegel para posteriormente

e verdade em seu desdobramento para a realidade exterior; mas, por outro lado, o verdadeiro é de tal modo capaz de reunir e manter a separação recíproca da realidade numa unidade, que cada parte do desdobramento faz nela surgir esta alma, o todo. Se, para ilustrar esta questão de modo mais preciso, considerarmos a forma humana, ela constitui, como já vimos anteriormente, uma totalidade de órgãos na qual o conceito se dispersou e em cada membro apenas exprime uma atividade particular qualquer e um movimento parcial. Entretanto, se perguntarmos em qual órgão particular o todo da alma enquanto alma aparece, indicaremos imediatamente o olho; pois no olho se concentra a alma e ela não apenas olha através dele, mas também é vista nele. [...] a arte transforma cada forma, em todos os pontos da superfície visível, em olho, o qual é a sede da alma e leva o espírito à aparição.” (CdE I, pp. 165 e 166)

¹⁷ Acreditamos que a referência a Ezequiel 37 não se restringe à passagem reproduzida no início do texto. De fato, parece-nos que Hegel alude, em continuidade ao trecho sobre a revivificação do estofo morto do pensamento formal, à profetização da repossessão de Israel descrita entre os versículos 21 a 28. A exegese bíblica compreende a passagem como a anunciação do Novo Testamento e, portanto, à conversão do povo judeu ao cristianismo. Pensamos que Hegel se refere a essa passagem quando diz que a tarefa de sua *Lógica* e da *Doutrina do conceito* em particular é a construção de “uma nova planta para uma cidade antiga, construída solidamente, mantida em posse constante e habitada...” (p. 1). As correlações propostas por Hegel entre o cristianismo e a conversão e a sua filosofia e a história a qual ela está condicionada são muitas e embora essa passagem reforce a perspectiva que procuramos estabelecer, a sua imagem não reflete o movimento do conceito tal como procuramos delinear. À referida passagem resguardamos, portanto, uma remissão menor, em nota.

¹⁸ O poema a que Hegel faz referência é *Der Messias*, escrito por Friedrich Gottlieb Klopstock entre os anos 1748 e 1773. A passagem a ser citada se encontra no Canto V, verso 254.)

nos dedicarmos ao valor representativo do conceito refletido na ilustração realizada pelo poeta. Hegel nos questiona se:

a dúvida de se saber se este é, de fato, o objeto que exige um pretexto¹⁹ não está fora do sentido em que Pilatos colocou a pergunta “o que é a verdade?”, se o recordarmos. – Segundo o autor:

com a face de cortesão,

condena miopemente e rindo a coisa mais séria.²⁰

Pois aquela pergunta encerra o sentido que pode ser visto como um instante de complacência e como a recordação em si de que o objetivo de conhecer a verdade é algo notoriamente abandonado, há muito descartado, e de que a inacessibilidade à verdade é também entre os filósofos e lógicos de profissão algo reconhecido!²¹ (CdL III, pp. 1, 2)

A asseveração sobre a inacessibilidade ou mesmo sobre a inveracidade de partida do objeto da terceira doutrina da Lógica é certamente remetida, em consonância com a retórica proposta por Pilatos, aos resultados da filosofia kantiana e às suas derivações pela tradição. Hegel identifica a interdição, por Kant, à verdade com a realização incompleta de seu próprio programa. Com efeito, ao passo que a *Crítica da razão pura* tenha estabelecido a via correta para a fundamentação do conhecimento (isto é, da filosofia) – e de fato na medida em que a averiguação das faculdades que constituem a experiência e das categorias manipuladas no processo tenha revelado a estrutura e operacionalidade da subjetividade –, a aplicação incompleta deste método crítico não pôde culminar na apresentação do fundamento unificador e legitimador da razão teórica e da razão prática. O cumprimento imperfeito da crítica da subjetividade a si mesma resulta, desse modo, na instauração precoce de um limite: no interior do que Kant estabelece como possível, o conhecimento se define, nos termos de Hegel, como um *idealismo subjetivo* (ECF I, § 46), do qual deriva necessariamente uma objetividade problemática; para além do limite, resta o pensamento da unidade do ser e de seu saber, precisamente o conceito hegeliano ou, segundo Kant, a verdade metafísica. Para melhor compreendermos as implicações deste percurso e a maneira pela qual Hegel assume a tarefa de consumação do projeto

¹⁹ Isto é, um pretexto para a sua difícil e incompleta exposição.

²⁰ Julgamos importante transcrever os versículos do livro de João XVIII referenciados por Hegel e reproduzidos Klopstock: 37: “Então Pilatos disse a ele: e contudo você é rei? Jesus respondeu: você é quem diz que *eu sou um rei. Eu nasci para isso e vim ao mundo para mostrar a verdade. Quem é da verdade ouve a minha voz.*” 38: “Pilatos falou a ele: O que é a verdade? E depois de tê-lo dito retornou aos judeus e lhes disse: eu não vejo nenhuma culpa nele.”

²¹ Esta referência também é feita por Hegel na *Introdução à história da filosofia*. O autor interpreta o sentido da pergunta posta por Pilatos como a consciência precoce de que “a verdade é algo de abolido, sem o qual passamos muito bem, e para lá do qual já nos encontramos; já não vale a pena conhecer a verdade, querer falar sobre a verdade.” (p. 73)

crítico, é necessário que façamos um incursão nos marcos mais importantes da filosofia de Kant²² e pontuemos a sua interpretação pelo nosso filósofo. Este exame nos oferecerá algum esclarecimento a respeito dos condicionamentos históricos dos quais a *Ciência da lógica* é legatária e, por consequência, o delineamento da centralidade do conceito para a superação do que Hegel estabelece como o obstáculo capital à promoção da filosofia ao saber científico. Ademais, este incursão também deve ecoar sobre a relação representativa do conceito na medida em que mostra a sua consonância com a estruturação do pensamento kantiano.²³

2.1 Verdade finita e verdade metafísica em Kant

Como sabemos, a pergunta pelo âmbito de operação da razão deriva da intenção de Kant, elaborada já no prefácio à *Crítica*, em estender à filosofia a necessidade e universalidade do pensamento científico contemporâneo.²⁴ O exame das faculdades que estruturam o sujeito resultou, por sua vez, na tomada de consciência da incompatibilidade (pelo menos em sentido rigoroso, indissolúvel) entre a pretensão até então indissociável de certa linhagem do pensamento filosófico e a própria constituição e comportamento da subjetividade. Abreviadamente, a orientação para a determinação do ser em sua integralidade, ou ainda, para a apreensão do ser em si mesmo, em sua incondicionalidade, contrasta não apenas com a descoberta das mediações necessárias à subjetividade para a sintetização de seus objetos, mas também com o desvelamento de uma estrutura reflexiva doadora de parte do seu sentido, isto é, de seu conhecimento. Em vista disso, a explicitação do caráter bivalente da subjetividade, nomeadamente a marcação de seu aspecto receptivo, que acolhe o múltiplo da intuição, e de seu aspecto ativo, que unifica o diverso por meio das categorias em um objeto da experiência, ao mesmo tempo em que

²² Centraremos nosso exame apenas em temas centrais da primeira *Crítica*. Embora saibamos da relevância do tratamento da *Crítica da razão prática* e da *Crítica da faculdade de julgar* para a compreensão do projeto filosófico hegeliano, a remissão a essas obras adiaria em muito o retorno ao nosso objeto de estudo.

²³ A exposição a seguir da filosofia kantiana tem por objetivo, além de esclarecer a interlocução histórica de Hegel e de sua *Lógica*, identificar o movimento anterior de análise da representação do conceito na elaboração da filosofia crítica. Por certo, se na primeira seção do capítulo, a formulação da representação do conceito, com seu primeiro e segundo redobros, pode ter suscitado a impressão de um gesto de prestidigitação, já que não pôde ser acompanhada do longo percurso lógico que a comprovaria, buscaremos mostrar adiante como ela se reproduz na estrutura do pensamento crítico kantiano. A interpretação de Kant sob a perspectiva da representação do conceito também tem a vantagem de conectar diretamente, como mostraremos a seguir, o diálogo de Hegel com o filósofo da *Crítica* ao nosso objeto de estudo.

²⁴ Com efeito, esta formulação aparece nos dois prefácios (1781, 1787), em A XVI - A XVI e em B XXXV - B XXXVII.

reafirma, por conta do primeiro aspecto, o pensamento (ou o pressuposto) do ser em si, restringe, por conta do segundo, o sujeito ao conhecimento do fenômeno.²⁵ Por conseguinte, embora Kant, segundo Hegel, tenha estado correto em sua intenção por adequar a filosofia (especificamente a razão teórica) aos critérios de cientificidade, a universalidade e a necessidade dos juízos sintéticos a priori e, portanto, a expansão legítima do saber, recaem na subjetividade. Hegel condensa este movimento do idealismo subjetivo kantiano nos seguintes termos:

a objetividade significa aqui o elemento de *universalidade* e *necessidade*, quer dizer, o elemento das próprias determinações de pensamento – o assim chamado *a priori*. Mas a filosofia crítica alarga a oposição [entre objetividade e subjetividade] de modo que na *subjetividade* entra o *conjunto* da experiência – isto é, justamente aqueles dois elementos – e que nada existe perante ela, a não ser a *coisa em si*. (ECF I, § 41)

Mas se o valor objetivo da experiência é apropriado pela subjetividade, não se pode ainda afirmar que a atividade subjetiva tenha incorporado integralmente o âmbito do ser e diluído, desse modo, o pressuposto da alteridade. Por certo, considerando-se o condicionamento da constituição da experiência à sensibilidade e, assim, à qualidade passiva da subjetividade, reformula-se imediatamente o pensamento da coisa incondicionada, do campo circundante ao sujeito transcendental. Isso posto, o critério ou o valor de verdade do conhecimento deve se restringir, na *Crítica*, à adequação das faculdades engajadas na constituição (e, mais precisamente, na antecipação) da experiência consigo mesmas. Propriamente, a identificação do saber à explicitação do *conteúdo determinado* de seu objeto (ECF I, § 46) é substituída, na filosofia kantiana, pela aplicação ajustada das categorias e dos esquemas aos dados e pela compartimentação da experiência no entendimento.²⁶ Em contrapartida, a subjetivização e dissociação da verdade do conhecimento do fundamento ou da essência da coisa, impõe, como já assinalado, a sua comparação, ainda que negativa, com a ideia de um saber unificado com o ser, reafirmando o sentido, embora interditado, de uma verdade por excelência (ECF I, § 60). Nesse sentido, a filosofia que persistisse, diante das circunscrições estabelecidas pela crítica kantiana, na procura pela unidade fundamental do ser e do saber, denunciaria, na realidade, uma atitude ingênua, metafísica, do pensamento. Em sua obra de 1970²⁷

²⁵ Cf. CRP B 164 - B 168 e A 124 - A 130.

²⁶ Cf. CRP B 193 - B 197 e A 154 - A 158.

²⁷ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Doravante, *O fim*)

sobre Kant, Lebrun acentua a perspectiva da indissociabilidade do conhecimento teórico e do campo negativo da coisa em si. Diz o autor:

centrar a *Crítica* na restrição à intuição no uso teórico da razão é forçosamente expor-se a deformar seu projeto; é privilegiar a análise do conhecimento (o meio) às expensas da determinação da envergadura da razão (o fim). Que nossa razão cognoscente seja limitada exclusivamente aos fenômenos, esse é um resultado essencial da *Crítica* – mas que ela “deva se situar em relação ao espaço que ela vê em torno dela” (*Proleg.*, IV, 353²⁸), essa é a sua motivação. É verdade que a *Crítica* nos proíbe de ultrapassar o plano dos fenômenos, pois “o limite dos fenômenos pertence ao fenômeno”; “mas a coisa que forma o limite está fora deste” (*Rx* 4958). Ora, é a presença dessa “coisa” que nos obriga a traçar a linha, é porque o oceano estende-se a perder de vista que nós percorremos a orla. (*O fim*, p. 44)

A relação entre a altivez imbuída na pergunta lançada por Pilatos e o seu interlocutor é uma sobreposição do sentido da interdição operada pela filosofia kantiana: nega-se a possibilidade de conhecer aquilo mesmo diante de que se está presente. Em outras palavras, a transposição, para a subjetividade, da constituição do saber e, desse modo, da atribuição de significado ao mundo, conquanto evidencia o automovimento e a força do sujeito, porque não é acompanhada da correspondente elucidação da natureza concreta do ser, resulta na conquista, de acordo com Hegel, de uma objetividade falha. “Afirmar, decerto, que os objetos, dos quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, quer dizer: o fundamento de seu ser, não o têm em si mesmos, mas em um outro” (ECF I, § 45 ad.). Com efeito, ao passo em que o outro de que se afirma *ter* conhecimento tenha sido volatilizado pelas mediações subjetivas, isto é, tenha se tornado *conceito*, a pressuposição de sua alteridade não é dissolvida; o saber e o seu objeto permanecem extremidades contrapostas. Desse modo, persiste o pensamento do ser como constituído exteriormente, alienado de sua unidade efetiva e incorporado a uma subjetividade heterogênea, subdividida em um polo sintetizador e em um polo nuclear. “Aquela verdade, que consiste na unidade do objeto e do conceito é, no entanto, apenas fenômeno e, de fato, mais uma vez pelo motivo de que o conteúdo é apenas o diverso da intuição” (CdL II, p. 17). Por conseguinte, a esta subjetividade antepõe-se, imediatamente, o pensamento do ser em que o seu conteúdo está unido à sua forma. Isso posto, ao esforço por integrar a alteridade em um movimento globalizante se opõe a refinitização de fato da esfera subjetiva. A objetividade do conhecimento permanece,

²⁸ Esta passagem se encontra na página 146 da edição portuguesa dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

portanto, restrita a ela e a ideia do fundamento do ser, algo de que o sujeito kantiano – assim como Pilatos – não pode se desvencilhar.²⁹ Assim, segundo Hegel, em Kant

o conceito foi especificado como o *objetivo* do conhecimento, portanto, como a *verdade*. Mas, por outro lado, o mesmo é tomado como algo *meramente subjetivo*, do qual a *realidade*, a partir da qual a objetividade, porque ela é contraposta à subjetividade, tem de ser compreendida, não se deixa *extrair* e sobretudo o conceito e o lógico são esclarecidos como algo apenas formal, como aquilo que, porque abstrai do conteúdo, não contém a verdade. (CdL III, p. 11)

Portanto, [a filosofia kantiana] asseverou como a *verdade* aquilo que ela expressou como conhecimento finito e esclareceu como excedente, como não autorizado e como coisas do pensamento o que ela conheceu como *verdade* e de onde ela erige o conceito determinado. (CdL III, p. 17)

Em seus cursos sobre a filosofia da religião, Hegel revisita a sua problematização da *Crítica* e remete a unilateralidade do sujeito transcendental à densidade do *eu* ou da autoconsciência abstrata.

Esse é o ponto mais alto da subjetividade que se mantém em si, a finitude que permanece e se torna ali o infinito, a subjetividade infinita, que se conclui com todo conteúdo; mas essa própria subjetividade, esse ápice da finitude ainda se mantém. Todo conteúdo é volatilizado e minado; tão somente essa vaidade não se dissolve. Esse ápice tem a aparência de renúncia do finito; ele é aquilo em que a finitude *enquanto tal* ainda se afirma. Mais precisamente, a autoconsciência abstrata é o pensar puro enquanto o poder absoluto da negatividade que tudo realiza, mas enquanto o poder que ainda se mantém como *este eu*, na medida em que ele renuncia à toda finitude e expressa este finito como a infinitude, como o afirmativo universal. A carência é a da objetividade. *Importa saber se na renúncia verdadeira esse ápice ainda tem um objeto.*³⁰ (PFR I, p.150)³¹

2.2 A estrutura do sujeito kantiano como representação do conceito

Por ora, o exame mais atento da composição deste resultado da *Crítica* e a sua transposição para o tratamento representativo do conceito nos permitirá compreender a

²⁹ Sabemos ser justamente o caráter anfíbolico dos objetos em geral, que permite o discernimento do ser como fenômeno e como númeno, que constitui, em Kant, a abertura para a conciliação da razão teórica e da razão prática. Sob a perspectiva kantiana, portanto, é a separação entre o conhecido e o meramente inteligível que soluciona o conflito entre as faculdades do entendimento e a razão e que designa às duas âmbitos de operação distintos. Buscamos, não obstante, reproduzir a interpretação de Hegel sobre esse tema da *Crítica* e compreender sua razão de tê-lo estabelecido como o obstáculo central para a consumação do que ele próprio concebe como o projeto crítico. Para a recapitulação da exposição de Kant sobre a anfíbolia dos objetos em geral, remetemos o leitor ao terceiro capítulo da *Análítica dos princípios*, em especial B 316 - B 349 e A 261 - A 292.

³⁰ Apenas os últimos itálicos são nossos.

³¹ Este excerto das *Preleções* faz parte de um recorte da obra traduzido pela pesquisadora e publicado na revista *Cadernos de Filosofia Alemã*. A página assinalada é, portanto, a da publicação. Cf. Textos selecionados de Preleções sobre a filosofia da religião. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 24; n.2; pp. 137 - 160

maneira pela qual Hegel se apropria do método proposto por Kant para realizar a transição da representação para o conceito enquanto tal. Esta superação irá provocar, como sugerido ao final da última passagem, a dissolução dos próprios termos da relação de conhecimento (os polos subjetivo e objetivo) e, por conseguinte, a reformulação, dada a explicitação da natureza da unidade do fundamento, das noções de conhecimento e de verdade em Hegel. Concomitante a esta resolução será a compreensão de que o sujeito-leitor da *Ciência da lógica*, uma vez realizada a transposição da estrutura do pensamento de Kant para a representação do conceito, identifica-se com a razão crítica e, por conseguinte, da radicalização do método kantiano por Hegel depreenderemos que esta razão-leitor se reconhece, na viragem para o conceito verdadeiro, simultaneamente como totalidade e como momento dele próprio.

Podemos interpretar a filosofia do sujeito transcendental sob a chave da concretização da essência na singularidade do ser – tal como tratada na primeira seção deste capítulo – na medida em que a crítica à subjetividade é também o movimento de expressão de sua essência constitutiva. A bem dizer, a pressuposição de uma singularidade subjetiva, à qual se associaria uma atividade cuja arbitrariedade imporia, por sua vez, a necessidade de um eixo estável e objetivo pelo qual ela pudesse ser regulada, é substituída pela exposição de sua universalidade e autonomia. Nesse sentido, o sujeito da filosofia de Kant, assim como o ser espiritualizado na relação representativa do conceito, alcança uma integralidade relativa do movimento de apropriação da objetividade. Com efeito, ainda que a subjetividade conquiste a determinação das mediações de suas faculdades e da aprioridade de seu saber, realizando-se, desse modo, como meio-termo de si própria e universalidade, esse movimento que circunscreveria o sujeito, e com ele o seu objeto, ao redor de si mesmo não encontra o seu ponto de arremate. Em termos hegelianos, o percurso circular que define a infinitude (CdL I, p. 152), ou ainda, a absorção integral do ser pelo saber e, inversamente, o preenchimento do segundo pelo primeiro, na medida em que não dilui, como no caso do sujeito kantiano, a heterogeneidade de sua pura atividade e de seu conteúdo (distinção que impõe, por conseguinte, a necessidade lógica da coisa em si), de fato não se concretiza, mas antes produz duas infinitudes finitas espelhadas, isto é, a esfera da subjetividade (que compreende a sua objetividade fenomênica) e a esfera do inteligível ou do númeno.

Este espelhamento nos remete, novamente, à representação do conceito uma vez que a relação entre as duas esferas também exprime o seu redobro no interior de cada uma

delas. O âmbito do sujeito transcendental, como exposto no parágrafo acima, apropria-se de todos os momentos do conceito: é uma singularidade que através de sua própria mediação ou particularidade se universaliza, ou seja, conquista a determinação de sua objetividade. Em contrapartida, esta transposição da relação representativa do conceito para o termo da subjetividade kantiana, por conta da manutenção assinalada de uma diferença no interior de sua esfera, preserva a posição dos outros dois termos em sua autonomia. Por certo, o fenômeno é também termo isolável da relação. A sua peculiaridade consiste tanto em participar, por ser constituído parcialmente por ela, da esfera da subjetividade, quanto em garantir, por conta de sua contraface negativa, a abertura para a esfera do númeno.³² Esta qualidade ambivalente do fenômeno o posiciona como o meio-termo dos dois extremos na medida em que se expressa como a instância de transitividade que condiciona um termo ao outro. Se, por um lado, o saber constituído pela subjetividade não se desvencilha da exigência lógica de um ser unido ao seu fundamento, por outro lado, o númeno ou a coisa em si, porque expressam o pensamento de uma unidade no qual não está contido o movimento de seu devir, permanecem remetidos a uma instância exterior. Mais precisamente, dado que a identidade imediata do ser em si não exprime o processo de cisão e reconciliação de sua forma com seu conteúdo, esse processo é reproduzido por uma atividade pressupostamente alheia a ele. Hegel condensa esta articulação entre a coisa ou ser em si e a alteridade no segundo capítulo sobre a *Erscheinung* na *Doutrina da essência*:

a coisa em si, como o ser refletido simples da existência dentro de si, não é o fundamento do ser aí inessencial; ela é a unidade imóvel, indeterminada, porque ela tem justamente a determinação de ser a mediação superada, e, portanto, apenas a base desse mesmo ser aí. Por isso, também a reflexão enquanto ser aí que se medeia através de outro, cai fora da coisa em si. Essa não deve ter nenhuma multiplicidade determinada nela mesma, e a obtém somente por ser trazida à reflexão exterior, mas permanece indiferente frente à multiplicidade. [...] A diversidade está presente, portanto, como a relação de um outro com a coisa em si; contudo, esse outro não é nada subsistente por si, mas é somente como relação com a coisa em si; ao mesmo tempo, porém, ele é somente como o repelir essa coisa; ele é, assim, o contrachoque insubsistente de si dentro de si mesmo.³³ (CdL II, p. 139)

³² Rever nota 26 sobre a anfíbolia dos objetos em geral.

³³ É claro que na passagem não é feita nenhuma referência, como condicionamento da coisa em si e do fenômeno, a uma instância subjetiva. De fato, a premissa de que parte a *Ciência da lógica* é de que a oposição fundamental da *Fenomenologia do espírito*, a saber, a separação entre a consciência e a alteridade, foi superada (cf. CdL I, p. 56) e que, portanto, a Lógica trata do desvelamento do absoluto por si mesmo. Isso posto, a *reflexão exterior* que a passagem menciona se refere, assim como em aparentemente toda a *Doutrina da essência*, à expressão ou composição da multiplicidade do fenômeno (ou ser aí, como no excerto) como desdobramento imanente de sua relação com a essência (ou, como associa Hegel na mesma ocasião, com a coisa em si). Entretanto, a investigação do objeto de nossa dissertação, ou seja, a defesa da instância do sujeito-leitor como termo constituinte do conceito, perpassa o exame mais aprofundado da

Haja vista que os dois extremos da relação (o sujeito e o númeno), incomensuráveis um ao outro, não deixam de remeter ao aspecto não homogêneo do fenômeno (o númeno remete à determinação do fenômeno constituída discursivamente pela subjetividade e a objetividade subjetiva do fenômeno remete à coisa em si ³⁴), constata-se que a autonomia de cada um dos termos da relação entre o sujeito, o fenômeno e o ser em si se sustenta pelo condicionamento recíproco dos demais. A formulação desta concatenação da relação pode ser compreendida, nos termos da Lógica, sob a determinação da categoria da necessidade, a qual, como examinaremos a seguir, atinge o limiar do conceito (ECF I, §§ 156 – 158; CdL II, pp. 238-240).³⁵ Com efeito, ao vertemos a composição da estrutura da *Crítica* às determinidades da categoria da necessidade, veremos que ambos os lados, ou melhor, a perspectiva do sujeito/fenômeno e o viés negativo do númeno ou da coisa em si, impelem à formulação de um pensamento que os incorpora à totalidade lógica – não obstante ainda exterior a eles – que define o conceito. É justamente esta distensão entre a estrutura kantiana da subjetividade e do conhecimento, ou ainda, entre o pensamento e a sua relação com um pressuposto não dissolvido, que compreendemos ser a expressão do segundo redobro da relação representativa e explicitação do limite entre esta e o conceito enquanto tal.

Se partirmos da ótica do sujeito e do fenômeno e estabelecermos este último como o ser-posto necessário ou como o efetivo, temos de definir as suas condições de

noção de reflexão exterior e, por conseguinte, a possível descoberta de que esta comporta simultaneamente, como momento seu, o sentido de uma atividade subjetiva (a qual nesta altura do texto identificamos ao sujeito kantiano) ou de uma instância de observação (apropriada justamente, no desenvolvimento de nosso estudo do conceito, pelo olhar do leitor que acompanha o seu desvelamento) que se envolve no processo lógico que culmina no fundamento.

³⁴ Esta remissão do númeno à subjetividade não precisa ser compreendida apenas por intermédio do fenômeno, isto é, do meio-termo da relação representativa do conceito. Por certo, o que é em si permanece sendo para uma subjetividade que o pensa, embora segundo a filosofia crítica de Kant, para uma subjetividade que não pode conhecê-lo. A este respeito, diz Hegel no § 44 da *Enciclopédia*: “A ‘coisa em si’ (e por *coisa* compreende-se também o espírito, inclusive Deus) exprime o objeto na medida em que se *abstrai* de tudo o que ele é para a consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados a respeito do objeto. É fácil ver o que resta: o *completamente abstrato*, o totalmente *vazio*, ainda determinado somente como [algo] *além*; o *negativo* da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que esse *caput mortuum*, por sua vez, é apenas o *produto* do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração [...]”

³⁵ Não é objetivo desta exposição desenvolver detalhadamente a determinação da necessidade, que se desdobra, no volume I da *Enciclopédia*, na relação de substancialidade, de causalidade e de ação recíproca, e na *Doutrina da essência*, na necessidade relativa, real e absoluta, na causalidade substancial formal e determinada, no contrafeito e na ação recíproca, mas tão somente indicar simplificada e que a categoria em geral determina o momento anterior à emergência do conceito, isto é, a sua pré-formulação representativa. O reexame da categoria será retomado do capítulo seguinte.

possibilidade, ou seja, o fundamento mediatizante e a imediatidade sobre a qual ele é constituído (ECF I §§ 148, 149), como, respectivamente, as faculdades do sujeito transcendental e os dados diversos que afetam a intuição. Mas esta dupla alteridade que se coloca como a contrapartida da necessidade (e, portanto, da universalidade) do fenômeno, conquanto resguarde sua autonomia, é simultaneamente condicionada por ele: dadas as condições subjetivas e sensíveis, o fenômeno se constitui necessariamente; inversamente, se este se apresenta, as condições são também postas (ECF I, § 147; CdL II, p. 209). Dito de outro modo, a multiplicidade ou a contingência sensível, a atividade reflexiva e as categorias sob as quais a primeira é subsumida e o próprio fenômeno são coextensivos, restringindo-se sua não-identidade à diferença de forma, isto é, à designação, ora ao fenômeno, ora à sua alteridade, do pôr e do ser-posto (ECF I, § 153; CdL II, p. 211). Por certo, a reunião das condições materiais e formais (sensíveis e subjetivas) do fenômeno nada mais é do que a efetivação dele mesmo (ECF I, § 147; CdL II, pp. 210-211).³⁶ Mas esta alternância da designação recai, por sua vez, em uma instância de observação ou de reflexão fora da relação apresentada. Nesse sentido, o fenômeno e a sua alteridade permanecem pressupostos inalterados e o laço que ata as condições (as circunstâncias externas e a subjetividade) ao condicionado é, por isso, uma necessidade somente exterior. Nas palavras de Hegel:

na medida em que esses três momentos têm, uns para com os outros, a figura da *existência autônoma*, esse processo é como a necessidade *exterior*. Essa necessidade tem um conteúdo limitado à sua coisa. Pois a coisa é esse todo, na sua determinidade *simples*; mas, porque ele na sua forma é exterior a si, por isso é também exterior a si nele mesmo e em seu conteúdo; e essa exterioridade é na coisa, limite de seu conteúdo. (ECF I, § 148)

Defendemos a posição de que esta formulação da necessidade é reconhecível na própria estrutura da *Crítica* na medida em que, nela, a subjetividade é apta a dissociar-se de seu próprio envolvimento na constituição do conhecimento (ou ainda, de seu posicionamento teórico) e estabelecer-se como instância crítica de si mesma. A este descolamento da subjetividade, derivado da própria lógica da determinação da necessidade, corresponde, por sua vez, o *segundo redobro* da relação representativa do

³⁶ Vale a pena deixar ressaltado que a correlação das referências da Lógica da *Enciclopédia* e da *Doutrina da essência* apresentada no parágrafo resguarda a diferença fundamental de que na primeira ainda se constata a remissão da categoria à sua aplicabilidade no mundo, dela derivando sua adequação mais natural à filosofia de Kant, enquanto que na *Doutrina da essência* esta remissão está suprimida e o desenvolvimento dos momentos da categoria da necessidade tem ocasião apenas no elemento do pensamento. Isso posto, optamos por mesmo assim indicar as passagens da *Essência* que apresentam a mesma forma lógica estabelecida pela *Enciclopédia* e que estamos delineando em nosso texto.

conceito. Com efeito, da manutenção da determinidade simples, isto é, da autonomia das condições do fenômeno e deste próprio, só pode derivar a articulação de uma necessidade reconhecida por uma atividade subjetiva exterior à relação assinalada. Assim, se a totalidade da relação de necessidade entre o sujeito, o fenômeno e o diverso da intuição se condensa em um conteúdo circunscrito a si mesmo, o delineamento desta unidade necessária, ou seja, da própria coisa, é realizado, como afirmado na passagem, pela instância reflexiva que se põe além deste limite (ECF I, § 60).

Ademais, a consequência imediata deste resultado, que poderíamos definir como a *primeira ampliação da relação de necessidade* – e isso na medida em que a relação do fenômeno com sua alteridade (suas condições subjetivas e materiais) é condicionada por uma instância reflexiva exterior, a qual também é momento constituinte dessa relação –, é, como já se acentuou anteriormente, a imposição da esfera do númeno. Por certo, se a necessidade exterior na realidade denuncia a diferença de forma e, por conseguinte, a heterogeneidade indissolúvel da coisa (compreendida como a totalidade da relação entre sujeito, fenômeno e dado), a instância reflexiva que a formula (ou, em termos kantianos, a razão) elabora também a sua contrapartida ideal, na qual o saber e a objetividade são uma identidade essencial. Da imposição desta esfera ideal decorre a *segunda ampliação da relação de necessidade*, a qual pode ser formulada da seguinte maneira: a esfera reflexiva exterior, a razão, condiciona o termo em que a unidade da coisa é não-idêntica a si mesma (seus momentos constituintes são heterogêneos) ao termo em que a unidade da coisa (em si) é idêntica a si mesma. Em palavras kantianas, a razão estabelece, em esferas justapostas, de um lado, um sujeito que recobre o fenômeno sem identificar-se com ele e, de outro, numa esfera ideal, a identidade do saber e do ser, o recobrimento completo da subjetividade sobre a exterioridade. Assim, ela tem diante de si tanto a identidade dos dois termos (sujeito e idealidade), tendo em vista que a mediação subjetiva exterior põe o condicionamento recíproco do *mesmo* sob a formulação da identidade em um extremo e da não-identidade no outro extremo da relação, quanto a não-identidade dos dois, uma vez que a mesma mediação não dissolve o pressuposto da diferença constitutiva que define o limite entre eles. Esta completude da estrutura, constituída pela subjetividade teórica (sujeito do conhecimento e fenômeno), pelo númeno e pela razão (instância crítica exterior), formulada nos termos da identidade da identidade e da não-identidade e, inversamente, da não-identidade da identidade e da não-identidade, exprime a definição, formulada por Hegel já no *Escrito sobre a diferença entre o sistema da*

filosofia de Fichte e de Schelling, do absoluto, noção coextensiva ao conceito. No texto, Hegel determina que:

a filosofia tem de permitir que, na separação, faça valer o direito do sujeito e do objeto, mas na medida em que põe esta separação como absolutamente igual à identidade; ainda que contraposta à separação, põe a identidade tão somente como condicionada, de modo que uma tal identidade – condicionada à aniquilação dos contrapostos – é, mesmo assim, relativa. Mas é o próprio absoluto a identidade da identidade e da não-identidade; a contraposição [da identidade e da não-identidade] e o ser-uno estão nele simultaneamente.³⁷ (ED, p. 73)

Embora na passagem não se faça referência à mediação realizada – ou à explicitação do condicionamento necessário – pela própria subjetividade entre o sujeito do conhecimento e o objeto (este pensado como fundamento e não como fenômeno), compreendemos que a referida totalidade lógica derivada dos resultados da *Crítica* denuncia também o movimento de circunscrição e de saída da subjetividade de si mesma, um percurso que fica a meio-termo de sua execução completa e, portanto, da realização de uma totalidade concreta. Com efeito, se por um lado, o sujeito delimita a sua esfera de operação, contrapondo-se por consequência, à idealidade de uma unidade que ele interdita a si mesmo, por outro, este próprio sujeito é apto a colocar-se fora da relação de conhecimento, a qual contém a relação indireta com a esfera da coisa-em-si, e a determinar, em direção contrária à estabelecida previamente, a *necessidade do ideal negativo na constituição do próprio sujeito transcendental*. Por certo, o conhecimento é estabelecido no interior da não-identidade, ou seja, da distância entre a atividade subjetiva que o desenvolve e a coisa de que se sabe. Esta não-identidade, por sua vez, sustenta-se apenas pela pressuposição do ser incondicionado, isto é, de uma identidade que impede que sujeito e fenômeno se fundem em uma unidade completa, a qual suprimiria a própria possibilidade do conhecimento. Podemos ver transposta esta sustentação da *autonomia* de cada uma das esferas (sujeito e númeno) pela *relação* entre elas na seguinte formulação lógica oferecida por Hegel:

a identidade é a reflexão dentro de si mesma, a qual é isso somente como repelir interior, e esse repelir é, enquanto reflexão dentro de si, repelir que imediatamente se recolhe dentro de si. Com isso, ela é a identidade como a diferença idêntica a si. Porém, a diferença é idêntica a si somente na medida em que não é a identidade, mas a absoluta não-identidade. Porém, a não-

³⁷ É importante deixarmos ressaltado que embora o *Escrito sobre a diferença* trate da problematização das soluções, oferecidas por Fichte e Schelling, para a cisão entre a subjetividade e a objetividade, a passagem apresentada, bem como a elaboração do absoluto, também respondem ao que Hegel estabelece como o limite ou a insuficiência da filosofia crítica kantiana. Por certo, os desdobramentos operados por Fichte e Schelling sobre a cisão referida derivam de sua primeira formulação, realizada pelo próprio Kant. Sobre a citação, ela é tradução nossa da versão espanhola referenciada na bibliografia.

identidade é absoluta na medida em que ela não contém nada de seu outro, mas apenas a si mesma, quer dizer, na medida em que é a identidade absoluta consigo. (CdL II, p.57)

Em igual medida, a identidade imediata que se reivindica para a coisa em si, tendo em vista a sua impermeabilidade em relação ao saber, é não obstante mantida por uma instância não-idêntica a ela, uma subjetividade sem a qual a coisa em si ou o ser incondicionado não poderiam ser pensados. A autonomia da identidade e da não-identidade é sustentada, por conseguinte, por sua relação e esta é constituída simultaneamente pela operação de um meio-termo, da própria subjetividade como instância crítica de si mesma. Assim, a princípio a determinação da necessidade, sob a qual a esfera do sujeito/fenômeno e a esfera do incondicionado são subsumidas, apresentou-se como a *explicitação exterior* de uma relação que se sobrepõe às esferas referidas, a respeito das quais ainda se reivindica uma autonomia indiferente, uma vez que nos coloquemos sob a perspectiva da autossuficiência do sujeito transcendental e da constituição da objetividade fenomênica; a mesma indiferença pode ser dita a respeito do nûmeno, já que a sua remissão à alteridade é em referência à instância crítica (à subjetividade que se retira de sua relação com a objetividade e se coloca como instância de observação) e não ao sujeito do conhecimento, cuja relação direta contradiria a sua incondicionalidade.³⁸

Entretanto, o detalhamento da determinação da necessidade, a sua exposição como a identidade e a não-identidade das duas esferas relacionadas, mostra-nos não somente que a condicionalidade recíproca é *para as esferas mesmas* – e não unicamente *em si*, isto é, para a razão crítica –, mas também que esta última, mais precisamente, a exteriorização da subjetividade de si mesma, é momento constituinte da referida relação. Rigorosamente, a absolutidade do conceito, ou ao menos a *disposição* para a superação da cisão entre a subjetividade e a coisa em si no desvelamento de seu condicionamento mútuo, ou seja,

³⁸ É importante citarmos a seguinte passagem da *Crítica*, em B 312, a qual entendemos confirmar este ponto central de nossa argumentação. “O conceito de um *nûmeno*, tomado apenas como problemático, é, todavia, não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade. Mas então o nûmeno não é um *objeto inteligível* particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade esta de que não podemos ter a mínima representação. O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade, em virtude de denominar nûmenos as coisas em si (não consideradas como fenômenos). Mas logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido.” Atentar para o uso da expressão “ampliação negativa” do entendimento, a qual identificamos com a instância crítica da razão, que buscamos delinear.

na abertura para uma totalidade que é em si e para si – uma totalidade que integra sem dissolvê-las, a mediação entre a subjetividade e a alteridade e a imposição do ideal incondicionado –, já estaria, segundo Hegel, presente na estrutura da crítica kantiana na medida em que esta nos apresenta o redobro de uma relação dentro de uma relação, no interior do qual a subjetividade é apta a elaborar a resolução para a insuficiência que ela reconhece em si mesma. Com efeito, diz Hegel que:

a posição formal que ele, enquanto entendimento, conserva, é completada na apresentação kantiana daquilo que é chamado de *razão*. Na razão, a mais elevada etapa do pensar, deve-se esperar que o conceito perca a condição na qual ele ainda aparece na etapa do entendimento e chegue à verdade consumada. Mas este anseio é ludibriado. Pelo fato de Kant determinar o comportamento da razão com as categorias como apenas dialético e, de fato, compreender o resultado dessa dialética como simplesmente o nada infinito, a unidade infinita da razão perde também a síntese e, com isso, aquele início de um conceito especulativo, verdadeiramente infinito; ela se torna a conhecida *unidade* meramente *regulativa*, completamente formal, do *uso sistemático do entendimento*. (CdL III, p. 15)

Esse “reflexo psicológico do conceito” (CdL III, p. 14), uma elaboração, no interior da subjetividade, de uma objetividade ideal e, por isso, apenas regulativa, cristaliza a incomensurabilidade dos dois níveis da estrutura da *Crítica*, ou ainda, os dois redobros da relação representativa do conceito. Esta sua totalidade cindida, a qual justamente configura o limiar do conceito, expressa-se como a armação imóvel, *arquitetônica*, do pensamento de Kant, que por seu turno pôde ser vertida logicamente, como procuramos expor acima, à categoria da necessidade. É importante esclarecermos brevemente a seguir o sentido e as consequências das referidas cristalização e incomensurabilidade para introduzirmos, em seguida, a resolução dialética proposta por Hegel para a sua superação.

2.3 A cisão do conceito em entendimento e razão

O entendimento e a razão kantianos, compreendidos por nós, respectivamente, como as esferas da não-identidade e da identidade, da distinção efetiva entre o sujeito e o fenômeno e da unidade ideal da subjetividade e da objetividade, caracterizam-se, nessa ordem, pela produção das mediações necessárias à ampliação do domínio do sujeito sobre a alteridade e pela postulação das inferências que conectam os juízos operados por aquela

atividade reflexiva em uma totalidade plena de sentido.³⁹ Não obstante, entre a operação produtora das múltiplas divisões que constituem os juízos de conhecimento (tanto os científicos, sintéticos a priori, quanto os determinantes em geral), realizada pelo entendimento, e os laços inferenciais estabelecidos pela razão não há transição.⁴⁰ Com efeito, é a manutenção da distinção qualitativa⁴¹ da atividade inerente a cada esfera que sustenta, como vimos acima, a sua relação de necessidade ou de condicionamento recíproco. Ao atentarmos agora para a constituição dos âmbitos da não-identidade e da identidade, se no primeiro o sujeito se mantém distinto do que sabe, de modo que no fenômeno recai a densidade opaca da substancialidade, distinta da atividade autorreflexiva⁴² que caracteriza o sujeito, no segundo âmbito a razão hipostasia a si própria na objetividade que idealiza.

Tal hipóstase tem por objetivo a superação, ainda que meramente ideal, do próprio limite estipulado pela razão. Ela consiste na projeção, para a esfera do númeno, da unificação da não-identidade cristalizada na esfera do entendimento. Mais precisamente, a razão elabora para si uma totalidade na qual ser e saber se preenchem integralmente. À espiritualização parcial associada ao primeiro redobro da relação representativa do conceito, ou seja, à universalização interrompida da subjetividade, que só alcança o saber do fenômeno, contrapõe-se, portanto, em vista desta projeção, uma espiritualização completa da objetividade. A respeito de tal hipóstase nos referimos precisamente às ideias da razão⁴³ identificadas por Kant. Abreviadamente, a razão pura, diante da distensão cristalizada entre fenômeno e númeno, formula conceitos que incorporam idealmente a produção subjetiva ao horizonte da objetividade incondicionada. Assim, sob o ponto de

³⁹ Importante recordar que o termo *Verstand* (entendimento) é composto pelo verbo *stehen* e já carrega, por isso, o sentido de “justapor”, “compartimentar” e “fixar” conteúdos provindos pressupostamente da alteridade. O prefixo *ver-*, por seu turno, imprime o sentido de “transformação” ou “supressão” da materialidade, coextenso à “volatização” ou à “abstração simples” identificados por Hegel com a atividade do entendimento. Assim, aquilo que se entende, *versteht*, é algo abstraído, subjetivado que, não obstante, não perde a referência ao seu fundamento originário, exterior. *Vernunft* (razão), por sua vez, substantivação de *vernehmen* (“perceber”, “ouvir”), traduz a apreensão de uma totalidade que, por consequência, é acompanhada da compreensão do sentido que a atravessa. Cf. também o verbete *razão e entendimento* em INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. pp. 272 e 273.

⁴⁰ Cf. CRP A 644 e B 672 - A 647 e B 675.

⁴¹ Referimo-nos à distinção entre o uso regulativo (de inferências hipotéticas realizadas pela razão) e os juízos determinantes operados pelo entendimento e não à diferença da forma entre esferas do sujeito e do conhecimento (da não-identidade) e do númeno (da identidade).

⁴² Referimo-nos, em termos kantianos, à unidade aperceptiva ou ao *eu* que acompanha a síntese do diverso (CRP B 143 – B 163, em especial B 157 – B 159).

⁴³ Como Kant expõe na *Crítica da razão pura*, no *Sistema das ideias transcendentais* em B 391-2 e A 334-5, as ideias da razão são três: mundo, liberdade e Deus. Elas são compreendidas adequadamente em seu sentido correlato e conjunto, entretanto, tendo em vista o nosso recorte do exame da filosofia crítica de Kant, tratamos apenas da primeira delas em nossa exposição.

vista do conhecimento teórico, a ideia de *mundo*⁴⁴ unifica, atribuindo o sentido de uma totalidade orgânica, os juízos sintéticos a priori elaborados pelo entendimento, condicionados pela universalidade e necessidade subjetivas, à multiplicidade sempre crescente de juízos empíricos, estes marcados pela contingência e, portanto, incomunicáveis à aprioridade do saber científico.⁴⁵

Ligado intrinsecamente a esta ideia, e nisso consiste a referida hipóstase, o princípio de unificação sistemática da razão pura entrelaça *teleologicamente* a estruturação formal da objetividade, a diversidade das ciências e, sob estas, o campo sempre crescente do saber empírico. Ao fazê-lo, a razão projeta a si própria no mundo e de fato na medida em que neste tem de ser reconhecida uma inteligência absoluta, sem a qual a organicidade e, por consequência, a finalidade que tal totalidade reivindica não poderiam ser compreendidas.⁴⁶ Sob esta perspectiva ideal, a razão pura vê a si mesma como integrante do mundo objetivo, no qual a sua atividade e o saber fenomênico confluem com a ordenação de uma razão transcendente. Esta confluência, que possibilitaria a tradução perfeita do ser pelo saber e, por conseguinte, a identidade da forma e do conteúdo, concretizaria o conceito e suprimiria a sua formulação representativa. Não obstante, esta unidade na qual a identidade incorpora a não-identidade como momento seu se apresenta como uma *sobreposição ideal*, que mantém intacta a incomensurabilidade real entre a subjetividade e o campo da coisa em si. Qualquer tentativa de síntese entre esses dois campos é falsa ou dialética (no sentido kantiano). Isso posto, se “a luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou” (ECF I, § 32), em Kant este ultrapassamento permanece uma asseveração.

Consequentemente, o valor regulativo desta formulação ideal, que oferece igualmente um critério de verdade superior, contraposto à verdade possível do

⁴⁴ Referimo-nos, em termos kantianos, à ideia transcendental da totalidade cosmológica. Cf. nota seguinte para referências.

⁴⁵ Cf. CRP, *Livro primeiro: dos conceitos da razão pura*, em especial A 323, B 384, B 391 – 395 e A 334 – A 337; IV. *Solução da ideia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos quanto à sua existência em geral*, B 587 – B 593 e A 559 – A 565.

⁴⁶ No *Apêndice à dialética transcendental*, em especial em B 672 e A 644, Kant apresenta o princípio de unificação sistemática, que denominamos acima teleológico, como a “reunião” ou a “unidade coletiva” dada pela razão à produção infinita do entendimento. Trataremos do princípio teleológico em sua consonância, como assinalado no texto, com a hipóstase da razão, a qual, embora não mencionaremos em nossa exposição, é dependente da ideia de Deus. Com efeito, a projeção hipotética de uma unidade sistemática conforme a um fim da cadeia (de fato infinita) dos fenômenos no mundo (B 675 e A 647) pressupõe uma razão exterior ao sujeito, transcendente. O objetivo de nossa exposição é apenas formular a contraposição ideal entre uma razão superior ou absoluta e o sujeito ou a razão filosófica.

entendimento, permanece um dever-ser que orienta o sujeito permanentemente, sem, no entanto, poder ser realizado. Com efeito, diz Hegel:

embora se deva reconhecer já como um resultado muito importante da filosofia kantiana que tenha posto em vigência a finitude do conhecimento-de-entendimento que repousa simplesmente na experiência, e designado seu conteúdo como *fenômeno*, não se pode ficar nesse resultado negativo, e *reduzir o incondicionado da razão simplesmente à identidade abstrata consigo, excludente da diferença*.⁴⁷ Quando a razão, dessa maneira, é considerada simplesmente como o ato de ultrapassar o finito e condicionado do entendimento, de fato é rebaixada assim a algo finito e condicionado: porque o verdadeiramente infinito não é um simples além do finito, mas o contém em si mesmo como suprasumido. O mesmo vale também para a *Ideia*, que Kant na verdade pôs novamente em honra ao diferenciá-la de determinações abstratas do entendimento, ou inclusive de representações simplesmente sensíveis [...] Kant reivindicou a ideia para a razão; porém, no que respeita à razão, ficou igualmente no negativo, e no simples *dever-ser*. (ECF I, § 45 ad.)

A incomunicabilidade efetiva entre os dois níveis que constituem a estrutura da *Crítica*, isto é, a representação redobrada do conceito, é lida por nós da seguinte maneira: a contraface de uma formulação apenas ideal de uma totalidade concreta, incompatível com as possibilidades reais da reflexividade, ou seja, com as mediações operáveis pelo sujeito, é a *presentificação* ou *objetificação* do conceito diante da razão e, concomitantemente, a separação entre o movimento de seu devir, o qual o revelaria como fundamento, e o seu resultado como uma identidade circunscrita em si. Nesta separação, o movimento do vir-a-ser se configura justamente como a forma, como a operação subjetiva de volatilização do conteúdo pressupostamente exterior e de encadeamento de sentido de suas partes, de modo que à unidade final do conceito ou ao conteúdo concreto, formulados pela razão, restam conformar-se com a noção de uma objetividade, novamente, inacessível. Com efeito, Hegel conclui que

ainda que o entendimento apresente a força infinita que determina o universal ou, inversamente, confira ao carente de orientação em si e para si da determinidade a consistência fixa através da forma da universalidade, não é culpa do entendimento se não se avança. É uma *impotência da razão* subjetiva, que deixa essas determinidades valerem assim e que não é capaz de reconduzi-las à unidade através da força dialética contraposta àquela universalidade abstrata, ou seja, através da natureza peculiar, nomeadamente, através do conceito daquelas determinidades. (CdL III, p. 34)

Mas no conceito concreto apresentado pela *Ciência da lógica*, a mediação e a imediatidade, o percurso e o resultado, mostram-se pertencentes a uma mesma origem

⁴⁷ Esses itálicos são nossos.

(CdL II, p 28), de sorte que aquilo que se traduz logicamente como a instância ou a atividade subjetiva kantiana, quer dizer, o que identificamos tomar o seu lugar no desvelamento do objeto puro da lógica, explicita-se, ao fim do desenvolvimento lógico da essência, como a atividade de autoprodução do fundamento, a qual culmina na absolutização da objetividade. É a partir desta perspectiva, portanto, que a identidade consumada do conceito tem de ser compreendida: ela consiste no arremate da circularidade, na espiritualização integral, ou ainda, no preenchimento recíproco e completo do pensamento e do ser. A esta circularidade nada se contrapõe e somente sob esta perspectiva “o conceito puro é o absolutamente infinito, incondicionado e livre.” (CdL II, p. 27) Isso significa dizer que o pensamento tem o seu sentido ressignificado como constituição da coisa. Dito de outro modo, a concretude do conceito ou sua objetividade consiste justamente no transbordamento e na emancipação do pensamento de sua origem pressupostamente subjetiva (a qual buscaremos identificar na Lógica).

Diante deste quadro, que contrapõe o movimento de explicitação da representação ao conceito enquanto tal, ou ainda, do limite da filosofia crítica de Kant ao fundamento, tal como definido por Hegel, propomos apresentar uma tradução desta estruturação da *Crítica* para o recorte lógico estabelecido como o limiar do conceito. Mais precisamente, sobrepor os termos de nossa discussão para o trecho que cobre o fim da *Doutrina da essência* e o início da *Doutrina do conceito*, o qual apresenta a passagem da relação substancial para o conceito ou fundamento. Buscaremos identificar os momentos da representação, em seu primeiro e segundo redobro, no interior do desenvolvimento dialético da categoria da substância até a sua dissolução no conceito. Nosso objetivo é investigar, como mencionado na primeira seção do capítulo, no entanto agora com o acréscimo do diálogo de Hegel com Kant, a ocasião em que o sujeito-leitor da *Ciência da Lógica* se compreende como termo constituinte do objeto lógico. A incursão pela *Crítica* se fez necessária para o fortalecimento de nossa hipótese porque ela nos adianta o sentido do obstáculo metodológico que procuramos formular. Tal como exposto logo acima, a formulação ideal, realizada pela razão, de uma totalidade que incorpora a subjetividade e seus produtos, sem, todavia, ser acompanhada pela realização do percurso desta reconciliação, hipostasia, obnubila o conceito, e cristaliza, por isso, a sua separação do pensamento. Ao transpormos esta estrutura da *Crítica* para o recorte mencionado e ao identificarmos o posicionamento da razão kantiana *diante* da totalidade ideal da natureza com o posicionamento do leitor da *Ciência* *diante* da relação substancial, confrontar-nos-

emos com a expressão lógica daquele limite epistemológico: o leitor da Lógica, se lhe for mantido o posicionamento exterior em relação ao conceito, está fadado a não *concebê-lo*, mas apenas a representá-lo, a descrevê-lo persistentemente como objeto.

Consequentemente, a passagem da substância para o conceito terá de implicar no reconhecimento (de fato retroativo), experimentado por nós mesmos, de termos participado, *como todos os momentos ou aspectos da dialética da substância*, do percurso que se dissolve no fundamento. Rigorosamente, compreendemos que o desvelamento do conceito, ou seja, a condensação de todos os seus momentos em uma unidade viva, depende deste reconhecimento. Tendo isso em vista, a conhecida conclusão da *Fenomenologia*, a saber, que o espírito absoluto dissolve a distinção entre a consciência e a alteridade, separação a que poderíamos sobrepor a do sujeito e do objeto e a do pensamento e do ser⁴⁸, não poderá significar (como efetivamente se acredita), para a *Ciência da lógica*, a premissa de um desvelamento por si de seu objeto, indiferente ao leitor e, por isso, desconexo de qualquer caracterização de subjetividade. Se, por um lado, não podemos deixar de assumir aquele resultado, por outro, nossa leitura de Hegel nos mostrou a necessidade de pensarmos a transposição lógica da relação entre o leitor-*sujeito* e o objeto da referida obra. Decerto, ainda que a identidade imediata da qual parte a Lógica, tal como compreendida por Hegel, isto é, a do “*pensamento, na medida em que ele é igualmente a coisa em si mesma*, ou seja, a *coisa em si mesma na medida em que ela é o pensamento puro*” (CdL I, p. 52), implique em seu desenvolvimento autônomo, apartado, em decorrência disso, de qualquer relação com a subjetividade (o que caracterizaria uma epistemologia), esse percurso refaz o processo de estranhamento e reconciliação do conceito consigo mesmo, pondo-o “em suas diferenças”, que “precisam pelo menos estar em *relação* uma com a outra” (CdL I, p. 64). Ora, justamente este movimento de estranhamento recoloca a possibilidade de pensarmos a diferença também como uma instância de observação, que se explicita, no movimento de retorno do conceito

⁴⁸ Esta conclusão da *Fenomenologia do espírito* é expressa na seguinte passagem do § 805: “Quando, pois, o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter da sua vida, e é *ciência*. Os momentos de seu movimento já não se apresentam na ciência como *figuras* determinadas da *consciência*, mas, por ter retornado ao Si a diferença da *consciência*, apresentam-se como *conceitos* determinados, e como seu movimento orgânico, fundado em si mesmo. Se na “fenomenologia do espírito” cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e é o movimento em que essa diferença se suprassume – ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e a forma do Si que-sabe. O momento não surge mais como esse movimento de ir e vir da *consciência* ou da representação para a *consciência* de si e vice-versa; mas sua figura pura, liberta de sua manifestação na *consciência* – o conceito puro e seu movimento para diante – dependem somente de sua *determinidade*.”

a si, como participativa do fundamento. Isso posto, propomos investigar o nosso posicionamento no interior da *Ciência* não como uma subjetividade, tomada em contexto de uma teoria do conhecimento ou de uma fenomenologia, mas uma tal que se realiza como momento lógico do conceito.⁴⁹

2.4 A razão crítica como sujeito-leitor da *Ciência da lógica*

Em um último esforço para o encerramento desta seção do capítulo, retornaremos brevemente à imagem representativa do conceito nos oferecida por Klopstock, aprofundando o sentido da retórica de Pilatos diante de Cristo. Se anteriormente ela remetia, como acentuamos no início, à interdição kantiana à metafísica e, simultaneamente, à imposição desta mesma metafísica como um imperativo do sujeito transcendental, embora incompatível com as suas possibilidades, agora podemos acrescentar que ela também se refere ao *posicionamento* da subjetividade, ao pressuposto assumido por esta em relação ao objeto, disposição que a impede de realizar aquilo mesmo a que ela aspira. Referimo-nos obviamente à hipóstase, lançada pela razão, de uma totalidade não realizada por ela: se a razão pertence, como termo, à sustentação da armação da representação da totalidade, ela não é apta a apreender a totalidade desta estrutura da qual ela é participativa. Essa apreensão seria possível, como dissemos acima, apenas se compreendida como o processo de reconhecimento integral da razão em todos os termos daquela estrutura, o que transfiguraria esta armação fixa num fluxo, cujos termos também seriam ressignificados como momentos evanescentes. Não obstante, esta passagem irá depender da radicalização da reflexividade subjetiva, que infinitiza as

⁴⁹ Interessante notar que Hegel não deixa de fazer referência, já na introdução à *Ciência da lógica*, ao trabalho de formação que a obra realiza em nós, leitores: “o estudo dessa ciência, a estadia e o trabalho nesse reino de sombras é a formação absoluta e a disciplina da consciência.” (CdL I, p. 62) Embora esta passagem não remeta diretamente à nossa hipótese, é importante perceber que ela se refere à “conquista da autossustentação e independência” de nosso pensamento em relação ao pressuposto de “substratos sensíveis”, de modo que ele dá ao conteúdo substancial a universalidade, a qual “não está mais como um particular ao lado de outro particular, mas se estende sobre tudo isso e é sua essência, o absolutamente verdadeiro.” (Ibid., ibid.) Ora, se o recobrimento do universal sobre as particularidades imediatas, ou melhor, o movimento de espiritualização da reflexão sobre o ser, implica simultaneamente na dissolução da particularidade da subjetividade (também um pressuposto) e, assim, na configuração de uma totalidade que é pensamento, não há razão para pensarmos que o mesmo movimento não se replica na *Ciência da lógica*, no interior da relação entre o objeto lógico e nós mesmos.

categorias do entendimento (ECF I, § 60 ad. 1), explodindo o limite que separa o pensamento do pressuposto da alteridade.⁵⁰

No contexto da *Crítica*, entretanto, a não-descoberta desta passagem e a circunscrição do limite da subjetividade tem por contrapartida justamente o lançamento daquela hipóstase na qual a razão se figura reconciliada com a totalidade objetiva. Assim, o sujeito caminha para cobrir um horizonte sempre mais distante, incomensurável com as sínteses do entendimento. O equívoco do posicionamento do sujeito, que aloca atrás do fenômeno um objeto verdadeiro, é a intenção de alcançá-lo como uma distância a ser percorrida, um percurso que deixa intactos a separação entre o sujeito e a alteridade. Mas o campo teórico que se abre diante do sujeito é, na realidade, seu ponto-cego, pois tudo o que ali lhe aparece imediatamente se explicita, em seguida, como sua própria atividade. Este é o teto do método crítico kantiano. A verdade exterior se estabelece como aquilo que sequer é reconhecível. Nesse sentido, se a vaidade de Pilatos o impede de reconhecer o objeto de sua pergunta, sob a perspectiva de nossa investigação ela é consequência de um impedimento de partida que condena o sujeito a ver apenas o seu reflexo. A radicalização do método crítico, todavia, ao revelar a subjetividade como uma negatividade que extrapola a si mesma, estabelece uma nova concepção de verdade, distinta do critério referencial ou de adequação. É desse movimento de cisão e reconciliação do conceito, o qual consiste justamente na verdade especulativa, que trata a *Ciência da lógica*. Com efeito, Hegel diz nas *Preleções*:

evadimo-nos dessa vaidade da subjetividade que se preserva, desse *eu*, e afundamos na coisa; *a vaidade é levada às últimas consequências*.⁵¹ Isso é uma consequência em razão de nosso agir na ciência. (PFR I, p. 158)

Por conseguinte, compreendemos que a referência, feita por Klopstock, à *miopia* como caracterização da visão do personagem está dentro do sentido da representação do conceito. Por certo, ao interpretarmos os dois redobros que constituem a sua apresentação exterior como a cisão dos dois níveis da *Crítica* (entendimento e razão) e ao explicitarmos esta estrutura como a determinação da necessidade, vemos que a maneira com que Hegel caracteriza esta determinação recobre a significação que conferimos à imagem nos

⁵⁰ É à compreensão desta passagem que nos dedicaremos na seção seguinte. Ela consiste precisamente na apreensão dos estágios da dialética que culminam no especulativo, ou seja, na viragem da infinitude verdadeira que dissolve a contraposição cristalizada das categorias e, por conseguinte, na separação do pensamento e da alteridade.

⁵¹ Esses itálicos são nossos.

oferecida por Klopstock. A *cegueira* que qualifica a necessidade e, no sentido preciso da imagem, o não-reconhecimento da presença, diante do sujeito, do objeto de sua indagação, diz respeito à incomunicabilidade dos termos do conceito, na medida em que eles ainda têm uma autonomia cristalizada:

a necessidade absoluta é, portanto, *cega*. De um lado, os diferenciados, que estão determinados como efetividade [a qual podemos correlacionar com esfera do sujeito/fenômeno] e como a possibilidade [que relacionamos com a esfera da idealidade], têm a figura da *reflexão dentro de si* como *ser*; eles são, portanto, ambos como *efetividades livres*, dos quais *nenhum aparece dentro do outro*, nenhum quer mostrar nele um traço de sua relação com o outro; fundado dentro de si, cada um é o necessário nele mesmo. (CdL II, p. 218)

Se a estrutura da subjetividade kantiana exprime, como buscamos mostrar acima, a relação representativa, no interior desta o meio-termo que une os extremos do entendimento e das formulações ideais da razão, isto é, a instância crítica própria ao sujeito, deve ser identificado com a instância ocupada pelo leitor diante do desenvolvimento lógico do conceito. Por certo, a exposição do duplo redobro da relação representativa nos mostrou a necessidade da instância de observação (ou ainda, da reflexão exterior) para a sustentação da armação de uma totalidade cujas partes são imóveis e incomunicáveis: a universalização relativa dos termos singulares ou o primeiro redobro da relação, que em contexto kantiano reconhecemos como a conquista da autonomia do sujeito na constituição do conhecimento, impõe a segunda duplicação, ou seja, a instauração de um termo exterior, isto é, da razão (em ambiente lógico, nossa reflexão ou o do método com o qual nos confundimos) que reconhece e formula para si a unidade conceitual de uma relação de termos cristalizados, *diante* da qual ela (nós mesmos) se posiciona. Mais precisamente, este conceito ou absoluto, tal como as ideias da razão na *Crítica*, ao passo que não exprime a peculiaridade da identidade que atravessa os termos ou as esferas relacionadas (ser e essência ou singular e universal, no caso da Lógica de Hegel, e entendimento e razão, no caso de Kant), também permanece uma sobreposição ideal a uma cisão efetiva. A decorrência desta sobreposição operada por nós, que não alcança a explicitação integral do conceito, é, assim como a hipóstase da razão, a objetificação do lógico, que por compartilhar o mesmo elemento de nossa reflexão deveria estar em trânsito livre com a atividade que o pensa. O automovimento de concretização do conceito, que transforma aquela armação imóvel da representação em um fluxo de momentos evanescentes, os quais transpassam uns aos outros, desfaz todas as separações instaladas na representação, inclusive a assumida por nosso

posicionamento diante do conceito. Compreendemos, por consequência, que apenas o reconhecimento de nossa participação em seu automovimento e, inversamente, a doação deste último ao sujeito-leitor, podem justificar a defesa de uma *reflexão*, ou retomando Hegel, de uma crítica *imane*nte propriamente dita do fundamento a si mesmo (CdL II, p. 29).

O problema acentuado acima a respeito da cisão entre as operações do sujeito da *Crítica* e as ideias transcendentais é replicado em nossa relação com o objeto lógico uma vez que mantenhamos a posição de observadores em todo o percurso de desenvolvimento do conceito na *Ciência da lógica*. Sob esta perspectiva, a nossa reconstrução do sentido do objeto desdobrado no texto é acompanhada pela impressão da incompatibilidade entre nossa reflexão e aquilo que é enunciado por ele, ou ainda da distância entre o que nossa subjetividade pode percorrer e a asseveração das mediações de uma negatividade tal que nos permanece inapreensível, uma suspeita por trás da qual se deixa afirmar persistentemente um horizonte lógico não avistável. Com efeito, afirma Hegel que

a relação *negativa* da consciência⁵² com o absoluto é sustentada pela *observação*. Para a consciência só há finito; em contrapartida; o infinito é tão somente carente de determinação (por isso em si, como vimos, apenas subjetivo) e a consciência tem apenas uma relação negativa com o infinito. Porque dizemos então que na observação só *encontramos* tal relação, é *impossível* saber do absoluto, da verdade. (PFR, p. 158)

Mas a imposição da nebulosidade do objeto lógico sobre nós, a inacessibilidade do negativo que se nos apresenta na leitura da *Lógica*, é constitutiva do percurso que realizamos, na medida em que até o fim da *Doutrina da essência* a reflexão ainda não se distendeu a ponto de romper os limites que impôs a si própria e se reconhecer como a negatividade produtora de sua própria alteridade. Propriamente, até a emergência do conceito o pensamento ou o sujeito ainda não nasceram para si mesmos. Assim, conquanto não tenhamos nos esquecido da menção de Hegel à escuridão característica do ambiente lógico, compreendemos que a passagem da relação substancial (na qual a determinação da necessidade é desenvolvida e dissolvida) ao fundamento, porque implica simultaneamente no reconhecimento de nós mesmos no e enquanto conceito, concede ao “reino das sombras” (CdL I, p. 61) um átimo de claridade.

⁵² Importante ressaltar que tomamos “consciência” pela nossa reflexividade que acompanha o desenvolvimento do objeto lógico na *Ciência da lógica*. Julgamos estar habilitados a nos referirmos desta maneira à posição do leitor na obra uma vez que o próprio Hegel o tenha feito na introdução da *Ciência*. Cf. nota 46.

3. Atos IX

Hegel encerra as suas considerações preliminares à *Doutrina do conceito* ainda com uma terceira referência às Escrituras, menos explícita, entretanto relevante para a explicitação do sentido de representação mais próprio à *Ciência da lógica*, como veremos adiante. Trata-se ali, na realidade, da sobreposição do tema do pecado original ao episódio da queda de Saulo e da transposição do movimento que tais representações delineiam ao comportamento do conceito e ao projeto lógico em geral de Hegel. Ainda no decurso de sua crítica ao estado atual da filosofia, Hegel diz ser necessário que

não se ache mais tão notório, se ela, que se encontrava imediatamente em seu campo imediato, novamente faça valer o seu sentido verdadeiro e, *após ter caído da verdade*, isto é, na maneira e na frugalidade de outras ciências, *luta para se levantar novamente e retornar a ele*.⁵³ (CdL III, p.2)

No primeiro plano interpretativo da passagem, é clara a analogia: a queda do homem e a sua separação da unidade originária são correlacionadas com o afastamento e o impedimento do sujeito kantiano e da filosofia crítica do contato com a objetividade propriamente dita.⁵⁴ Se compreendemos esta última, dado nosso exame anterior, como o âmbito em que saber e ser, ou ainda, reflexão e alteridade, universal e singular, identificar-se-iam completamente, de modo que a constituição da coisa e o dever do pensamento seriam ali o mesmo, conceberíamos então, nesta esfera, uma correspondência exata entre os dois, a qual garantiria, conseqüentemente, a conquista pelo sujeito da essência do ser. Assim, se a “objetividade do pensar”, também para Kant, é definida como “uma identidade do conceito e da coisa, identidade que é a verdade” (CdL III, p. 15), a interdição do acesso a esta última promove a separação da *forma* do pensamento, a qual recua à volatilidade de uma reflexão ou síntese subjetiva, e de seu *conteúdo*, que por sua vez é fornecido pelo dado ou pelo diverso da intuição (daí a frugalidade de sua filosofia). Este impasse entre o que é almejado e o que é possível na filosofia de Kant é reproduzido por Hegel nas duas passagens citadas a seguir:

do mesmo modo, também foi em geral admitido que na medida em que o pensar se apropria de um objeto dado, este, com isso, sofre uma transformação e de um objeto sensível é tornado um objeto pensado, mas que essa transformação não apenas nada muda na essencialidade dele, mas que ele,

⁵³ Colocamos em itálico os trechos da passagem que evidenciam a referência tanto ao tema do pecado original quanto ao episódio da queda de Saulo. Esta segunda referência será investigada na seção 3.2.

⁵⁴ Referimo-nos à postulação kantiana de um ideal regulativo, da concepção, como vimos na seção anterior, de um mundo em que a razão se constataria presente e o qual ela, por extensão, deteria verdadeiramente. Esta objetividade ainda não é a hegeliana, cujo sentido buscaremos elucidar nesta última seção.

antes, somente em seu conceito está em sua *verdade*, ao passo em que na imediatidade na qual ele é dado, ele é apenas *fenômeno* e *contingência*. Admitiu-se, assim, que o conhecimento do objeto, que o concebe, é o conhecimento do próprio objeto, como ele é *em si e para si*, e o conceito é a sua própria objetividade. Mas, por outro lado, afirma-se também que *nós não podemos conhecer as coisas como elas são em si e para si* e que a verdade é *inacessível* para a *razão que conhece*; aquela verdade, que consiste na unidade do objeto e do conceito é, no entanto, apenas fenômeno e, de fato, mais uma vez pelo motivo de que o conteúdo é apenas o diverso da intuição. (CdL III, p. 16)

O imediato, estabelecido então como a *origem da realidade* do conhecimento (este constituído simultaneamente por sua forma), porque conserva a pressuposição da distinção incomensurável do sujeito, permanece inacessível e o produto da síntese realizada pelo entendimento, uma reconstrução exterior do objeto. Por conseguinte, o conceito derivado desta relação, isto é, o saber do objeto constituído pelo entendimento, é destituído da gravidade do ser:

o entendimento é uma *forma* para si vazia que, em parte, recebe realidade apenas através daquele conteúdo *dado* e, em parte, dele *abstrai*, isto é, *suprime-o* enquanto algo que é inaproveitável ao conceito. O conceito não é, num e noutro fazer, o independente, o essencial e verdadeiro daquele estofo antecedente, que é, antes, a realidade em si e para si *que não se deixa extrair a partir do conceito*.⁵⁵ (CdL III, p. 12)

A modéstia e o comedimento que caracterizam o pensamento de Kant (e as ciências contíguas a ele), porquanto exprimem a diminuição de seu alcance, refletem simultaneamente o despimento da filosofia da densidade ontológica que a metafísica reivindicaria. Ademais, se Hegel identifica em Kant o ponto em que a filosofia se encontra mais distante de sua esfera de operação própria, o seu projeto lógico e, mais precisamente, a *Lógica subjetiva*, consistem em reerguê-la, mas de tal modo que este retorno ao “campo imediato” derive da radicalização do próprio programa crítico kantiano. Isso significará dizer, por consequência, que a metafísica ou a ontologia, com as quais Hegel identifica a filosofia e a sua lógica, serão *ressignificadas* a partir da explicitação da extensão efetiva das categorias do pensamento, as quais o farão se expandir sobre todos os limites que ele impôs a si próprio. Em última instância, o que irá se dissolver neste desdobramento dialético é a pressuposição primordial, cristalizada por Kant, sobre a qual se assentam todos os pares categoriais que se contrapõem: trata-se do pressuposto, sob um viés, de que as categorias e a própria atividade reflexiva provêm do núcleo do sujeito

⁵⁵ Esses últimos itálicos são nossos.

transcendental e, sob outro viés, de que a imediatidade ou o dado pertencem a uma esfera inteiramente distinta daquele.

Tendo isso em vista, o propósito desta seção, do qual derivaremos a sua implicação para o nosso objeto de investigação, é apresentar a emergência desta *nova* subjetividade, com a qual se identifica o próprio conceito, que por seu turno, é compreendido por Hegel como a resolução da problematização da filosofia kantiana que vimos delineando desde a segunda seção. Além disso, é também intenção que os resultados do exame dos temas (metafísica, ontologia, verdade) contemplados nesta seção, inerentes à própria *Doutrina do conceito*, acompanhem a investigação lógica do nascimento do conceito. Por certo, a circunscrição da linguagem dialética sobre si mesma – cujo sentido também buscaremos aclarar neste capítulo – tende a dificultar a compreensão das implicações que o desenvolvimento do lógico acarreta. O presente esforço é por antecipadamente direcionar a atenção para o diálogo implícito que será estabelecido, durante o desdobramento da *essência no conceito*, com determinações da filosofia que contribuem para a caracterização do pensamento de Hegel.

Mas antes de darmos início ao estudo da terceira representação do conceito, a partir do qual pretendemos elucidar as questões elaboradas acima, é necessário fazermos ainda algumas demarcações relativas, primeiramente, à vinculação da *Doutrina do conceito* à filosofia de Kant (tal como circunscrita por nós) e ao significado desta terceira parte da obra para todo o projeto da *Ciência da lógica*; em seguida demarcaremos também o nosso ponto de partida da investigação lógica, o qual determinará, por conseguinte, o campo interpretativo da referida representação.

No que tange ao primeiro tópico, é importante diferenciarmos os dois níveis de diálogo que dão início ao texto da *Lógica subjetiva*.⁵⁶ Em um plano, a problematização da filosofia de Kant realizada por Hegel é remetida à sua solução através da abertura para o conceito. Para tanto, Hegel empreende uma discussão que se insere no quadro de uma

⁵⁶ Referimo-nos agora não apenas à *Consideração preliminar*, mas às seções *Sobre o conceito em geral* (pp. 2-22 de nossa tradução) e *Divisão* (pp. 22-25) e ao *Primeiro capítulo – A subjetividade* (pp. 25-50), os quais contemplam o debate de Hegel com Kant e que têm sido referidos por nós desde o início para nos auxiliar na investigação das representações do conceito. Nestes textos introdutórios, localizados entre a *Doutrina da essência*, que se encerra com a passagem da relação substancial para o fundamento (conceito), e o segundo e terceiro capítulos da *Doutrina do conceito*, que apresentam a dedução do juízo e do silogismo (formas em que o conceito se desdobra), Hegel não realiza nenhuma análise lógica e, por isso, o texto parece estar suspenso da linha de desenvolvimento que se inicia com a *Doutrina do ser*. Por ora, nosso objetivo é também mostrar a relevância deste trecho para a compreensão da *Lógica subjetiva* em relação ao programa lógico em geral.

epistemologia e que, portanto, compromete-se ainda com a perspectiva das condições de possibilidade da construção do objeto do conhecimento e, assim, com todas as premissas que a sustentam. Mas o nexos elaborado por Hegel entre as relações do sujeito (transcendental) com um mundo pressuposto (reconstruído por aquele) e o conceito não pode ser confundido com o sentido e com a relação deste último com a *Ciência da lógica*. É necessário compreender que o entrelaçamento dos dois níveis mencionados nos textos iniciais da *Lógica subjetiva* se dá em razão de sua relação de inerência. Desse modo, a viragem proporcionada pelo conceito, porque dissolve o pressuposto sob o qual operam ser e essência (do qual trataremos a seguir), oferece simultaneamente a solução para o embaraço – compreendido assim por Hegel – do qual o sujeito (e a filosofia) kantiano não se livra: o desacordo entre o que ele pode realizar, dada a sua estrutura formal, e as postulações (ideais) que ele se impõe a si mesmo. E inversamente: a dissolução do problema kantiano, provocada pela emergência do conceito, denuncia a similitude de certa premissa, implicitamente operante nas doutrinas do ser e da essência, em relação às assumidas pela *Crítica* e, por conseguinte, lança luz sobre a persistência e prolongamento (dos prejuízos) do pensamento kantiano no desenvolvimento das duas primeiras partes da *Ciência*.⁵⁷ No excerto seguinte, Hegel acentua o diálogo indissociável entre o projeto epistemológico kantiano (tal como compreendido por ele) e sua lógica:

[...] fiquemos com a perspectiva abstrata [leia-se, a kantiana] de que o lógico é apenas formal e que, antes, abstrai de todo o conteúdo, então teremos um conhecimento unilateral que não deve conter nenhum objeto, uma forma sem determinação, vazia, que, assim, nem é *concordância* – porque, essencialmente, *dois* pertencem à concordância –, nem é verdade. – Na *síntese* apriorística do conceito, Kant tinha um princípio mais elevado, no qual a duplicidade podia ser conhecida na unidade, tinha, portanto, aquilo que é exigido para a verdade; mas o estofo sensível e o diverso da intuição eram muito poderosos para ele para que ele pudesse sair dali e passar para a consideração do conceito e das categorias *em e para si* e para um filosofar especulativo.

Na medida em que a lógica é a ciência da forma absoluta, este formal precisa, *para que ele seja um verdadeiro*, ter nele próprio um *conteúdo* que seja

⁵⁷ Não obstante o entrelaçamento dos dois níveis de diálogo elaborado por Hegel, estes têm de ser claramente diferenciados para que não se incorra no erro de se assumir como idênticos o ponto de partida kantiano e o ponto de partida da *Ciência da lógica*. Por certo, esta última obra não tem por objetivo fundamentar as relações que o sujeito estabelece com a alteridade (pensada como um mundo exterior), tendo em vista que a separação entre estes dois e, com ela, a própria noção de conhecimento, foram dissolvidas ao fim da *Fenomenologia do espírito*. Como foi mencionado anteriormente, a Lógica parte da *identidade imediata* da consciência (da qual aproximamos o sujeito kantiano, embora saibamos que ambos não são coextensivos) e do mundo e, por isso, a obra não pode ser tomada pelos termos de uma fenomenologia e tampouco de uma epistemologia. Não podemos deixar de acentuar esta distinção porque, de fato, o texto *Sobre o conceito em geral* nos transmite por vezes a impressão, por se referir continuamente à constituição do objeto da experiência, de que Hegel recuou, na terceira parte da Lógica, ao ponto de vista fenomenológico (que contém a epistemologia).

adequado à sua forma; e mais ainda, porque o formal lógico é a forma pura, o verdadeiro lógico precisa ser a própria *verdade pura*. (CdL III, p. 19)

Doravante, é apenas a partir do conceito, visto que ele explicita, para a própria Lógica da qual ele é fundamento, os condicionamentos de seu movimento anterior, que o sentido do método hegeliano (ou da dialética especulativa) pode ser adequadamente compreendido. Rigorosamente, a “luta” pelo reerguimento da filosofia, mencionada na *Consideração preliminar*, tem de ser pensada também como o processo de desvencilhamento, empreendido pela *Ciência da lógica*, da filosofia das determinações subjacentes ao programa crítico de Kant; a liberação do pensamento para o conceito, ponto em que aquele desprendimento se dá por completo, consiste na revelação da carência da *crítica* para si própria. Desse modo, a *superação* do método crítico kantiano pelo hegeliano, ou ainda, o aperfeiçoamento que confere a este último o seu caráter especulativo, expressa-se como o resultado do exame daquilo que o pensamento crítico assume como dado para si próprio. Para Hegel, Kant assume acriticamente os conceitos puros do sujeito e os tipos de juízos sob os quais os primeiros são subsumidos. Em seus termos:

assim, como a filosofia kantiana não considerou as categorias em e para si, mas apenas as considerou partindo de um fundamento distorcido, isto é, que elas seriam formas subjetivas da autoconsciência, explicou-as como determinações finitas, que são inaptas a conter o verdadeiro, por isso a filosofia kantiana submeteu ainda menos as formas do conceito, que são o conteúdo da lógica habitual, à crítica; esta antes incorporou uma parte da lógica, isto é, a das funções dos juízos, para a determinação da categoria e as deixou valer como proposições válidas. Se também nas formas lógicas nada mais devesse ser visto do que funções formais do pensar, elas seriam, já por essa razão, dignas da investigação de se saber até que ponto elas correspondem para si à *verdade*. Uma lógica que não realiza isso, pode, no máximo, ter uma pretensão a respeito do valor de uma descrição natural-histórica dos fenômenos do pensar, de como eles são encontrados. (CdL III, p. 20)

A radicalização da crítica kantiana compreende, portanto, a averiguação das categorias nelas e por elas mesmas, ou seja, a partir de um percurso reflexivo determinado pela própria logicidade destas. Em um primeiro nível, isso significa dizer que a *Ciência* não assume *antecipadamente*, ao contrário de Kant, quaisquer pressupostos aos quais as categorias deveriam se conformar. Com efeito, na Lógica não está dado nenhum sujeito que as contenha em sua estrutura; a pureza que se reivindica para elas se refere tampouco a uma alteridade empírica às quais elas se contraporiam, mas sim à ausência de qualquer outro elemento que difira do lógico e de seu desdobramento imanente, e que pudesse

interferir neste último (como sabemos, todos esses pressupostos foram dissolvidos *fenomenologicamente*):

a libertação da oposição da consciência, que a ciência tem de poder pressupor, eleva as determinações do pensar acima deste ponto de vista medroso e não plenamente realizado e exige a consideração das mesmas tal como são em si e para si, sem um tal aspecto limitado, o lógico, o puramente racional. (CdL I, p.54)

Deste ponto de partida assumido pela Lógica decorre outro contraste importante em relação à *Crítica*. As categorias desenvolvidas na *Doutrina do ser* e na *Doutrina da essência* não se reduzem às da tábua⁵⁸ apresentada por Kant, mas têm um espectro muito mais extenso e uma significação mais ampla do que a limitada ao horizonte teórico kantiano.⁵⁹ A pressuposição de sua variedade indiferente é substituída, nas duas primeiras partes da Lógica, por uma sucessão, determinada, por sua vez, pelo movimento de explicitação da primeira das categorias, o qual faz expandir o seu campo de sentido sobre a sua categoria contraposta, inicialmente apresentada como distinta daquela (CdL I, p. 57). A *Ciência*, portanto, não compreende cada categoria como um modo independente de sintetização ou unificação do diverso dado, mas como *as formas ou unidades de sentido* em que o pensamento *se fragmenta e se configura* e que se apresentam para ele como *seus objetos puros*⁶⁰. Em decorrência disso, o que é estabelecido como a alteridade

⁵⁸ Cf. CRP B 106-107.

⁵⁹ Não nos cabe apresentar aqui uma discussão sobre a natureza das categorias do ser e da essência na *Ciência da lógica* nem a sua extensão completa. Nosso texto, como mostraremos logo adiante, apresentará apenas uma breve chave de compreensão do movimento que se inicia com o ser até a relação substancial e a dissolução da sucessão das categorias no fundamento ou no conceito. O próprio sentido de “categoria lógica” será, portanto, apreendido dessa descrição. Ademais, é importante elucidar que a categoria hegeliana não está desvinculada do significado kantiano na medida em que cada uma se vincula a um tipo de juízo e, por conseguinte, a um movimento de determinação do singular (cf. CRP A 80). Sob essa ótica, o termo mantém o sentido primordial estabelecido por Aristóteles. Não obstante, é toda a relação do juízo com os seus termos (relação que é a constituição do próprio conceito) que é ressignificada pela Lógica. Desta ressignificação provém a compreensão de que a *função* da categoria kantiana, expressa como a atribuição da unidade a uma síntese primeira do diverso (o imediato, em linguagem hegeliana) realizada pela imaginação (cf. CRP A 79), é substituída por uma concepção de juízo em que a relação de seus componentes – o universal (a categoria), o singular e a cópula – é a própria *apresentação lógica* da objetividade. As notas seguintes fornecerão mais esclarecimentos a respeito deste ponto.

⁶⁰ Compreendemos a dificuldade em se oferecer uma definição para o conceito de categoria na *Ciência da lógica*. Também somos cientes da ampla discussão relativa ao estabelecimento da primeira delas (o *ser*), que desafia a própria noção de *objeto* lógico ou puro do pensamento (o saber puro com o qual se identifica o *ser* “é o que é sem diferença; esse sem diferença deixa ele mesmo de ser saber; apenas está presente a *imediatez simples*” [CdL I, p. 71], que é o *ser*). A rigor, cada categoria é a definição de si própria. Ainda assim, porque buscamos apresentar o contraste do termo em Kant e Hegel, recorremos a expressões como “formas ou objetos que o pensamento configura *para si* mesmo *a partir* de si mesmo” para acentuar o movimento em que o pensamento se distingue de si mesmo e em que dá a si próprio a sua alteridade, a qual, portanto, tem de ser compreendida como interior e pertencente ao elemento lógico. A seguinte passagem da *Doutrina do ser* sintetiza o contraste que queremos delinear: “Para o efetivo progresso da filosofia, porém, era necessário que o interesse do pensar fosse trazido para a consideração do lado formal, do eu, da

diante da categoria é justamente aquilo que a *acusa* de sua insuficiência e o que em última instância a *determina*: o campo de sentido que esta categoria correlata negativa circunscreve se evidencia como constitutivo da primeira. Neste processo de distensão do objeto lógico, que o leva a reelaborar-se em uma categoria sempre mais concreta, toda reapresentação da alteridade é absorvida até que a categoria derradeira colapse no fundamento. O conceito, portanto, é o pensamento que desfez todas as elaborações em que ele se objetifica e que se mostra a si próprio apenas como esta negatividade absoluta.

No que tange às “formas lógicas” ou aos juízos, estes não são assumidos como estruturas precedentes e fixas sob as quais os termos são subsumidos; tampouco a diversidade das categorias descende das suas funções.⁶¹ Na *Ciência*, o desenvolvimento do fundamento ou do conceito – que se apresenta justamente como juízo e silogismo, em todas as suas derivações – é *posterior* à dissolução da sucessão das categorias. Disso segue que cada forma ou juízo em que se configura o conceito tem de ser compreendido como a reprodução, sob uma perspectiva mais abrangente e, por isso, mais nítida, de todo o desenvolvimento categórico anterior. Mais precisamente, os juízos (e, posteriormente, os silogismos) em que o conceito se desdobra redescrevem o movimento, agora *para* o próprio pensamento, em que este se rompe em si mesmo, cristaliza-se momentaneamente em categorias contrapostas e contraditórias, e após derivar e diluir todo o conteúdo que emergiu dele mesmo, recolhe-se finalmente em uma forma que repousa apenas sobre si. Assim, se nas doutrinas do ser e da essência o pensamento (ou o lógico, o racional) não pôde apreender a completude de um processo do qual ele foi participante, nos segundo e terceiro capítulos da *Doutrina do conceito*⁶², ele pode observar a sua operação sobre todos os seus momentos: o desdobramento da forma torna possível que se reconheça como a categoria *determina* a própria atividade do pensamento sobre ela e, por consequência, a constituição do negativo que deve distendê-la, de modo que esta ressignificação da categoria impila ao desdobramento da própria reflexão. Dito de outra maneira, os modos da cópula (as funções do juízo) narram os ensaios do conceito em reunificar-se, até que a

consciência como tal, isto é, da relação abstrata de um saber subjetivo com um objeto; era necessário que o conhecimento da *forma infinita*, isto é, do conceito, fosse desse modo introduzido. Contudo, para alcançar esse conhecimento, aquela determinidade finita, na qual a forma é, enquanto eu, 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, com efeito, dar o mesmo em sua necessidade – como sistema das determinações do pensar.” (p. 66)

⁶¹ Cf. CRP B 95 – 96 e A 80.

⁶² Respectivamente os capítulos *O juízo* e *O silogismo* (entre as páginas 50 e 135 de nossa tradução), que apresentam o desenvolvimento das formas do conceito.

totalidade da forma tenha efetivamente se reproduzido em cada um de seus momentos. Quando a negatividade absoluta que exprime o conceito se mostra inscrita em cada categoria, o pensamento se vê frente à própria constitutividade de seu objeto, ao seu em si. Este ápice do desenvolvimento lógico traz duas implicações, ambas correlatas. Por um lado, dissolve-se a condição que faz do objeto *um* objeto: a sua determinação é sempre dependente de uma alteridade, isto é, *de outro objeto ou de uma categoria contígua*, posto que a própria noção de objetividade esteja ligada, por princípio, a uma opacidade intransponível; nesse sentido, a explicitação do objeto como fundamento de si próprio, como a forma que põe a sua alteridade e a dissolve – precisamente o movimento em que consiste a evolução da categoria em juízo –, é simultaneamente o desvelamento de sua autonomia e, por conseguinte, de sua incondicionalidade. Por outro lado, esta incondicionalidade é vinculada à dissolução de outro pressuposto do qual o objeto é dependente. Com efeito, o momento do conceito compreendido como *a atividade reflexiva que pensa o objeto* (e que realiza a cópula entre este e seu objeto ou categoria negativa), ao apreender a reprodução de sua própria atividade (isto é, da forma) em seu conteúdo, deixa de conceber a si próprio como uma reflexividade circundante da categoria e se reconhece como a estrutura fundante daquilo que ele pôs diante de si como o objetivo.

Assim, se a emergência do conceito significa, como o fim da sucessão categorial, a apresentação da forma enquanto a negatividade que distende e dissolve todas as cristalizações de sentido (ou categorias) com as quais ela se confrontou, identificando-se esta atividade reflexiva com a própria *subjetividade*, o desenvolvimento da forma como juízo (e, posteriormente, como silogismo) significa, por sua vez, a descoberta de si mesma como a atividade de autoconstituição da própria *objetividade*. Deste modo, a *Lógica subjetiva* descreve o percurso em que o conceito parte de sua negatividade absoluta, ou de sua forma redobrada sobre si, e se concretiza como conteúdo de si próprio. Hegel sintetiza o movimento descrito acima nos seguintes termos:

[o] conceito *imediato* constitui o ponto de vista segundo o qual o conceito é um pensar subjetivo, uma reflexão exterior à *coisa* (Sache). Esta etapa constitui, portanto, a subjetividade ou o *conceito formal*. A exterioridade deste aparece no *ser rígido* de suas *determinações*, exterioridade por onde cada uma surge para si como isolada, como [uma determinação] qualitativa, que está apenas em relação exterior com seu outro. Mas a *identidade* do conceito, que é justamente a essência *interior* ou *subjetiva* delas, põe-nas em movimento dialético, através do qual se supera o isolamento delas e, com isso, a separação do conceito da coisa, [movimento através do qual] a *totalidade* resulta enquanto verdade delas, [totalidade] que é o *conceito objetivo*. (CdL III, p. 21)

O conceito objetivo é a explicitação do segundo redobro da forma, que incorpora aquele primeiro como momento seu. Para melhor compreendermos esta passagem do conceito enquanto tal ou subjetivo para o conceito concreto ou objetivo, é necessário aprofundarmos a consideração do que foi exposto logo acima e melhor esclarecermos o nascimento da forma (a emergência do conceito ou da subjetividade) e de seu desenvolvimento (que culmina no conceito concreto ou na objetividade). Este movimento, em que consiste a totalidade do lógico, deve nos oferecer, adiante, uma chave de compreensão para o que Hegel determinou como sua radicalização da crítica kantiana e, em decorrência desta, para o que se denomina o caráter especulativo de seu projeto lógico.

3.1 O conceito ou a forma como *negação da negação*

Primeiramente, a dissolução da sucessão imanente das categorias no fundamento – isto é, a emergência do conceito, mas não ainda o seu desenvolvimento como juízo – deixa apreender a forma pura da atividade dialética que esteve escondida neste processo. Com efeito, enquanto se acompanhava, nas doutrinas do ser e da essência, o desdobramento de objetos, compreendia-se aquela atividade como decorrente da distensão do sentido (dado) das categorias. Neste contexto, a dialética imanente tinha curso sob a superfície do conteúdo (pressuposto). Assim, na medida em que toda imediatidade ou objetividade se desfaz, o *fundo* de todo espaço lógico antes ocupado se deixa ver. A emergência do conceito consiste, a rigor, na dissolução do *pensado* e, portanto, no desencobrimento da própria estrutura do *pensar*. Como se verá a seguir, a expressão desta forma, isto é, do conceito enquanto tal, é recorrente nas obras de Hegel, e é apresentada na *Lógica subjetiva* da seguinte maneira. O conceito é o universal,

enquanto negatividade em geral ou segundo a *primeira* negação, *imediate*, ele tem a determinidade em geral enquanto particularidade nele; enquanto *segunda*, enquanto negação da negação, ele é *determinidade absoluta* ou *singularidade e concreção*. (CdL III, p. 27)

A viragem da negação sobre si mesma em que consiste o fundamento tem de ser abordada a partir de duas perspectivas. Primeiramente, deve-se partir da consideração do pensar como uma atividade direcionada à alteridade (ao objeto pensado). Por essa ótica, ele é primeira negação na medida em que difere do outro que se apresenta imediatamente diante dele; deste modo, a negação significa apenas o reconhecimento da não-identidade

da reflexão em relação à categoria. Esta primeira negação, contém, entretanto, duas implicações. Do ponto de vista da atividade do pensamento *sobre* a categoria imediata, o ato de negá-la consiste simultaneamente em extrair a sua determinidade, o seu sentido. Por conseguinte, o pensamento é universalidade porque abstrai da categoria, porque converte para o seu próprio elemento – o de uma atividade (pressupostamente) distinta do objeto – o imediato anteposto a si próprio.⁶³ O produto de sua atividade é, portanto, a explicitação *do que é* a categoria, a elaboração de um sentido que, no entanto, permanece distinto dela, já que o pressuposto de sua alteridade, ou seja, da imediatidade do objeto, ainda não foi dissolvido (CdL III, pp.45 e 46). A conquista da particularidade é, nesse sentido, apenas a “determinidade em geral”, presente “no” pensamento, justamente porque o que este esclarece a respeito do objeto (ou da categoria) é *exterior* a ele: se o que exprime a coisa é a sua diferença, esta é, sob a perspectiva da primeira negação, apenas *para* o pensamento e não para a coisa de que ela deveria ser essencial. Disso segue que a diferença, e nisso consiste a segunda implicação, apresenta-se como outra categoria – a relativa ou negativa da primeira, como mencionamos acima –, como produto de uma reflexão operada sobre a primeira, mas que, não obstante, é distinta dela. O que a primeira negação revela é, em conclusão, a *dupla exterioridade* que circunda a atividade reflexiva, ou seja, a representada pelo objeto imediato e a pelo objeto contraposto a este. Ao tratar da primeira negação, ou seja, da determinidade simples em que consiste o particular em geral, Hegel assinala estes *três* espaços lógicos ocupados pelo conceito (o da categoria imediata, o da sua categoria contraposta ou relativa e o da reflexão que as une):

Portanto, não há nenhuma outra divisão verdadeira além [da apresentação de] que o conceito coloca a si mesmo de um lado enquanto a universalidade indeterminada, *imediate* [1]; justamente este indeterminado faz a determinidade dele ou faz com que o conceito seja um *particular*. O particular é *ambos* e é, portanto, *coordenado*. Ambos também é, enquanto particular, o *determinado face* ao universal [2]; nesse sentido, se diz a respeito dele que ele é *subordinado*. Mas justamente este universal, *face* ao qual o particular é determinado, é, por isso, ele próprio, antes, também *apenas um* dos *que-estão-contrapostos*. Quando nós falamos de *dois que-estão-contrapostos*, então também precisaríamos mais uma vez dizer que ambos constituem o particular, não apenas *juntamente*, mas que eles, somente para a reflexão exterior [3], teriam ali de ser *igualmente* o particular, mas a determinidade deles *face-a-*

⁶³ É importante reafirmar que a imediatidade ou a alteridade pressuposta do objeto em relação à atividade que o pensa tem de ser compreendida logicamente, quer dizer, como um enunciado dado para o pensamento, distinto inicialmente deste porque sua determinidade ainda não se mostrou imanente à categoria. Isso significa dizer que ela é posta por um terceiro termo, justamente por uma reflexão exterior. Nessa reflexividade ou pensamento, portanto, não está pressuposto nenhum sentido de aprecepção, subjetividade ou de consciência (ainda); ela é uma imposição do lógico. Sob a mesma ressalva deve ser compreendido o termo “abstração”, que exprime a operação de cisão do conceito de si mesmo (Cf., por exemplo, CdL III, pp. 47-49).

uma-outra é essencialmente, ao mesmo tempo, também apenas *uma* determinidade, a negatividade que é *simples* no universal. (CdL III, p. 30)

Este excerto já nos aponta a maneira com que, sob a perspectiva do objeto pensado, a negação sofrida por ele se desdobra. Se em um primeiro momento a sua diferença lhe é exterior, na medida em que se reconhece que a circunscrição de seu sentido é delineada pela categoria contígua, que a nega, a diferença se mostra, num segundo momento, como determinante desta, como seu momento imanente. Isso significa dizer que o movimento da negação, antes expressão da distinção dos objetos (e da reflexão que os pensa), converte-se em *devir* da categoria, na distensão de seu sentido que, inicialmente, era unilateral. Mais precisamente, o aprofundamento da compreensão da negação ressignifica o ponto de vista, também unilateral, da abstração. Com efeito, o que se entendia como produto da reflexão – a elaboração da categoria negativa deriva, a princípio, daquela atividade – é concebido agora como o *automovimento* do objeto. Por consequência, o momento da reflexividade exterior sobre a imediatidade, a qual tinha de ser obrigatoriamente tomada como passiva, é sucedido pelo do acompanhamento do desenvolvimento imanente do objeto; agora o pensamento não é mais atividade que se exerce sobre a alteridade, mas *observação* de um movimento que se realiza diante dele; a categoria é, propriamente, atividade em si mesma. É primeiramente do ponto de vista do objeto, portanto, que a forma ou o conceito se evidencia como *negação* (interiorização) *da negação* (da diferença exterior). Nas palavras de Hegel,

a distincionalidade passa para a *contraposição*, para *uma relação imanente* dos distintos. Mas a particularidade, enquanto universalidade, é em e para si mesma não através do passar para tal relação imanente; ela é totalidade nela própria e determinidade *simples*, essencialmente *princípio*. (CdL III, p. 29)

Mais precisamente, o objeto ou

o universal, enquanto o conceito, é ele mesmo o seu oposto, o que ele próprio é novamente enquanto a determinidade posta; ele transborda a si próprio e no interior de seu oposto está junto consigo. Assim, ele é a totalidade e princípio de sua distincionalidade, que é inteiramente determinada apenas através dele próprio. (CdL III, p. 29)

Contudo, o desvelamento da forma é ainda inadequadamente compreendido uma vez que não se atente para a sua implicação em relação ao pensamento que contempla este novo objeto. Se este se apresenta agora como devir de si próprio, esta dupla negatividade se volta contra o próprio movimento de observação anteposto a ela. De fato, neste está contido *o reconhecimento de sua participação em todo o processo*: a reflexão

exterior, que derivou o sentido da categoria, foi momento inscrito na autodeterminação desta última; a abstração é o ponto de partida para a marcha da negação.⁶⁴ Deste reconhecimento decorre o deslocamento do pensamento em relação ao seu novo objeto e, por consequência, a mudança de seu estatuto. De fato, a concretização da categoria (a descoberta de sua autorrealização) transfere a reflexão para um espaço lógico distinto do ocupado por ela anteriormente. Se no início o pensar se posicionava e atuava como *entendimento* – e isso na medida em que circunscrevia o campo de sentido das categorias e as inscrevia em uma relação exterior, apenas provinda *dele* –, agora ele se desloca para fora desta relação: o pensamento se torna *razão* quando, na distância da observação, apreende a unidade dos termos que anteriormente lhe apareciam como distintos; a totalidade do objeto (ou da categoria) consiste na apropriação tanto da diferença (da categoria contraposta) quanto daquela atividade (entendimento) que parecia operar sobre ele, e que agora é interiorizada como o seu automovimento. Entretanto, para que este objeto concreto – a negação da negação tomada sob a perspectiva deste – não retroceda à imediatidade, isto é, à identidade simples que dissolve dentro de si a diferença, o pensamento que se debruça sobre ele tem de ser um tal que *infere* a identidade do objeto na sua diferença, e na diferença dos momentos que o constituem, a sua unidade. Por conseguinte, “inferir” tem de significar o estabelecimento de uma relação distinta da operada anteriormente pelo entendimento (isto é, a de uma ligação exterior que mantém indiferentes os termos ou as categorias), tem de ser, portanto, uma relação tanto imanente, expressão do automovimento do objeto, quanto exterior a ele. Nesse sentido, a alteridade persiste. (É necessário admitir que se a relação do objeto com seus momentos fosse compreendida tão somente como intrínseca ao seu devir, ao fim do processo que culmina em sua explicitação, toda diferença se dissolveria na identidade, da concretude recuar-se-ia à simplicidade, da autoatividade, à fixidez.)

Ora, a única alteridade que ainda defronta este objeto concreto é o próprio ato de inferir, de observar. Com efeito, a distincionalidade daquele, ou melhor, a separação entre sua imediatidade e sua determinidade, já convergiu em uma unidade imanente. Isso posto, o pensamento se ressignifica para si mesmo como razão na medida em que se identifica, ao ápice da rememoração do percurso realizado por ele, com a própria diferença. Por

⁶⁴ Podemos depreender isso da caracterização do entendimento oferecida por Hegel: “Na verdade, o entendimento dá a elas [às determinidades], através da forma da universalidade abstrata, por assim dizer uma tal *dureza* do ser que elas não têm na esfera qualitativa e na esfera da reflexão; mas através dessa simplificação ele simultaneamente as *espiritualiza* e as afia de tal modo que elas obtêm precisamente apenas nesta ponta a capacidade de se dissolver e de passar para seu contraposto”. (CdL III, p.34)

certo, ele é capaz de se reconhecer como ocupante do espaço lógico preenchido por ela, exprimindo, ademais, o seu sentido integral: sob uma ótica, ele é *momento interno* ao objeto – o entendimento ou a reflexão exterior é absorvida pelo processo de autoexplicitação do objeto – e é o lado da determinidade que é incorporado em sua constituição; por outro, o pensamento permanece exterior, como a operação que alinhava os momentos do objeto em uma unidade e que, não obstante, não se deixa absorver por ele – é o lado da determinidade que persistentemente repele a aderência do objeto. Rigorosamente, não é possível conceber a diferença resistente à unidade e à identidade do objeto (e a consequente manutenção da concretude deste objeto) a não ser como o reconhecimento do pensamento de si próprio igualmente enquanto momento constituinte do objeto e enquanto observação exterior. (A esta altura da explicitação da forma, a compreensão da diferença ou da determinidade de qualquer modo distinta da atividade reflexiva faz com que recuemos para o ponto de vista da negação simples.) Importante atentar para a maneira pela qual Hegel se refere a esta duplicidade do pensamento e, portanto, a este momento do conceito que torna possível que ele *veja* o seu próprio desenvolvimento:

ele é imediato; mas ele é apenas isto na medida em que ele é *mostrado*. O mostrar é o movimento reflexionante que se reúne dentro de si e põe a imediatidade, *mas enquanto um a si exterior*.⁶⁵ – O singular é, agora, tanto isto como o imediato produzido a partir da mediação; mas ele não a tem fora dele, – ele próprio é segregação repelente, *a abstração posta*, mas em sua própria segregação, relação positiva. (CdL III, p. 44)

O mostrar-se a si mesmo ou o momento exterior, repelente, do conceito é justamente o recuo que ele realiza de si próprio, igualmente condição de seu movimento de explicitação: a *unidade* de seu devir (e, portanto, de sua *concretude*) é possível apenas na medida em que o conceito é apto a aparecer a si próprio e, nessa observação de si, reunir os momentos que o constituíram; se este laço operado pelo pensamento não estivesse presente no lógico, os momentos referidos se dispersariam na distincionalidade da negação simples. É nesse sentido que a repulsão do conceito, o que o mantém um pensado para o pensamento, é “relação positiva”. Disso decorre, como apontado na última passagem, que este novo estatuto e reconfiguração da reflexão, deslocada para a posição da diferença ou da particularidade, já é, imediatamente, a singularidade. Desse modo, o pensamento do objeto é demovido mais uma vez de seu espaço lógico original e ocupa,

⁶⁵ Apenas esses itálicos são nossos.

por fim, a própria posição do imediato, da categoria que se apresentou para ele inicialmente. Propriamente, assim como a imediatidade sofre a negação, tendo o seu sentido distendido pela determinidade ou pela particularidade, o pensamento também é afetado pela negatividade de seu objeto. O reconhecimento de seu devir possibilita, por consequência, ao pensamento que ele apreenda o que foi inicialmente, como entendimento, e nesse saber se identifique com a imediatidade à qual ele de início se antepôs. Conhecer-se como o momento repelente do conceito, isto é, como a sua diferença, ou ainda, como o pensamento do objeto, significa igualmente resguardar para si uma identidade simples, vazia de toda alteridade, e que, todavia, não resiste à transformação operada pelo conceito. A categoria ou o objeto imediato é exatamente isso, uma simplicidade fora da qual incidem tanto a determinidade (a categoria negativa) quanto a relação que as une (realizada pela reflexão exterior). O que distingue o pensamento que realizou esse percurso da imediatidade propriamente dita é apenas a sua condição de não ser *dado*, mas *posto* e, por isso, de ser singular e determinidade absoluta: nesse movimento de mediação do pensamento por si mesmo, ao longo do qual ele ocupa os três espaços lógicos do conceito (é reflexão exterior, imediatidade/identidade e determinidade/não-identidade), nada resta que ele não tenha absorvido em si mesmo. Somente ao fim dessa dedução estamos habilitados a dizer que também sob a perspectiva da atividade do pensamento, este é *negação* (relação) da *negação* (repelente). Hegel sintetiza este redobro do conceito da seguinte maneira:

Tão imediatamente a universalidade já é em e para si mesma particularidade, também imediatamente a particularidade em e para si é *singularidade*, que é inicialmente enquanto terceiro momento do conceito na medida em que ela é mantida *face* às duas primeiras, mas também tem de ser considerada enquanto o retorno absoluto do conceito para dentro de si [...] (CdL III, p. 35)

O descanso da forma sobre si mesma ou a dissolução de todo conteúdo (da imediatidade pressuposta) na pura autoatividade têm de ser compreendidos, então, como este giro do conceito sobre o seu eixo. Mais especificamente, ambas as perspectivas sob as quais o conceito se divide, isto é, como pensado e como pensamento, sobrepõem-se e se interpenetram; o universal, o particular e o singular são concebidos tanto como objetividade quanto como atividade reflexiva, de modo que quando esta conclui o processo e arremata a circularidade que o caracteriza, a forma se torna *transparente* a si mesma. É isso que devemos depreender do parágrafo final da *Doutrina da essência*, no qual Hegel apresenta a passagem da substância para o conceito:

Estas três totalidades são, portanto, uma e a mesma reflexão que, como *relação negativa consigo*, diferencia-se naquelas duas, mas como uma *diferença perfeitamente transparente*, a saber, na *simplicidade determinada* ou na *determinidade simples* que constitui uma e a mesma identidade delas. – Isso é o *conceito*, o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*. (CdL II, p. 240)

Através da transparência da forma, o sentido de sua relação com o conteúdo também se clarifica. Precisamente, a emergência do conceito exprime, sob um viés, que o imediato (a respeito do qual se pressupõe a alteridade e, por isso, um conteúdo) é, na verdade, um *mediato*, uma objetividade que após lançada e desdobrada pelo pensamento se mostra como sua própria atividade; e exprime, sob outro, que o imediato é *mediação* porque ele impele o devir do próprio pensamento, a saída deste de sua imediatidade e, conseqüentemente, o reconhecimento de sua operação. Por consequência, os conteúdos visados das categorias sempre revelam a determinidade da própria reflexão, os sentidos que são conquistados para ela durante o andamento lógico. O nascimento do conceito ou a explicitação de sua forma possibilitam, portanto, a compreensão de que ele cria a partir de si seus conteúdos e os reabsorve em sua atividade e negatividade. O percurso realizado pelas doutrinas do ser e da essência culmina, como dissemos acima, na resolução de todo imediato como singular, isto é, como a forma que determinou a si mesma. Para Hegel, a compreensão do conceito equivale à compreensão do sentido e da tarefa da *Ciência da lógica*:

[...] a própria lógica é, certamente, a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta*, que é no interior de si totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade*. Esta 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 diferentes; o conteúdo é, sobretudo, nada mais do que tais determinações da forma absoluta, – o conteúdo posto por ela mesma é, portanto, também adequado a ela. (CdL III, p. 17)

Há, ademais, uma segunda implicação relativa à emergência do conceito. Na verdade, nela consiste o nosso acréscimo interpretativo. A explicitação de toda alteridade como mediação da própria forma e, à vista disso, do preenchimento, pelo pensamento, de todos espaços lógicos ou momentos do conceito, permite àquele ver a si mesmo realizando a circularidade da forma. Ao termo desse processo, observação e observado se diluem em uma identidade. Desse modo, é para nós fundamental reconhecer a indissociabilidade da emergência do conceito do nascimento de uma *autoconsciência ou apercepção lógica*. É sobretudo através desta que se pode compreender o conceito como

subjetividade e liberdade. Embora evite fazer uso do termo para caracterizá-lo, Hegel não se furta a afirmar o conceito como a expressão lógica das configurações do espírito, todas condicionadas, evidentemente, à autoconsciência.

Na medida em que vida, eu, espírito finito são também certamente conceitos determinados, sua dissolução absoluta é naquele universal, que tem de ser apreendido enquanto conceito verdadeiramente absoluto, enquanto ideia do espírito infinito, cujo *ser-posto* é a realidade transparente, infinita, de onde ele assiste à sua *criação* e nela observa a si próprio. (CdL III, p. 28)

A partir da elucidação do conceito subjetivo, podemos ampliar nossa compreensão de seu desenvolvimento como conceito objetivo, ou seja, como as elaborações da forma nos juízos (e, posteriormente, silogismos). Se, como mencionamos anteriormente, o seu primeiro redobro põe a alteridade como momento e, por conseguinte, suscita o nascimento da forma para si mesma, o segundo redobro proporciona ao conceito que ele refaça o percurso anterior à sua emergência, de modo que seja visível para ele a sua operacionalidade no desdobramento dialético das categorias. Isso implica afirmar que o ápice da *Ciência*, o descobrimento do fundamento lógico, não pode consistir apenas na dissolução das categorias em uma apercepção pura da forma (a qual operava, às cegas, no interior delas), mas no reconhecimento de si mesma em todos os seus produtos. Por certo, a subjetividade é a transparência do conceito para si mesmo, a “relação imediata consigo” (ECF I, § 51) da forma, mas tem de ser igualmente a reprodução de si “a partir de e dentro de seu ser-outro” (CdL III, p. 121), concretizando-se como objetividade. É importante notar como esta determinação do conceito – seu momento aperceptivo e seu momento produtivo da realidade são interdependentes – coincide plenamente com a definição de autoconsciência oferecida por Hegel na *Fenomenologia do espírito*:

A consciência-de-si encontrou a coisa como a si, e a si como coisa, quer dizer: *é para ela* que essa consciência *é em si* efetividade objetiva. Não é mais a certeza *imediata* de ser toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela toda a realidade; mas é uma certeza tal, que o imediato tem para ela a forma de um supracumido, de modo que a sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si*. (FdE, § 347)

À vista disso, a pergunta pela maneira com que o nascimento da autoconsciência na *Ciência da lógica* tem de ser compreendido se impõe sobremaneira. Como investigaremos adiante – e assim retornamos ao nosso problema central –, a emergência do conceito exige que seu momento aperceptivo recaia no leitor da Lógica. Ali também retrabalharemos a relação de nossa interpretação do estatuto do leitor-sujeito da *Ciência*

com a crítica de Hegel a Kant, sobre a qual nos debruçamos no momento. No entanto, por ora temos de extrair os resultados desta nossa exposição para a explicitação do sentido da radicalização da filosofia kantiana por Hegel.

A dedução das categorias expõe o prejuízo de assumi-las como dadas a uma subjetividade também pressuposta. Concisamente, ao observarmos o sujeito transcendental sob a chave lógica do conceito, percebemos que os seus termos constituintes, que deveriam ser concebidos como momentos fluídos de uma totalidade, incidem um fora da outro. Disso segue que as categorias, os dados ou diversos da intuição e a unidade aperceptiva que sintetiza os segundos e os subsume às primeiras, resguardam cada um sua circunscrição, sua finitude, da qual decorre, necessariamente, o problema formulado por Hegel. Dito de outro modo, a distância entre o que o sujeito kantiano pode e o que ele almeja, seu acesso a apenas uma objetividade volátil, fenomênica, face ao imperativo de adequação da coisa à sua elaboração formal, resulta precisamente do ponto de partida imponderado que toma por justapostos termos derivados imanentemente. Decerto, como discurremos acima, a descrição das categorias mostra que a imediatidade é apenas a pressuposição de um sentido dado, incorporado ao seu movimento de concretização. Também incorporada a esse processo é a reflexão exterior, isto é, a relação que une os pares categoriais e que distende o seu sentido. A esta altura, não se pode falar nem de um sujeito que opera essa relação, tampouco de uma estrutura sua que contenha (como dadas) as determinações de pensamento e as formas dos juízos. Correspondentemente, não se pode assumir um mundo ou objetividade prontos, dos quais o sujeito tem de extrair o sentido ou reproduzi-lo (ou ainda, em termos kantianos, *antecipá-lo*); não há coisa (em si) que tenha de ser adequada à sua formulação subjetiva. Com efeito, a coisa, nesse ponto do desenvolvimento, é a unidade ainda não inteiramente explicitada da relação (refletida exteriormente) com seus termos (o objeto cindido em sua imediatidade e determinidade). Por consequência, a alteridade recai em seus três momentos e ela tem de ser compreendida por aquilo que ela é, a saber, apenas uma negação simples, um sentido pressuposto, não acessado pela própria coisa e que resiste à sua reunificação. Nessa alteridade não está implicada nenhum aquém (um sujeito), nem um além (um mundo). Mas na medida em que os lados da objetividade e da reflexividade da coisa têm a sua dupla negatividade desdobrada, e sua atividade imanente, até então subjacente à coisa, vem a ser para esta, a alteridade é devidamente concebida como tendo sido lançada e reincorporada por ela, de modo que a forma ou o conceito só encontram a

si mesmos em sua relação com seu outro. A subjetividade, que emerge apenas nesse ponto, é a totalidade da coisa; é simultaneamente liberdade porque o momento de sua negação simples, como seu conteúdo, é uma alteridade momentânea. Nesse sentido, nada se contrapõe ao sujeito ou ao conceito. Disso segue que:

[a forma] já é *para si própria a verdade* na medida em que este conteúdo é adequado à sua forma ou esta realidade a seu conceito, e é a *verdade pura* porque as determinações do conceito ainda não têm a forma de um ser-outro absoluto ou da imediatidade absoluta. (CdL III, p. 17)

Resta ao conceito puro rememorar o seu percurso, e no recuo que novamente é capaz de operar sobre si mesmo, observar como ele sucessivamente se configura em sua alteridade. Essas suas configurações se exprimirão, como mencionado anteriormente, como juízos e silogismos. Assim, se o primeiro redobro do conceito (em que consiste o seu nascimento) dissolve a configuração de sua imediatidade para deixar vir à superfície a sua forma, o segundo exprime a observação, por essa autoconsciência lógica, da produção de sua realidade. Assim, a pureza ou formalidade da verdade faz sua passagem para a objetividade:

O pensar não tem, por conseguinte, desse ponto de vista, nenhum outro conteúdo que a si mesmo, que suas próprias determinações, que constituem o conteúdo imanente da forma; ele procura e encontra, no objeto, só a si mesmo. O objeto, portanto, aqui só é diferente do pensar porque tem a forma do *ser*, do *subsistir-para-si-mesmo*. Assim, o pensar está aqui em uma relação perfeitamente livre para com o objeto. (ECF III, § 467)

A solução do que Hegel compreende como o problema da filosofia crítica de Kant exige a dedução das categorias (nelas e por elas mesmas), a manifestação da forma e o seu desenvolvimento como juízo e silogismo, porque estes dois movimentos mostram que aquilo que é assumido a respeito do sujeito transcendental e por ele como contíguo pertence, na realidade, a níveis lógicos distintos. O sujeito é *posterior* às categorias. Primeiramente, a sua determinidade como apercepção não se restringe, em termos kantianos, ao *eu* que acompanha as sínteses dos conceitos empíricos e as suas subsunções às categorias ou conceitos puros. À apercepção é imanente a sua determinidade negativa, isto é, o sujeito é também autoconsciência e, por isso, é reconhecimento de si na sua alteridade. Isso significa dizer que aquilo que se apresenta para ele como seus objetos tem, nesse nível lógico, já a forma redobrada, que é, de partida, a totalidade do conceito na forma da alteridade. Assim, tomar como justapostas a um sujeito (ou a um núcleo aperceptivo pressuposto e, portanto, abstrato) categorias que ainda não tiveram seu

sentido distendido, resulta sempre em sínteses ou reflexões exteriores, que impõem, por sua vez, a segunda pressuposição (também equivocada) de uma objetividade dada. Mas justamente essas duas pressuposições, a de um sujeito que as contém em sua estrutura e a de uma objetividade da qual as categorias não deixam de ser dependentes, impedem que o desenvolvimento imanente destas se realize. Como exposto, a subjetividade e a objetividade concretas emergem da dedução das categorias, que soluciona, por si mesma, a dupla exterioridade do conceito que ainda não nasceu para si mesmo. Em vista deste desdobramento lógico, o projeto epistemológico kantiano, os seus limites e o seu impasse perdem o sentido. Consequentemente, a postulação da verdade como adequação, ainda operante na filosofia crítica, tem de ser compreendida como a expressão mais fundamental do posicionamento precipitado assumido por Kant. Lebrun traduz este equívoco para os termos de uma linguagem representativa. Como veremos, a investigação do sentido representativo do conceito será realizado, a seguir, a partir de sua formulação como estatuto da linguagem. Atentemos para a maneira com que o comentador efetua este deslizamento:

Na realidade, se a adequação é inadmissível, não é porque seja uma solução defeituosa: é por ser a solução de um falso problema; não é que pretenda transpor indevidamente uma distância: é que supõe que haja uma. Enquanto se admitir tal fissura representativa, a relação entre o pensamento, a linguagem e a coisa aparecerá infalivelmente como uma relação de completude - como se fosse possível isolar o pensamento antes de ter sido enunciado, de maneira que lhe falta algo, isolar a enunciação antes que tenha sido “preenchida” pela intuição da coisa. Os falsos problemas nascem dessas carências artificiais. A possibilidade de que a representação se conforme ao objeto com o qual ela se relaciona só aparece como um enigma porque [não] se deixou explodir a unidade efetiva na qual convergem a expressão (tornada determinação subjetiva), o sentido (tornado universal separado) e a coisa (tornada conteúdo pré-dado). (*A paciência*, p. 379)

Resta-nos ainda retomar, com os ganhos da exposição precedente, o tratamento do leitor da *Ciência* como o reflexo da razão crítica kantiana, com vistas a explicitar os prejuízos presentes implicitamente nas duas primeiras partes da obra e que são superados precisamente pela descoberta de nossa participação no lógico. Ademais, retomaremos a última referência apresentada na *Consideração preliminar* para extrairmos, como a última passagem de Lebrun assinala, o sentido mais próximo de representação para o conceito.

3.2 A representação da representação

Como referido anteriormente, o sentido da última representação do conceito, figurado na *Consideração preliminar à Lógica subjetiva*, é extraído da sobreposição do tema do pecado original e do episódio da queda de Saulo de Tarso descrito em Atos IX. Se a partir do primeiro, como se viu, derivaram-se a limitação do projeto crítico kantiano e a compreensão de sua radicalização por Hegel, pelo segundo se depreenderá o resultado do programa lógico. De modo mais preciso, naquele nível de nossa investigação a representação do conceito significou, por um lado, o recuo da filosofia do âmbito em que ela pretendia operar em unidade com o ser⁶⁶, uma denegação necessária à constituição da subjetividade, e por outro lado expressiu a impossibilidade do sujeito em alçar-se à universalidade perdida, sendo este retorno um imperativo inscrito nele mesmo. Por sua vez, dado que a *Ciência* realiza, pelo percurso exposto acima, esse retorno, trata-se agora de incorporar este resultado à determinação do leitor da Lógica, o qual julgamos se desvelar como momento imanente dessa resolução. O processo de conversão do apóstolo, tal como referenciado por Hegel, assemelha-se à experiência do leitor no acompanhamento do desenvolvimento lógico, ou seja, no percurso que culmina na descoberta de si próprio como participante desse movimento. Sob esta perspectiva, a última representação do conceito ilustra também a sua própria dissolução, isto é, a sua superação no conceito enquanto tal, tendo em vista que este último está condicionado à emergência do leitor como um de seus termos. Junto a esta exposição explicitaremos, no restante deste capítulo, as implicações de nossa interpretação na reconstrução do sentido *especulativo* do conceito. Por ora, cabe retornarmos à passagem para iniciarmos, em seguida, nosso exame. Afirma Hegel que

[...] a filosofia precisa, seguramente, esperar que também não se ache mais tão notório, se ela, que se encontrava imediatamente em seu campo imediato, novamente faz valer o seu objetivo verdadeiro e, *após ter caído da verdade*, isto é, na maneira e na frugalidade de outras ciências, *luta para se levantar novamente* e retornar a ele. (CdL III, p. 2)⁶⁷

Como se observa, Hegel correlaciona a reconquista da filosofia de sua objetividade e universalidade com as passagens mais emblemáticas da narrativa do episódio da queda de Saulo: a caminho de Damasco e em perseguição aos cristãos, o

⁶⁶ Importante reafirmar que o ser tem de ser compreendido aqui idealmente, ou seja, como a essência objetiva exterior ao pensamento e, não obstante, acessível a este.

⁶⁷ Os itálicos são nossos.

personagem é atingido por uma luz que o derruba e o cega. Após concluir, sem visão, a sua viagem, Saulo chega a Damasco e, ao ser convertido, volta a enxergar.⁶⁸ A apropriação dessa imagem para a caracterização da última representação do conceito será melhor apreendida se tomarmos a referência a Saulo como o ápice do desenvolvimento da própria representação. A concretização progressiva do conceito no interior da forma todavia a ele inadequada, a qual o faz apresentar-se como cindido em si mesmo, é reconhecível uma vez que se atente para a transformação dos termos e da relação entre eles nas duas representações anteriores. A partir dessa observação, a composição dos elementos do último quadro bíblico apropriado por Hegel oferecerá uma figuração do limiar da representação e de sua dissolução, pela qual se tornará visível a modificação do estatuto do leitor quando do desabamento da armação lógica em seu fundamento.

Na primeira das representações, os três termos do conceito, ou seja, o singular ou o ser, o universal ou a essência e o particular que os relaciona incidem um fora do outro porque preservam o pressuposto de possuírem qualidades distintas. De fato, na representação do conceito extraída da referência a Ezequiel, a idealidade do universal e a densidade do singular os fazem tão absolutamente específicos que a unidade em que eles são integrados permanece ela mesma exterior às determinidades do ser e da essência. Por certo, a peculiaridade do espírito (que ainda não se figurou como encarnado) não é reconhecível na ossatura em que o ser se resume. Inversamente, na densidade inerte deste último nem se pressente a pura vivacidade do espírito. Disso segue que a ordem à revitalização do ser ditada a Ezequiel contém uma necessidade apenas *visada*, não determinável pelos termos relacionados. Por consequência, o próprio particular se apresenta como circunscrito a si mesmo e, assim, exterior ao universal e ao singular unificados por ele. Com efeito, a exterioridade do meio-termo se apresenta duplamente: a relação estabelecida por ele se mostra tanto como produto da unificação quanto como o ato de relacionar, simultaneamente exterior ao seu produto. Ezequiel é *expressão* da vivificação do ser; o profeta contudo não se reconhece naquele que foi retrazido à vida.

⁶⁸ Apresentamos a seguir os versículos de Atos IX que narram o acontecimento que culmina na conversão do futuro apóstolo. (Vers. 3-6) “E quando ele estava a caminho e se aproximava de Damasco, uma luz do céu o envolveu subitamente; e ele caiu em terra e ouviu uma voz, que lhe falou: Saulo, Saulo, por que me persegues?” (Vers. 8) “E Saulo se levantou da terra e ao abrir os olhos, ele não via. Eles o pegaram pela mão e o conduziram a Damasco.” (Vers. 17-19) “E Ananias partiu e entrou na casa e pôs as mãos sobre ele e disse: querido irmão Saulo, o Senhor Jesus, que lhe apareceu no caminho, me enviou; você voltará a ver e ser preenchido com o espírito santo. E tão logo caíram de seus olhos como que escamas e ele voltou a ver e se levantou, foi batizado, alimentou-se e se fortaleceu.”

Esta cisão inscrita na própria cópula instaura a separação entre a *palavra* ou o *signo* e o seu *referente*, ambos em si idênticos e, no entanto, efetivamente distintos. Sob a perspectiva do redobro da partição entre o singular e o universal no próprio particular podemos ler a representação do conceito por outro registro – e com isso nos aproximamos daquele deslizamento realizado por Lebrun, mencionado logo acima.⁶⁹

Do ponto de vista desta nova ótica assinalada, sobre o particular incide a *significação*, que pode ser definida por nós, em um primeiro nível, como o *sentido da unidade* operada entre os *componentes do referente* (ou seja, do universal e do singular compreendidos como os dados indiferentes ao particular) e entre os *termos da expressão* e, em um segundo nível, entre *referente e expressão*. Pelo viés do particular, isto é, pela instância de transitividade que se abriu na cisão entre ser e a essência (ou entre o singular e o universal), cisão que se reproduziu também no interior desta instância, poderemos contemplar as prefigurações do conceito como o desenvolvimento do sentido representativo da própria linguagem. Mais precisamente, na medida em que o particular se apresenta como separado da coisa com a qual ele, como expressão, tem de se conformar, para a linguagem ainda se reivindica o estatuto de *discurso sobre* o lógico. Sob esta perspectiva, a linguagem se restringe a *representificar* o dado. Por outro lado,

⁶⁹ É importante justificarmos a sobreposição assumida por nós dos momentos do conceito como *universal* e *singular* às determinações da *essência* e do *ser*. Essa aproximação, realizada deste o início do capítulo, entre termos distantes (embora relativos) no desenvolvimento lógico encontra aqui a melhor ocasião para a sua elucidação. Com efeito, os momentos do conceito (aos quais se acrescenta o *particular*, que será contemplado adiante) podem ser propriamente referidos apenas como desenvolvimentos subsequentes à emergência do conceito enquanto tal, de modo que a explicitação de seu sentido só tem ocasião após a superação do modo representativo do conceito. As determinações do ser e da essência, por sua vez, são as formulações mais abstratas do singular e do universal, quer dizer, as unilateralidades nas quais a totalidade do conceito – a unidade e a não unidade da identidade e da diferença – ainda não se faz presente. Ora, na medida em que assumimos a perspectiva de que os movimentos anteriores à emergência do conceito (os desenvolvimentos do ser e da essência) são, não obstante, *representativos* dele, optamos por identificar, desde o início, os momentos do conceito prefigurados nas determinações ou termos das representações. Ademais, tendo em vista que defendemos a leitura de que o leitor da *Ciência* é um dos momentos do conceito, posto propriamente como o *particular*, isto é, como a mediação do universal e do singular, e que identificamos, desde o início de nossa exposição, o lugar assinalado ao leitor em cada representação do conceito, fez-se necessário expormos a relação do leitor com o lógico como uma relação entre particular, singular e universal. Uma vez que no restante deste capítulo colocaremos em perspectiva as três representações, com vistas a lançar luz sobre o processo de concretização do conceito no interior de suas prefigurações, será possível apreender a explicitação do sentido do particular, singular e universal, até que estes, na dissolução da representação, sejam *postos* como os momentos do fundamento ou do conceito. Concomitante a esta explicitação será a da relação dos momentos do conceito, compreendidos ainda enquanto termos da representação, como uma relação *prejudicativa*. Esta relação também foi anteriormente assumida na medida em que tratamos o particular recorrentemente como *meio-termo* ou *cópula* da relação entre universal ou singular (ou entre as determinações mais abstratas da essência e ser). O desenvolvimento da relação dos termos na representação também culminará na superação da relação prejudicativa no *juízo* ou na *relação conceitual* propriamente dita. Assim como na Lógica, os determinantes que operavam como pressupostos em nossa exposição têm o seu nexos elucidado à medida em que nos aproximamos do fundamento.

tendo em vista que o exame da progressão das representações do conceito implica o reconhecimento do movimento de convergência, em uma unidade especulativa, do particular, universal e singular, a linguagem tem, por sua vez, superada a sua unilateralidade, e no desvelamento de sua própria logicidade, concomitante àquele movimento de convergência, desvela-se, simultaneamente, a totalidade do conceito. Nesse sentido, o enfoque que por ora daremos ao estudo da significação, isto é, da unidade operada pelo particular no contexto ainda representativo, tem por objetivo traduzir as pré-formulações do conceito como elaborações de uma linguagem que ainda não teve a sua própria significação explicitada. A despeito, entretanto, de seu comportamento ainda abstrato, já nessas suas elaborações é possível reconhecer o ultrapassamento do limite que a linguagem, tomada em sua unilateralidade, ou seja, como mera expressão, impôs a si mesma. Isso significa dizer que a unidade do conceito, ou seja, a explicitação da relação imanente de seus termos, apresenta-se na forma da cisão, da não-imanência. Conclui-se, por conseguinte, que nas elaborações da linguagem abstrata ou referencial, nas quais o especulativo se apresenta na forma mesma da representação, é reconhecida a determinação das próprias categorias de *limite* e *barreira*. Na *Doutrina do ser*, diz Hegel que:

[...] pelo próprio fato de algo estar determinado como barreira, já se foi além desse algo. Pois uma determinidade, um limite está apenas determinado como barreira na oposição a seu outro em geral, como a seu *ilimitado*; o outro de uma barreira é precisamente o *além* da mesma. [...] Mas a barreira aponta além de si mesma imediatamente para o seu outro que é o dever-ser; este, contudo, é a mesma cisão do ser em si [ou da expressão] e do ser-aí [ou do referente] como a barreira, é o mesmo; além de si, ela se junta, portanto, igualmente apenas consigo. (CdL I, pp. 139, 141 e 142)

Por conseguinte, a totalidade que a linguagem inadvertidamente traz consigo, sem que aquela, todavia, seja efetivamente *posta*, implica a compreensão de que a significação ou o conceito nunca estiveram fora da linguagem, mas sempre exauridos na letra. Assim, no restante do capítulo examinaremos de que maneira na representação, traduzida agora como linguagem, o conceito se fez imediatamente presente. Recordando-nos, ademais, de nosso objeto de maior interesse, posto termos identificado o leitor da *Ciência*, como mostramos na exposição anterior, com o próprio particular, cabe atentarmos para a maneira com que o nosso olhar está desde o início inscrito na palavra da Lógica. Dessa maneira, se a emergência do conceito é concomitante à descoberta do estatuto especulativo da linguagem, desvelamento que consiste na observação do movimento de referência da linguagem tão somente a si mesma, o seu limite representativo é

efetivamente superado não apenas quando dissolvido o pressuposto do imediato com o qual ela teria de se conformar, mas simultaneamente quando desfeita a sua separação da própria subjetividade que a manipularia e instrumentalizaria. Tomamos literalmente as palavras de Lebrun quando o autor nos indica a via para a compreensão da peculiaridade da linguagem na *Ciência da lógica*:

Mas então não se trata mais de nos convidar a renunciar às simples palavras, para que nos voltemos na direção de uma operação mais vantajosa; trata-se, ao contrário, de não mais achar normal que a linguagem tenha sua verdade fora dela. *Se as palavras são vazias, é que ainda não sabemos pensar dentro delas.*⁷⁰ (*A paciência*, p. 214)

Para o comentador, a novidade do projeto lógico de Hegel se resume à demonstração da autorreferencialidade da linguagem. Este propósito é realizado na medida em que o desenvolvimento da *Ciência* é o desvencilhamento da palavra de toda alusão ao imediato, concretizável justamente porque a dialética é o processo de absorção de todo pressuposto (leia-se, referente) ao movimento de distensão da própria linguagem. Para o Hegel da *Lógica*,

a linguagem é o elemento que não figura (e sobretudo não o instrumento, mesmo perfeitamente ajustado, do pensamento), um invólucro tão transparente que deixa de ser tal. Não há, para Hegel, ser da linguagem: há um conteúdo integral e incessantemente suprimido; ele reflete a operação de supressão-do-conteúdo que é o “pensamento”. (*A paciência*, p. 65)

De nossa parte acrescentamos – e talvez por isso as palavras de Lebrun tenham, na primeira das duas últimas passagens referenciadas, dito mais do que propriamente a sua intenção – que a compreensão do estatuto especulativo da linguagem depende igualmente da investigação de um determinante não presumido pelo comentador, que se cristaliza como o último pressuposto ou referente e que delimita, na *Lógica*, a linguagem à função representativa. O leitor é este derradeiro imediato, o qual já tem denunciada, nas próprias formulações abstratas da linguagem, a sua relação imanente com ela.

3.2 O desenvolvimento de Saulo

A terceira representação contém e corrige as anteriores porque as coloca como momento de seu próprio desenvolvimento. Primeiramente, sob a perspectiva da *correção*,

⁷⁰ Os itálicos são nossos.

o personagem da representação põe a si mesmo como seu próprio objeto: aquele que Saulo persegue é o mesmo em que ele se converte. Esta posição implica simultaneamente na incorporação, pelo personagem, de um termo de mediação que de início lhe parecia exterior e que ao fim de seu desenvolvimento se explicita como sua própria atividade. Ao fim da narrativa da representação, Saulo reconhece a si mesmo como um singular sobre o qual incide a universalidade e a particularidade. Com efeito, é a convergência dos três termos que possibilita esse reconhecimento. Atentemos para o que a imagem nos comunica.

Os três termos da ilustração, pelos quais podemos sobrepor as representações anteriores, podem ser identificados como, além de Saulo, a luz (reapropriação do espírito e da verdade, presentes na primeira e segunda figura do conceito) e o objeto de perseguição do primeiro, o cristão (reapropriação do esqueleto ou do ser inerte e a subjetividade cindida de Pilatos e de Kant). Dado que a significação fundamental da imagem é a conversão, sabemos que os três termos se reúnem em uma unidade originária. Disso segue a primeira retificação, direcionada primordialmente à representação de Ezequiel: *o que não põe a si próprio não pode ser reunido exteriormente*. Como vimos no exame daquela representação, o movimento de unificação do singular e do universal, operado pelo particular não se realiza. Por consequência, a significação da representação, com a qual identificamos a forma da mediação realizada ali pelo particular, é um *salto*⁷¹. Com efeito, a mediação incide apenas sobre Ezequiel: o ser e o espírito resguardam, como examinamos, determinidades próprias, um conteúdo pressupostamente distinto da mediação afirmada por aquele. Entre os três termos dessa relação, que pelo motivo assinalado, podemos designar *juízo abstrato* (CdL III, p. 53), há apenas um saltar de um para o outro: pela expressão da mediação, o espírito salta para o ser (o universal para o singular); o que resulta desse movimento é uma significação não reconhecida nos termos e que, portanto, recai no meio-termo; o particular (o “é” do juízo “o universal é singular”), porque também é exterior ao termos que unifica, relança a significação para os termos.

⁷¹ Esse termo traduz *Übergehen*, comumente vertido por “passagem” e seus termos correlativos. Consideramos que “salto” caracteriza melhor a mediação primordial da *Doutrina do ser*, para a qual deslocamos a primeira representação do conceito. Decerto, “passagem” implica justamente o cumprimento de um percurso que pensamos estar ausente do campo de sentido da mediação. O objetivo do exame do termo é ligar a sua significação ao nosso argumento, ou seja, ao posicionamento do leitor no interior do nexos lógico. A seguir trataremos a significação da segunda representação sob o viés da mediação primordial da *Doutrina da essência*, isto é, da reflexão.

Do ponto de vista do leitor da *Ciência*, que se comporta inicialmente, diante da obra, como o particular da primeira representação, sua atividade é a de uma mediação exterior entre as categorias. O olhar do leitor salta de uma para outra e o que ele apreende dessa atividade, que atribui à própria coisa, é o próprio *saltar* (entre o ser e o nada, o salto é o devir). Mas o sentido da mediação, mais precisamente, do *salto*, já guarda, como sugerimos na seção anterior, a totalidade da relação ou do conceito. Decerto, a palavra implica *deslocamento de um termo para o outro, sem a elucidação, a ser oferecida pela própria determinação dos termos, de sua transição*. Por conseguinte, essa própria mediação é exterior. Os três termos, portanto, (leitor, a categoria positiva e a negativa) já estão reunidos pela mediação ainda que esta seja expressão da simples exterioridade. Por seu turno a representação de Saulo não contém apenas o sentido de uma correção da primeira representação, mas também de sua manutenção em seu quadro. Com efeito, ainda que a conversão implique o sentido da vivificação do espírito como uma autoapresentação, ela também significa um retorno para si mesma, que está condicionado a uma exterioridade inicial.

A segunda representação também é corrigida pela primeira, como mostraremos a seguir. A significação daquela, isto é, o sentido de sua mediação, é quase a de uma autoposição. Se tomarmos aquela ilustração sob o ponto de vista de sua aplicação à filosofia de Kant, temos uma razão mediadora de si mesma: como sujeito transcendental, ela determina a si própria e o seu conhecimento; como razão crítica, ela concebe o que está além de seu limite e o reconhece como regulador de si própria. Como vimos, a razão kantiana não consegue perfazer o arco da mediação porque a admissão de um sujeito originário, circunscrito a si mesmo, estabelece, como sua contrapartida, uma alteridade com a qual aquele se relaciona sempre apenas negativamente. O limite de sua operação é uma *reflexão* ou espelhamento: a razão concebe a unidade interior do que ela efetivamente reconhece como disperso, mas ela não é apta a operar a transição de um termo a outro.

Na terceira representação, em contrapartida, o ponto de partida não é um imediato para si mesmo: a conversão é o autodesenvolvimento do personagem central, que implica a absorção de uma alteridade presente em si desde o início. Por conseguinte, a correção da ilustração de Saulo é a compreensão de que *a autoposição não é possível se ela tiver como ponto de partida a pressuposição de uma imediatidade*. O limite do pensamento é o daquele espelhamento. Do ponto de vista do conceito, já presente na representação de Saulo, enquanto a reflexão do leitor se comporta com o lógico como com aquilo que ele

determina apenas parcialmente, ou seja, como aquilo cujo movimento ele reconhece depender de sua atividade, mas que, não obstante, mantém-se simultaneamente autônomo, não será possível conceber a forma subjacente ao nexu lógico. Esta implica uma unificação dos termos daquele reflexo em que está contido um movimento de *imersão e de recuo* do próprio pensamento em relação a si. Esse movimento só é operável pela própria reflexão do leitor. Mas assim como o *salto*, o *reflexo* também já estabelece a integralidade do conceito. Por certo, a palavra significa a determinidade de uma categoria na outra, mas na mesma medida em que esta relação é estimulada pela emissão de uma luminosidade exterior. Encontram-se unidos, em uma relação necessária, mas não resolvida, o leitor e o lógico.

A significação da terceira representação é, de fato, a conversão, entretanto, em linguagem lógica, essa mediação é *desenvolvimento*⁷². Saulo parte de uma relação exterior com seu objeto de perseguição e, ao fim, de seu trajeto, torna-se aquele. O sentido do desenvolvimento é, portanto, como já referido, o de um retorno a si a partir de si mesmo. Do ponto de vista do desenvolvimento lógico isso implica a possibilidade da reconstrução de um percurso do pensamento, pela qual este observa sua própria operação. A recuperação da visão por Saulo significa justamente essa resolução. O leitor da *Ciência*, mediador do lógico na mesma medida em que é mediador de si mesmo, é este particular que põe a si próprio como a coisa que perseguia. Durante o percurso, o leitor, como o personagem da última representação, é oprimido (e guiado) por um negativo, por um nexu que o envolve e que não se deixa acessar. Ao fim do movimento, o leitor descobre inscrita em si mesma essa negatividade.

*Pensar no interior das palavras*⁷³ significa, portanto, depreender a relação dos termos (expressões das categorias) com a própria reflexão que os pensa. Enquanto o lógico for tomado como um objeto que se desvela autonomamente para o leitor, a letra da *Ciência* será o *instrumento* pelo qual buscamos acessar a coisa; esta, por sua vez, sempre escapará ao discurso. Em síntese, toda tentativa de compreensão da obra em que não esteja inclusa a meditação sobre a própria reflexão (o particular das três representações é o leitor) que pensa os termos, as proposições e as sentenças, será a reiteração do fracasso.

⁷² *Entwicklung* é a mediação do conceito consigo mesmo.

⁷³ O tratamento da relação do leitor com a letra da *Ciência* e, mais precisamente, essa evolução delineada, será melhor desenvolvido do capítulo seguinte. Por outro viés, ele também será retomado na conclusão. Essa seção tem por objetivo apenas concluir a argumentação da exposição anterior.

É precisamente este o prejuízo herdado da filosofia kantiana: não podemos assumir nem em nós, leitores da *Ciência*, a imediatidade, a circunscrição de nosso espaço simples. Assumindo-a em nós, a assumimos no lógico, assumindo-a no lógico, a assumimos em sua expressão como letra. Ademais, a representação de Saulo pode ser compreendida como a passagem da essência ao conceito: a autoposição do pensamento significa o reconhecimento de si no objeto pensado, isto é, naquilo que inicialmente se apresentou como alteridade. Esse movimento é nada mais do que a dissolução da relação substancial.

4. A emergência do conceito

O capítulo será encerrado com a entrega daquilo que foi prometido deste o início: a passagem efetiva da substância ao conceito.⁷⁴ Com os ganhos da explicitação da forma (seção 3.1) poderemos reconhecer como o leitor é incorporado àquele movimento de dupla negação. Esperamos que com este recorte possamos justificar a nossa interpretação das representações oferecidas por Hegel e, por consequência, oferecer o arremate para a discussão desenvolvida anteriormente. Tendo em vista o tratamento anterior da forma, a perspectiva da exposição que segue é a de que o leitor em relação à substância é o *pensar em relação ao pensado*.

A essência é o ser que foi para dentro de si⁷⁵. Ela é, por conseguinte, a relação de uma interioridade (isto é, de uma reflexão para dentro) com sua exterioridade (com uma reflexão para fora). Sob esta perspectiva, aquilo que se apresenta diante de nós, leitores, já não é um imediato, mas um tal que pressupomos conter dentro de si o fundamento de sua exteriorização. Nesse sentido, o ponto de contato inicial entre a nossa reflexividade e o que nos está anteposto é o outro dele, não a sua essência, mas a sua *aparência*:

enquanto unidade do ser e da reflexão, a substância é essencialmente o *aparecer* [*Scheinen*] e o ser posto de si. O aparecer é aparecer que *se relaciona consigo*, assim ele *é*; este ser é a substância como tal. Inversamente, este ser é apenas o *ser posto* idêntico consigo, assim ele *é totalidade que aparece*, a *acidentalidade*. (CdL II, p. 222)

O que nos separa é uma pressuposição: se a substância é aquilo que nos aparece, o lado de sua reflexão interior, sua essência, não nos é, de início, acessível. Assim, essa

⁷⁴ Vale lembrar que essa transição será retrabalhada no capítulo seguinte.

⁷⁵ “O ser se revelou nisso, a saber, que através de sua natureza ele recorda de si e [que] através deste ir-para-dentro-de-si ele se torna essência” (CdL II, p. 13).

pressuposição pode ser traduzida no sentido da pergunta pela *causa*, tanto sob a perspectiva do que faz com que a essência da substância se realize em sua exterioridade quanto, por consequência, sob o ponto de vista do que nos causa a sua aparência. Por certo, a pergunta pela essência é a pergunta pela razão¹⁶ do ser, isto é, pela origem do impulso que o realizou na existência. Trata-se, aqui, da *explicitação*, para nós, da *interioridade* do que aparece:

a substância tem *efetividade* somente enquanto causa. Mas esta efetividade, que faz com que seu ser *em si*, sua determinidade na relação de substancialidade, esteja doravante posta *como determinidade*, é o *efeito*; portanto, a substância tem a efetividade que ela tem como causa *somente em seu efeito*. (CdL II, 226)

Mas por outro lado, essa mesma questão é a expressão exata daquela abstração de que a totalidade é refém: mesmo que a substância já seja, de acordo com sua própria definição, relação negativa consigo, uma vez que *nossa reflexividade* se relaciona com ela primeiramente de *maneira imediata*, a substância nos aparece como *originariamente posta*, isto é, como uma identidade já realizada da essência com o seu aparecer. Disso segue que o momento de sua não-identidade, compreendido aqui como forma da causalidade, não é reconhecido por nós na substância originária; sua determinação é, por isso, lançada para fora dela:

Além disso, a substância é *finita*, porque está determinada como imediata *frente à* sua causalidade. Mas ela tem, ao mesmo tempo, causalidade, porque ela, de igual modo, é somente o idêntico como o dessa relação. – Agora, como causa, esse substrato [a substância] é relação negativa a *si*. Mas aquilo mesmo com o que se relaciona é, *primeiramente*, um ser posto, porque está determinado como *imediatamente* efetivo [...] *secundariamente*, a causalidade lhe é externa [...]. (CdL II, p. 231)

Uma vez estabelecidos esses pressupostos, podemos agora observar o movimento final da *Doutrina da essência*, no qual a duplicidade das substâncias se desdobra, em linhas gerais, em efeito recíproco (1), interação (2) e, finalmente, na dissolução da substancialidade (3).

A substância aparece *para nós*, pelo motivo assinalado acima, como *passiva*. Assim, embora saibamos estar contida nela a negatividade própria à sua realização, esta se apresenta como uma potencialidade. Por consequência, deve estar inscrita, em uma outra substância, a negatividade que realiza a primeira.

Agora, essa causa *age*; pois ela é a potência negativa *sobre si mesma*; ao mesmo tempo, ela é seu *pressuposto*; assim, ela age sobre si como sobre um outro, a *substância passiva*. (CdL II, p. 235)

Esta outra, a substância *ativa*, carrega o sentido primordial do para si – o da relação consigo no seu outro –, contudo este sentido tem de ser compreendido sob a chave da causalidade determinada: a substância ativa se exerce sobre a passiva exteriormente, mas esse seu atuar se extingue no seu efeito. Isso significa dizer que não há propriamente um retorno para si no seu outro, mas apenas a recolocação do mesmo atuar: o efeito recebido pela substância passiva torna-a ativa e esta, por consequência, tem de exercer o seu efeito sobre uma outra e, assim, ao infinito (1). Essa reprodução é, todavia, uma carência de nossa reflexão:

a reflexão finita permanece, de um lado, junto a esse imediato, [ela] afasta deste a unidade da forma [isto é, a unidade da causa e do efeito] e, *sob esta perspectiva*, deixa-o ser causa em um *outro* efeito; por outro lado, ela transfere a unidade da forma para o *infinito* e expressa, através deste progredir perene, a sua impotência em atingi-la e retê-la. (CdL II, p. 231)

Mas se observarmos o resultado desse primeiro movimento e o unirmos às considerações anteriores compreenderemos que o atuar da causalidade no efeito, isto é, na substância passiva, já corresponde à manifestação do que esta última guardava como potencialidade. Mais precisamente, ao recebimento do efeito pela substância passiva não corresponde o esgotamento da atividade exterior da substância ativa e a consequente reprodução infinita do movimento, mas, antes, a emergência do *condicionamento* de uma substância a outra. Com efeito, a atuação inicialmente exterior é o devir da atividade a partir da própria interioridade da substância que era inicialmente passiva. Com efeito, “*a causa mostra, então, no atuar, o ser-posto como aquilo que ele é essencialmente*” (CdL III, p 5). E o inverso também é verdadeiro: se o efeito desaparece enquanto efeito na substância passiva no instante em que ela se torna ativa (isto é, causa), ele vem a ser efeito naquela que era inicialmente ativa. Isso significa dizer que a substância imediata, que nos aparecia inicialmente como uma identidade circunscrita em si e que, por consequência, tinha de receber exteriormente a sua negatividade, foi superada nesse movimento e se tornou momento de uma totalidade que só se sustenta na interação das duas substâncias. Mais precisamente:

A causalidade é condicionada e condicionante; o *condicionante* é o *passivo*; mas igualmente é *passivo* o *condicionado*. Este condicionar ou a passividade é a *negação* da causa através de si mesma, na medida em que ela se torna

essencialmente o *efeito*, e, precisamente por isso, é causa. Portanto, a interação é somente a própria causalidade; a causa não somente *tem* um efeito, mas, dentro do efeito, ela está em relação consigo mesma *como causa*. (CdL II, p. 239)

A princípio, poder-se-ia pensar que nessa interação a duplicidade das substâncias estivesse mantida. A passagem acima todavia nos indica que a contrapartida da realização de uma na outra é, de fato, a eliminação da pressuposição de sua exterioridade e, conseqüentemente, a perda da substancialidade dos lados mantidos em relação. O que resta, na realidade, é a interação da própria causalidade consigo mesma e, por isso, a transparência (CdL II, p. 240) de cada um de seus momentos diante do outro.

Com efeito, a consumação da substância significa a dissolução de sua imediatidade e esta resolução dá espaço para que a relação negativa consigo, elaborada na causalidade, apareça *para nós*:

esta interação é, com isto, o fenômeno que novamente supera a si mesmo; [é] a manifestação da aparência da causalidade, onde está a causa originária enquanto causa originária, [a manifestação de] *que ela é aparência*. Esta reflexão infinita em si mesma, [de] que o ser-em-e-para-si só é deste modo, [isto é, de] que é o ser-posto, é a *consumação da substância*. (CdL III, p. 5)

O que aparece à nossa frente é, portanto, o conceito puro em sua fluidez: a causa se realiza enquanto causa somente no efeito; este, por seu lado, só tem a sua posição como efeito – ser-posto que já era pressuposto na substância originária – quando vem a ser causa. Esta é a expressão concreta da relação consigo no seu outro, isto é, da *negação da negação*. Resta-nos, no entanto, colocar a questão do estatuto do leitor – de nossa reflexão finita – dentro desse resultado. Com efeito, à primeira vista parece que apenas observamos o conceito se libertar do entrave da imediatidade e se colocar em sua plasticidade⁷⁶, entretanto *não nos escapou* ao acompanhamento lógico a constatação de que no momento em que a substância passiva teve sua essência realizada, isto é, explicitou-se enquanto relação negativa consigo, não apenas o lado de lá da imediatidade (o que se apresenta à nossa frente), mas também nós mesmos fomos *engolidos* pelo conceito.

Esse movimento se torna compreensível se nos permitirmos um *giro de perspectiva*. Justamente porque a imediatidade da substância é sustentada pela nossa reflexão, pela qual, inicialmente, aquela aparece cindida em uma instância passiva e outra

⁷⁶ Este ponto será examinado, por outro viés, no segundo capítulo.

ativa, no instante em que a substância passiva se realiza como substância ativa, nós deixamos a posição de observadores e nos transferimos para o terreno ou o espaço lógico da substância passiva: uma vez que a primeira foi posta como ativa, agora somos *nós* que nos encontramos *justapostos* à substância ativa. Decorre disso a tomada de consciência de duas ocorrências. Por um lado, ao nos reconhecermos como substância passiva, também nos compreendemos como a potencialidade de realização que deve ter sua contrapartida na substância ativa. Por outro lado, porque acompanhamos o movimento anterior do conceito e compreendemos a causalidade enquanto relação negativa consigo, tomamos imediatamente consciência de que nós *já somos* a substância ativa e de que esta, por sua vez, realiza-se na sua outra (aquela que nós fomos há um segundo) sem sair de si. E, por fim, ao olharmos retrospectivamente para esse movimento que acabamos de perfazer, reconhecemos que fomos nós, enquanto *momento* do conceito, que nos lançamos para fora de nós próprios, na forma de um imediato, para reencontrarmo-nos conosco no outro de nós mesmos.

A passagem da relação de substancialidade para o conceito é única precisamente porque permite que a reflexão finita vislumbre a si própria como autoconsciência. É este o sentido de apercepção que buscávamos alcançar desde o início e é com ele que se inaugura o terreno da subjetividade. Compreendemos que este reconhecimento determina a maneira pela qual a *Doutrina do conceito* deve ser lida.

Capítulo II

Da versão ao conceito

É preciso transformar-se conscientemente em sua filosofia, e esta tem de deixar de ser um objeto para tornar-se “nosso instrumento, nossa mão, nosso pé, nosso olho; e, aliás, nem sequer nosso olho, mas apenas a claridade do olho.”

Fichte apud Rubens Torres Filho

A tradução que compõe este estudo é um recorte da *Doutrina do conceito*. Ela cobre os textos de introdução e os três primeiros capítulos da *Lógica subjetiva*. Para este trabalho foi utilizado exclusivamente o texto original de Hegel, publicado pela *Suhrkamp* e pela *Felix Meiner*. Esta tradução foi realizada entre fevereiro de 2017 e julho de 2018, período em que ainda não havia sido lançada a versão para o português da terceira parte da *Ciência da lógica*, publicada apenas ao fim de 2018.⁷⁷ O recorte realizado cobria a proposta inicial do projeto de mestrado, que consistia na investigação das deduções do juízo e do silogismo, expostas por Hegel no segundo e terceiro capítulos. No entanto, a dificuldade de acesso ao conceito restringiu este mestrado apenas ao exame de sua emergência e, por consequência, suprimiu-se a investigação de seus desdobramentos (precisamente como juízo e silogismo). Desse modo, os textos traduzidos contemplados pela dissertação se limitam primordialmente aos de abertura à *Doutrina do conceito* e ao primeiro capítulo do livro.⁷⁸

Este terceiro capítulo é movido pela intenção de expor a maneira com que estiveram interligadas a experiência de tradução e o desenvolvimento da interpretação defendida na dissertação. Concisamente, foi o primeiro estágio da pesquisa, no qual se buscou enfrentar a resistência do texto original e vertê-lo ao português, que ofereceu a resolução para o problema da distância entre o que a *Ciência* anunciava a respeito do conceito e o que a reflexão da leitora efetivamente conseguia depreender da letra de

⁷⁷ As três partes da *Ciência da lógica* foram publicadas pela editora Vozes em 2016 (*Doutrina do ser*), em 2017 (*Doutrina da essência*) e em 2018 (*A doutrina do conceito*). A referência completa da obra está contida na bibliografia.

⁷⁸ A tradução será aproveitada pela pesquisa de doutorado, cuja relação com esta dissertação será contemplada na conclusão.

Hegel. Mais precisamente, uma vez que o processo de tradução chamou a atenção da pesquisadora para o trabalho que o negativo operava sobre ela, impôs-se a necessidade de averiguar o comportamento de sua própria reflexão no acompanhamento do desenvolvimento lógico da *Ciência*, o que a levou a reconhecer a determinação central do leitor para a compreensão do conceito. Isso posto, o capítulo que segue se dedicará menos à explicitação da escolha de termos e de expressões, bem como de soluções para as construções complexas de Hegel, mas majoritariamente à narrativa da experiência de tradução, que como já se mencionou, forneceu à pesquisadora a chave de leitura da *Ciência da lógica*. Espera-se que esta exposição também possa mostrar que a peculiaridade desta obra de Hegel exige um tipo de estudo e abordagem dos quais a tradução, em um sentido que iremos deslindar adiante, é indissociável.

1. Leitura como tradução

Não fazia parte do projeto inicial desta pesquisa a realização da tradução. O mestrado teria consistido, como referido acima, apenas na análise da primeira seção da *Lógica subjetiva*. A versão, todavia, se impôs uma vez que não se conseguia superar a dificuldade de compreensão do texto de Hegel através unicamente de sua leitura. Decerto, a familiarização com o vocabulário e com as estruturas elaboradas por Hegel, embora passo necessário, não foi suficiente para permitir a imersão na obra. Desde o início do estudo, o sentido que se deixava insinuar pelo texto da *Ciência*, para que fosse retido e não se exaurisse no próprio ato de leitura, estimulava a *reprodução*, pela reflexão da leitora, do desdobramento lógico. Não nos referimos aqui à ponderação que o estudo de qualquer texto normalmente suscita, uma atividade subjetiva concomitante ao processo de compreensão. Tampouco aludimos à repetição de um percurso dedutivo, necessária à composição de um sentido que só se perfaz ao fim desse movimento. Embora estes dois modos de operação exterior possam ser considerados vias para uma aproximação da obra, à medida que a reflexão descia ao texto da *Lógica*, ela se percebeu participante de uma significação que só pôde ser concebida *porque* foi por ela reproduzida.

A atividade que buscamos qualificar é de partida estimulada por um pré-entendimento do texto, proveniente da primeira leitura de cada passagem da *Lógica*. Nessa abordagem inicial da *Ciência*, os termos de uma sentença servem como suporte para um sentido que será descoberto ao fim do período. Mais precisamente, porque as palavras são

tomadas, a princípio, em sua acepção imediata, a leitura as percorre irrefletidamente com vistas a uma significação integral da passagem, a qual se espera que também seja doada. A estrutura elementar das orações que compõem o período também ratifica esta conformação: pela predicação do sujeito, apenas ao fim se explicita a integralidade de cada proposição. Nesse nível da leitura ainda não há propriamente reprodução, mas apenas a busca pela apreensão, semelhante à circunscrição de um objeto, de um sentido pressupostamente pronto. Aqui, a atividade reflexiva do leitor tão somente representa o lógico, avaliando concomitantemente este seu produto (a representação) pelo critério da similitude: melhor lê quem se aproxima tanto quanto possível do que o texto exprime. O termo de comparação do produto da reflexão, isto é, o objeto abordado por ela, permanece, no entanto, ele mesmo um visado. Julga-se representá-lo adequadamente porque a reflexão se convence da coerência de sua própria atividade. Trata-se, na realidade, de uma adequação do produto da reflexão apenas consigo mesmo. De uma exposição filosófica que se sustentasse por aquela armação basilar, sem absorvê-la em seu fluxo argumentativo, toda tradução poderia ser considerada uma contingência.⁷⁹ Com efeito, na medida em que a versão é condicionada pelo que a reflexão é apta a representificar, e dado que o modo de apresentação do pensamento ou do lógico o mantém distinto dessa réplica, não há acesso à singularidade do original. Nesse sentido, a tradução é, paradoxalmente, não-tradução.

*Opsitacismo*⁸⁰ pode ser compreendido como uma faceta desse estágio do processo de estudo da *Ciência* e – arriscamos dizer – da filosofia madura de Hegel. É comum

⁷⁹ Não nos referimos ao sentido comum do termo “contingência”, como se defendêssemos o posicionamento de que a tradução de textos filosóficos fosse casual e acessória. Por “contingente” compreendemos estritamente uma relação necessária entre termos (tomados aqui pela *reflexão do leitor* e pelo *objeto lógico* e, por conseguinte, pelo *texto original* e pela *tradução*), a qual permanece, todavia, encoberta, inexplícita. Sob esta perspectiva, a tradução é contingente porque não se mostra momento imanente do pensamento (ou do lógico) que ela apenas *representa*. No adendo ao § 145 da *Enciclopédia*, Hegel determina que o contingente é aquilo que tem a sua razão em um outro. Nesse sentido, se a tradução tem sua sustentação no original, uma vez que ela não reproduz (no sentido que buscamos delinear) a própria logicidade de seu objeto, ela permanece uma leitura apenas possível da *Ciência*. “O contingente, em geral, é algo que não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro. Esta é a figura em que a efetividade se oferece inicialmente à consciência, e que muitas vezes se confunde com a efetividade mesma. Entretanto, o contingente só é o efetivo na forma unilateral da reflexão-sobre-Outro, ou efetivo com a significação de algo simplesmente possível. Por esse motivo, consideramos o contingente como algo que pode ser ou também não ser, que pode ser assim ou de outro modo, e cujo ser ou não-ser, seu ser-assim ou ser-diversamente, não está fundado nele mesmo, mas em Outro.”

⁸⁰ (latim *psittacus*, -i, do grego *psittakós*, -oû, papagaio + -ismo) 1. Discurso que alinhava frases ocas. 2. Estudo em que se aprende de cor. 3. Repetição de palavras de que se desconhece o significado. In *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*, 2008 -2020, <https://dicionariopriberam.org/psitacismo> [consultado em 19-11-2020].

recorrermos à mera movimentação e reorganização do vocabulário hegeliano em nossas formulações com a intenção de traduzirmos ou explicarmos para nós mesmos as formulações originais. Nessa operação, é esperado que a partir do contraste entre a exposição de Hegel e nossas reelaborações de seu texto sejam discernidas as porções de conteúdo que compuseram o sentido do que na primeira leitura foi assimilado em uma unidade imediata e, por isso, indiferenciada. Especificamente, tal tradução subjetiva pretende fazer despontar, pela recombinação dos termos, a significação de cada um desses elementos que constituíram, por exemplo, um período, de modo que o leitor consiga assentar um conteúdo que planava fugidio em seu entendimento. O efeito da reiteração dessa atividade é a falsa impressão de que a exposição de Hegel foi clarificada; na realidade, ali predomina, em detrimento do efetivo concebimento do lógico, a explanação – poderíamos dizer, o autoconvencimento – do que já se supunha sobre ele. Por certo, no saber imediato é também indistinto o sentido que o leitor transfere ao lógico (o que se opina a respeito dele) e o que este verdadeiramente exprime. Desse modo, o recurso à fragmentação e a reorganização das construções intrincadas da Lógica, pelo qual somente o mesmo é refrisado, se à primeira vista parece desencobrir o que a forma da exposição de Hegel ocultou, mostra-se, na realidade, como expediente do próprio psitacismo. Essa repetição sem pensamento da letra (e, particularmente, do jargão hegeliano) é condicionada pelo pressuposto, já assinalado acima, de que a significação do lógico, porque este é tomado como objeto, está dada em sua integralidade no texto e que, portanto, cabe ao leitor apenas rearranjá-lo (é isso o que precisamente significa, nessa aproximação incipiente da Lógica, “refletir”) para extrair seu sentido⁸¹.

Se o psitacismo é de fato expressão de uma atividade reflexiva, que como tal retém e indica as diferentes determinações de uma simplicidade (PFR I, p. 283), isto é, da unidade imediata do sentido apreendido pela primeira leitura da *Ciência* – aquilo que chamamos no início de pré-entendimento –, aquele permanece uma reflexão abstrata

⁸¹ Oposta ao psitacismo, mas condicionada pelo mesmo pressuposto e atinente à primeira abordagem da *Ciência*, é a atividade de *exemplificação* ou a busca pela explicitação do texto de Hegel com outros termos (também uma tradução) e, por isso, com adições impróprias à exposição do lógico. Esse expediente recorrente duplica a dificuldade que de partida se buscava superar. Por certo, se a repetição do texto de Hegel, tal como descrita, é momento da reflexão abstrata, a qual representifica o lógico na mesma medida em que este permanece um visado, a exemplificação aumenta a distância entre a reflexão do leitor e este último. Por esse recurso, a reprodução do desenvolvimento puro, transparente a si mesmo, do lógico, recorre a conteúdos exteriores, mais próximos da sensibilidade, os quais pertencem a um grau ainda mais abstrato da representação. Se à primeira vista a exemplificação é uma forma de tradução cômoda à reflexão, e isso na medida em que esta é mais habituada a operar com a representação sensível, na realidade esta atividade interdita o acesso da reflexão ao lógico.

porque as determinações ou porções de conteúdo circunscritas por ela não têm sua relação imanente evidenciada. Propriamente, a posição da relação interior das determinações do lógico é dependente da explicitação das mediações existentes entre elas. Isso posto, uma vez que a reflexão do leitor se mantém exterior a seu objeto, o limite de sua atividade abstrativa é a finitização e justaposição das determinações do lógico. O produto da leitura – tomado como uma unidade indiferenciada, simples, ou como uma composição abstrata – não ultrapassa o terreno da representação. As seguintes passagens do texto *A relação entre o pensar e a representação*, contido nas *Preleções à filosofia da religião*, aplicam-se à nossa consideração sobre a leitura inicial da *Ciência*:

dissolver o simples da representação significa, inicialmente, apenas reter e indicar *diferentes determinações* dentro deste simples, de modo que ele seja compreendido como um diverso dentro de si. [...] A *imediatidade* é a categoria principal da representação, onde o conteúdo é sabido em sua relação [Beziehung] simples consigo. Para o pensar, só há [um] tal dentro do qual está essencialmente a mediação. [...] A atividade do pensar reflexivo é peculiar na medida em que ele se apresenta como *entendimento abstrato* e se refere à representação, à *maneira* sensível, natural, ou, em geral, *exterior*, com a qual ela designa as determinações e relações [Verhältnisse] internas. (PFR I, p. 283-384)

Mas o andamento da exposição lógica é também a negação da estrutura fundamental do discurso que caracterizamos acima. Por consequência, essa primeira negação modifica a leitura e aprofunda a reflexão sobre a *Ciência*. Se por um lado a passagem que é continuidade lógica da anterior carrega o sentido de um prosseguimento cumulativo ou de um alargamento da caracterização do objeto da obra, por outro lado ela denuncia a falsidade do que foi anunciado anteriormente, recobrindo a primeira passagem com a significação exatamente contrária. Do ponto de vista do processo de leitura, este anúncio faz com que a atenção retorne ao período anterior e o reexamine. Nesse momento, a reflexão deixa de se relacionar com a letra do texto como com uma estrutura discursiva que é suporte de uma significação concedida para analisar as relações proposicionais e seus termos neles mesmos. Transpassa-se o sentido imediato para encontrar na primeira passagem a significação negativa que a passagem posterior exprimiu. Nesse exame, a leitura propriamente reflete, isto é, observa a relação de espelhamento entre os elementos do texto. A determinidade de um termo, seu sentido, é sustentada pela determinidade do termo relativo. Compreende-se, ademais, que cada um é imediatamente a determinidade contraposta. É o olhar do leitor que determina o ponto de partida de sua observação e, assim, designa a determinidade a um termo ou outro. O reflexo é precisamente isso: na superfície de sua delimitação é impressa a contraface do outro. É a reflexão do leitor, por

sua vez, que põe em movimento esse espelhamento. O que resulta desse processo é a quebra da direção da exposição lógica, que aparentemente se estendia ininterruptamente. A reflexão exterior ganha a qualidade de avanço e de retroação sobre a extensão da letra, que desse modo alcança a expressão da *categoria*: cada termo de uma proposição encerra a relação com o todo, isto é, com a mediação ou termo médio, apropriada pela reflexão do leitor, e com o termo contraposto. Ademais, nesta altura do desenvolvimento da leitura, o espelhamento se produz na relação entre proposições ou períodos do texto (não apenas nos termos de uma proposição). Esta *parcial* espiritualização da letra comunica ao leitor tanto o erro de sua intenção inicial como a dependência da exposição da Lógica de sua reflexão.

No que tange ao primeiro ponto, o leitor identifica a transformação de seu objeto. Em contraste com o que se supunha anteriormente, o lógico é móvel e, por consequência, não é sujeito à apreensão do leitor. Assim, se a princípio a atividade de reprodução tinha por objetivo a retenção de um sentido doado pela coisa, o aprofundamento da reflexão exterior no texto, na medida em que revela a contribuição da reflexão exterior à constituição da significação, assinala a impossibilidade de traduzi-la. Por certo – e com isso já entramos no segundo ponto –, a dependência recíproca do leitor e do texto da *Ciência* (ambos fornecem parte da significação do lógico) retém o primeiro em um nexos, cuja integralidade não é compreensível para ele. Mais precisamente, o leitor se reconhece preso ao objeto porque não consegue interioriza-lo por completo e, por conseguinte, concebê-lo. Neste ponto em que leitor e letra mantêm, cada um, sua identidade simples, unindo-se, no entanto, em um terceiro (a significação), ambos estão em *relação essencial*. A síntese desse movimento que descrevemos se aplica às seguintes passagens da *Doutrina da essência*:

a essência [da letra], precisamente na medida em que está determinada como interior, contém o fato de ela ser deficitária e somente como relação com seu outro, o exterior [o leitor]; mas esse, igualmente, não é apenas ser ou também existência, mas como tal que se relaciona com a essência ou o interior. Mas não está presente apenas a relação de ambos um com o outro, mas sim a relação determinada da forma absoluta, de que cada um é imediatamente o seu oposto e a relação comum deles *com seu terceiro* ou, antes, *com sua unidade*. (CdL II, p. 187)

[...]

Mas, primeiramente, esse próprio *conceito* [leia-se, a relação da forma absoluta ou o terceiro] é ainda *imediato*, seus momentos, por conseguinte, são imediatos um frente ao outro, e a unidade é sua relação essencial, que é unidade verídica, correspondente ao conceito, somente na medida em que ela se realizou, a saber, *pôs-se*, através de seu movimento, como aquela unidade. (CdL II, p. 172)

Que a *relação essencial seja apenas o conceito imediato* significa que a sua integralidade não desceu aos seus termos, quer dizer, tanto na letra quanto na reflexão do leitor. Como consequência, para este último, sua contribuição à significação do texto, isto é, à determinidade da letra, ao passo que é imposta pela própria logicidade desta, simultaneamente a contradiz. Assim, do aniquilamento do sentido constituído, o leitor infere a incomensurabilidade do objeto lógico que, novamente, parece firmar-se além da letra.

Enquanto o limiar do *objeto* lógico não for superado, ou melhor, enquanto ele não for propriamente reproduzido reflexivamente, o processo de leitura é uma experiência frustrante e dolorida. O pressuposto de que a coisa é permanentemente uma alteridade para a reflexão do leitor é justamente o que impede seu acesso àquela. Por certo, essa pressuposição implica o entendimento de que o lógico não a condiciona e, à vista disso, o leitor toma a si próprio como ponto fixo de observação do que se desvela para ele autonomamente. Do ponto de vista da razão que se desenvolve e incorpora o leitor (embora este ainda não o saiba) em sua autoapresentação, a dor é efeito de um impulso para suplantá-lo de seu assento e, através de sua mobilização no nexó lógico, torná-lo consciente de sua atuação na coisa e pertencimento a ela. Como já explanado nos capítulos anteriores, esta conquista é necessária à explicitação integral da razão. Entretanto, do ponto de vista do leitor ainda preso à sua abstração do lógico, o negativo é traduzido como a percepção da destruição de toda significação conquistada, resultante, segundo àquele mesmo leitor, de sua incapacidade em compreender seu objeto (este atinge, como vimos, a incomensurabilidade) e, simultaneamente, de uma letra que parece falhar sistematicamente. Mas é justamente este bloqueio ao objeto que impele o leitor da *Ciência* a avançar mais um passo (este, o derradeiro) em seu ajustamento ao lógico: a reflexão, embora consciente de sua contribuição para a espiritualização da letra (no sentido daquela relação essencial), deixa de se dirigir à razão e, por consequência, à sua própria exposição, como a um objeto dado, diante de si. Face à impossibilidade de completar a determinação que a letra exige de si mesma, mas não logra em conquistar (o que, por sua vez, instaura a suposição de uma significação além dela), o leitor se recolhe, absorvendo-a completamente em sua reflexão. Nesse movimento de reclusão, o leitor repensa a letra a partir de sua forma, ou ainda, a partir de uma tessitura fluída que se sobreleva aos termos (as determinidades ou o conteúdo imediato), e descobre, assim, que o que ela comunicou ou significou foi, antes, apenas as suas múltiplas relações *com ele*

mesmo. Neste último passo, a releitura é negação da negação, pela qual a absolutidade da razão é construída na subjetividade do leitor.

Na próxima seção daremos continuidade ao tratamento da relação entre a tradução e a leitura da *Ciência da lógica*, bem como à determinação da reflexão exterior nas duas atividades. Com vistas a ampliarmos nossa perspectiva e termos mais instrumentos para o aprofundamento da questão, recorreremos à filosofia de Fichte e a inseriremos em um diálogo entre a nossa interpretação do conceito e uma compreensão da economia lógica da qual não seria integrante o leitor da *Ciência*. Por ora, é necessário acrescentarmos os ganhos da *Doutrina da ciência* à discussão, que contemplada pelo viés restrito de nossa experiência particular do estudo da Lógica, já está esgotada.

2. O leitor fichteano e o leitor hegeliano

A descoberta da participação do leitor na determinação e emergência do conceito, instigada pela leitura e tradução da terceira parte da *Ciência*, impõe a consideração, ainda que abreviada, da influência da filosofia de Fichte sobre a Lógica de Hegel. Com efeito, tendo em vista que o conceito se apresenta como a superação da cisão instaurada pela filosofia kantiana (tema contemplado no primeiro capítulo) e que a emergência daquele é condicionada pela determinação do leitor como momento seu, esta resolução, defendida por nós, pode encontrar, além do mais, sustentação histórico-filosófica no pensamento de Fichte. Dito de outra maneira, ainda que Hegel, na obra estudada, não tenha declarado a imanência da reflexão exterior⁸², é possível argumentarmos que esta última não seria, todavia, para ele inconcebível levando-se em consideração a significação do leitor para a *Doutrina da ciência* e a contiguidade do projeto fichteano e do projeto lógico hegeliano. O tratamento dessa questão, ao qual agora nos dedicaremos, estará centrado unicamente no exame de passagens centrais concernentes ao tema referido, presentes na obra clássica de Rubens Torres Filho, *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*.⁸³ O objetivo é apenas caracterizarmos a aproximação e o distanciamento entre os dois

⁸² Embora Hegel de fato não tenha afirmado a imanência do leitor, o modo de apresentação do lógico nos impeliu a reconhecê-la. De qualquer maneira, é importante frisar que a perspectiva assumida por nós no momento não é mais a da sustentação estritamente lógica de nosso argumento, mas a da investigação de um determinante da filosofia de Fichte que pode corroborar nossa interpretação, dada a proximidade e influência do filósofo sobre Hegel.

⁸³ FILHO, R. R. T. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. Ed. Ática, 1975. (Doravante, *O espírito*)

filósofos, sob o ponto de vista estrito da determinação do leitor em Fichte, segundo o comentador, e na *Ciência*, segundo a interpretação defendida nesta dissertação. Através desse tratamento, buscaremos aprofundar a caracterização da concepção de tradução que estamos construindo nesse capítulo.

“A verdadeira unidade transcendental entre sujeito e objeto” (*O espírito*, p. 87) só pode ser concebida como imaginação *a priori*. Esta é, ainda segundo o comentador, “o meio da Crítica”, “o momento em que o *eu* adquire explicitamente sua condição de sujeito-objeto” (p. 88). Especificamente, a centralidade da imaginação transcendental para a filosofia crítica kantiana é justificada, na compreensão de Fichte, “pelo papel que ela desempenha na economia das faculdades, [...] em última instância, pelo problema que ela vem resolver.” (p. 94) Somente porque a imaginação é simultaneamente sensível e intelectual que a síntese do diverso é de fato possível. Ela legitima a aprioridade e legislação do entendimento na mesma medida em que produz os esquemas “que permitirão ao Juízo subsumir objetos sob conceitos.” (p. 94) O *eu* ou a imaginação, idênticos para Fichte, são, portanto, o princípio do qual deriva a integralidade das operações do espírito. Com isso em vista, subjetividade e objetividade, cindidas em esferas incomunicáveis nas críticas de Kant⁸⁴, são compreendidas, por Fichte, como determinações do *eu* puro e se tornam, por conseguinte, deduzíveis a partir dessa instância originária e absoluta. “É na qualidade de manifestação da infinitude que essa ‘egoidade, não subjetividade, nem objetividade, mas absoluta identidade de ambas’, é posta como fundamento.”⁸⁵ (p. 99) Esta solução oferecida por Fichte para o problema kantiano – fruto, na realidade, segundo este, de apenas uma *releitura corretiva* da obra crítica de Kant⁸⁶ – viabilizaria a fundamentação legítima do conhecimento, a qual consistiria, simultaneamente, na suspensão da interdição da metafísica ao pensamento filosófico. Decerto, uma vez que o *eu* ou a imaginação são deslocados do campo subjetivo para ocuparem a posição do absoluto, a dedução operada pela instância originária deve implicar a explicitação da integralidade do espírito, para além do qual nada restaria. O projeto da *Doutrina da ciência* é sintetizado por Torres Filho da seguinte maneira:

⁸⁴ É claro que aqui não levamos em consideração a *Crítica da faculdade de julgar*, na qual Kant concebe, pela análise do juízo reflexionante, uma ponte, *não-efetiva*, entre as esferas da práxis e da teoria.

⁸⁵ Nessa passagem Torres Filho cita Fichte, em *Antwort (Sämtliche Werke, II)*, p. 507.

⁸⁶ “Trata-se então de denunciar os limites do texto [de Kant] para ilimitá-lo e, a partir de sua verdade, escrevê-lo de novo, de tal modo que se possa ler a doutrina-da-ciência como uma *leitura* de Kant.” *O espírito*, p. 101.

É nele [leia-se, no aspecto reflexionante da imaginação ou do *eu*], ao contrário, que irá enraizar-se toda especulação de Fichte, movida pela recusa dessa dualidade e pela ambição de fundar a filosofia transcendental em sua *unidade* fundamental, a partir da qual se diferenciam o mundo sensível e o mundo suprasensível. Assim, para cumprir o voto de Kant de “transformar a vereda da Crítica em uma estrada real”, a doutrina-da-ciência tomará uma via insuspeitada: irá escrutar “a raiz – para Kant inescrutável – em que o mundo sensível e o suprasensível se unem”, para fazer em seguida “a dedução efetiva e compreensiva desses dois mundos a partir de um princípio único.” [...] ela irá procurar no *eu puro*, no “eu da reflexão”, a conjunção *qualitativa* originária entre conceito e intuição, “que mesmo na intuição de um algo já estão conjugados.”⁸⁷ (*O espírito*, p. 35)

Os projetos da *Ciência da lógica* e da *Doutrina da ciência* se assemelham porque ambos propõem a explicitação de um princípio ou fundamento únicos, os quais, embora descobertos na subjetividade, têm estatuto absoluto. De fato, na *Lógica* o conceito é a própria subjetividade, com o acréscimo de que a esta não se contrapõe, como em Kant, uma objetividade em si, inacessível. Ele é exatamente o fundamento que a contém superada como momento seu. Na *Doutrina*, por seu turno, o *eu puro* extrapola a esfera da subjetividade e anuncia uma atividade que suprime a limitação da síntese discursiva e, por conseguinte, a pressuposição de uma objetividade inesgotável e indissolúvel para o sujeito. Assim, se as duas obras podem ser consideradas prolongamento da filosofia crítica de Kant, e de fato na medida em que Hegel e Fichte se comprometem com a consumação da autonomização e autodeterminação da razão, a infinitização que ambas operam da subjetividade promovem também o ultrapassamento das limitações estabelecidas pelas Críticas.

O distanciamento entre a *Ciência* e a *Doutrina*, em contrapartida, decorreria da clara distinção das vias que levam aos fundamentos das obras referidas (conceito e *eu*, respectivamente) e, desse modo, da diferença inscrita nesses próprios princípios. Como demonstramos ao longo da dissertação, o conceito é a manifestação da forma produzindo seu conteúdo, é, em outras palavras, a resolução do pensamento como reconhecimento de si em sua alteridade. O percurso que leva ao fundamento é, como se sabe, a longa dialética pela qual os sucessivos desabamentos das contradições em que culminam os pares categoriais dissolvem todas as formulações da cisão entre o subjetivo e o objetivo, ou ainda, entre a essência e o ser, entre a diferença e a identidade, entre a forma e o conteúdo. É concomitante a este desenvolvimento o movimento de concretização da própria

⁸⁷ As primeiras aspas são citação de Kant, em *CRP*, A 856 e B 884; as segundas e as terceiras aspas são citação de Fichte, em *Wissenschaftslehre* 1804 (*Nachgelassene Werke*, Bonn 1834 e 1835) p. 104.

linguagem ou da expressão do lógico: à medida que a forma atravessa todo conteúdo ou imediatidade que a defronta, a linguagem se desata da pressuposição de sua função representativa, isto é, de sua operação como discurso *sobre um objeto*. Em última instância, forma e linguagem se esgotam uma na outra e se identificam. Logo, se a exposição da *Ciência* é idêntica ao desdobramento que leva ao conceito, o leitor está preso ao texto como preso ao lógico; o que sua reflexão conquista *seria*, ao fim da dialética, a visão translúcida do fundamento.

Segundo seu comentador, para Fichte, “a definição, a identificação, a própria designação da imaginação pura, decorrem de um raciocínio, de uma espécie de inferência a partir dos resultados” (p. 95), caso que a inclui na economia do regime crítico. No entanto, a infinitude ou incondicionalidade do princípio impelem Fichte à distinção da imaginação como instância da transcendentalidade, isto é, como faculdade produtora da representação e, assim, da diferenciação entre subjetividade e objetividade – de modo que sob este viés ela é deduzida no andamento crítico, corrigido por Fichte –, e do que ela é como princípio absoluto, isto é, como intuição intelectual. Torres Filho define a duplicidade do princípio da *Doutrina* da seguinte maneira:

É tempo de corrigir, então, a identificação imediata entre essa *imaginação produtiva* e a *intuição intelectual*. Esta última é a maneira de “tomar consciência imediatamente” da autonomia [...], sua forma [...] é a do pensamento absoluto, não fundado em nenhum outro pensar ou ser [...]. E a imaginação produtiva, ao constituir a objetividade para a representação, só pode consistir numa esquematização secundária, que apenas *expõe* aquele absoluto em outra *perspectiva*, criando a *matéria extensa* com seu órgão correspondente: a intuição sensível.

... a imaginação pura não irá, entretanto, confundir-se com a mera intuição sensível, que é constituída por ela com todos os seus objetos. [...] sua originalidade própria só pode consistir, em última instância, no próprio *ato da objetivação*. (*O espírito*, pp. 110 e 111)

Esta diferenciação do modo de consideração do princípio denuncia, mais exatamente, o salto que a imaginação, tomada como a “verdadeira aprioridade” (p. 88) deduzível do pensamento de Kant, realiza para fora de si mesma e, desse modo, para fora do método crítico:

Se a intuição intelectual [...] é o ato inaugural da filosofia, a manifestação mais originária da *razão*, não é de admirar que essa mesma imaginação, chegada ao seu extremo limite, como negação de si mesma, esteja implicada nesse ato, que é ao mesmo tempo *intuição* e *intelectual*:

A *imaginação oscila em geral entre objeto e não-objeto, por força de sua essência. Ela é fixada a não ter nenhum objeto, [isso] significa: a imaginação (refletida) é inteiramente aniquilada, e esse próprio aniquilamento, esse não-*

*ser da imaginação é por sua vez intuído pela imaginação (não-refletida, e que por isso não chega à consciência clara).*⁸⁸

É nesse sentido preciso que se pode dizer que a intuição intelectual é *imaginação*: na medida em que é negação da imaginação, suspensão de seu ato [...] e na medida em que isso se faz pela própria força da imaginação. (*O espírito*, p. 115)

A autonegação do princípio significa, ademais, a instauração de uma cisão entre a letra ou o modo de apresentação da filosofia de Fichte e o seu espírito, isto é, o absoluto alcançado somente pela intuição intelectual. Ainda que a exposição filosófica apresente o percurso necessário que culmina no princípio de que deriva toda atividade do espírito, ela permanece, não obstante, uma “tradução” particular de um sentido de fato inexprimível. Decerto, o absoluto não pode ser condicionado por um encadeamento discursivo e, *através deste*, reconstituído subjetivamente. “O discurso filosófico permanece no interior do saber, e o absoluto é sempre, para ele, o *nome do inominável*.” (p. 123) Isso posto, embora Fichte “tenha compreendido o verdadeiro ‘espírito’ da filosofia de Kant”, ele próprio concebe que “outras ‘letras’ seriam [...] talvez mais eficazmente capazes de traduzir esse espírito.” (p. 88). A *Doutrina* é determinada, por conseguinte, como trampolim para o absoluto, como doadora do impulso para o espírito que não está manifesto em sua letra. A obra visa a despertar, segundo o comentador, “uma intuição que *não pode ser transmitida literalmente*, mas cuja efetuação pode ser auxiliada ou propiciada pelas palavras.” (p. 131)

A intuição intelectual, que acessa e se identifica com o próprio absoluto, só pode ser concebida como um ato de autoposição do próprio *eu*. Com efeito, a sua noção nega a acepção de recuo e de distinção entre reflexão e objeto, a qual a converteria no princípio compreendido sob aquele outro viés. Consequentemente, esse ato de autoposição só pode estar inscrito no *leitor* da *Doutrina*. Na verdade, visto que este último alcança, através do andamento da exposição, a intuição imediata de si mesmo como pura autoatividade, dilui-se a distinção entre ele próprio e a reflexão filosófica.

Ao solicitar um ultrapassamento da letra, uma *intuição intelectual*, como condição para apreender o “eu = eu” em sua autoposição, Fichte não faz apelo a uma simples *evidência*, no sentido cartesiano, como intuição *objetiva* de um conteúdo privilegiado. Não se trata de ver uma essência, mas de desempenhar um ato – o ato de posição de si mesmo: “Essa intuição de si mesmo atribuída

⁸⁸ *Wissenschaftslehre*, 1794 (*Sämmtliche Werke* I) p. 243.

ao filósofo no desempenho do ato pelo qual o eu surge para ele, eu a chamo de *intuição intelectual*.”⁸⁹ (*O espírito*, p. 136)

A autoposição que qualifica a atividade do *eu* implica um ato de objetivação de si próprio, sem o qual a determinação do absoluto certamente não seria concebível. Do ponto de vista do leitor que confronta a *Doutrina* – e que alcançou a intuição de sua autoposição – o ato de objetivação consiste na autoexplicitação de toda derivação do princípio absoluto (ao qual ele é idêntico). Em outros termos, esse ato se exprime como a reprodução autônoma, *pela interioridade do leitor*, de todo o percurso da obra. É por esta operação em que o *eu* se desenvolve absolutamente que o espírito da *Doutrina* é concebido. Como conclui Torres Filho:

[...] um leitor que deve “por seu próprio trabalho e meditação desenvolver a partir de si mesmo e construir em si o modo-de-pensar cuja simples imagem é posta diante dele no livro”, pois “pelo mero estudo da letra morta ninguém aprenderá essa doutrina.” Fica reservada ao leitor a incumbência paralela de restituir à linguagem esse pensamento cujo destino se decide, fora das palavras, na interioridade de sua consciência. [...] Do lado do leitor isso implica que, se a linguagem tem serventia, é somente sob a condição de atravessá-la em direção ao sentido.⁹⁰ (*O espírito*, p. 142)

Além da letra está o espírito da *Doutrina* segundo seu autor, aquém da letra reproduz-se o espírito da *Doutrina* segundo seu intérprete. Assim, sob o ponto de vista fichteano, todo modo de exposição, sempre discursivo, é contingente e representativo do absoluto. Desse modo, apenas à primeira vista, o conceito hegeliano e a imaginação pura fichteano parecem designar o mesmo. Ambos se põem como alteridade e reconhecem-na como momento de si próprios. Nesse movimento, os dois princípios perfazem a circularidade determinante da infinitude e, por extensão, do absoluto. Decerto, as seguintes palavras de Torres Filho e Fichte também poderiam se aplicar ao conceito da *Lógica*: “é somente a partir da construção daquela autoposição que se verifica que ‘eu e ação que retorna a si mesma são conceitos plenamente idênticos.’”⁹¹ (p. 167) A explanação anterior demonstra, no entanto, uma diferença muito marcada entre os dois princípios. Se conhecemos o diagnóstico de Hegel a respeito do idealismo fichteano, cabe-nos agora interpretá-lo à luz do recorte proposto. Ademais, a partir dessa leitura poderemos extrair o argumento que constrangeria Hegel a admitir a imanência do leitor

⁸⁹ *Zweite Einleitung* (*Sämmtliche Werke I*), p. 463.

⁹⁰ A primeira citação da letra de Fichte está em *Bestimmung* (*Sämmtliche Werke II*), p. 168; a segunda, na *Carta a Reinhold*, de 21 de março de 1797.

⁹¹ *Zweite Einleitung* (*Sämmtliche Werke I*), p. 462.

na *Ciência* e, precisamente, a reconhecê-lo como determinante do conceito. Rigorosamente, a denúncia, feita por Hegel, da unilateralidade do princípio da *Doutrina*, pela qual se evidenciaria a incompatibilidade entre a intenção do projeto fichteano e o que ele efetivamente cumpre, tornar-se-ia, segundo nossa leitura, aplicável ao próprio conceito caso Hegel não reconhecesse, em contrapartida, o acerto do idealismo de Fichte na identificação do leitor à instância originária.

2.1 A unilateralidade de Fichte

No *Escrito sobre a diferença*, Hegel conclui a respeito da *Doutrina* que:

o próprio princípio, a intuição transcendental, mantém a situação enviesada de algo contraposto diante da multiplicidade deduzida dele mesmo. [...] o princípio, o sujeito-objeto, deixa-se ver como um sujeito-objeto subjetivo. [...] o eu = eu e a própria consciência pura [mantém] a forma de algo determinado por uma infinidade objetiva, pelo progresso temporal *in infinitum*, ali onde se perde a intuição transcendental e onde o eu [...] se transforma [...] no princípio “eu devo ser igual a eu mesmo”. (ED, p. 5)⁹²

Fichte falha em determinar o *eu* puro como princípio absoluto porque:

só pôs um dos contrapostos no absoluto, ou seja, o colocou como absoluto. [...] E esta autoconsciência não se refere primordialmente ao absoluto como algo superior, mas a ela mesma como absoluto, como a identidade absoluta. Seu direito superior de ser posta como absoluto consiste precisamente em que se põe a si mesma; ao contrário do objeto, que só é posto pela consciência. [...] pois esse sujeito-objeto é ele mesmo algo condicionado. Por isso, seu ponto de vista não é absoluto; a razão está posta de forma limitada; e do ponto de vista desta forma limitada o objeto não aparece como um objeto que determina a si mesmo, mas como um objeto determinado absolutamente. (ED, p. 73)

Nos excertos Hegel pontua a limitação do princípio fichteano: a intuição intelectual é circunscrita à identidade imediata da forma e do conteúdo, isto é, do *eu* que sabe a si mesmo como toda a alteridade. Mas esta identidade significa, rigorosamente, a ausência do recuo necessário à autoconsciência. À vista disso, não há propriamente intuição *de*, ainda que o outro intuído seja o próprio *eu*. A expressão do princípio absoluto como “o saber imediato do *eu* puro enquanto ato de objetivação” deve, portanto, ser corrigida: no ato intuído, ou no conteúdo, não está incluso o predicado “objetivação”; na forma do *eu* não está presente a determinação do *si*, isto é, da autoconsciência. A instância originária do espírito é, por conseguinte, apenas a intuição instantânea da pura

⁹² As passagens do *Escrito sobre a diferença* são traduções nossas da versão espanhola referenciada na bibliografia.

espontaneidade. A derivação do absoluto pertence, por sua vez, ao desdobramento do princípio tomado sob o registro do entendimento. Mais exatamente, a explicitação das operações da razão, pela qual são identificadas as modalidades das relações operadas entre a subjetividade e a objetividade, retorna ao âmbito discursivo e representativo. É nesse sentido que a intuição transcendental permanece contraposta à multiplicidade objetiva e o absoluto, como consequência, figura-se como um imperativo.

Ainda, de uma identidade imediata só pode derivar uma atividade unilateral. Esteja essa instância originária localizada na aprecepção vazia, no caso de Fichte, ou no “cerne” da objetividade, no caso de uma perspectiva filosófica realista, a sua contrapartida é a contraposição de uma diferença também imediata, que impõe resistência à determinação ou derivação do fundamento. Decerto, em uma relação de termos tão rigidamente circunscritos, exige-se do princípio que este absorva a sua diferença, enquanto que esta, sob o risco de dissolver-se inteiramente, não é assimilada a uma instância em que não esteve presente desde o início. Nesse sentido, tal operação unilateral da imaginação, que determinaria absolutamente a sua alteridade, é ela própria uma impossibilidade. Do mesmo modo, ainda que Fichte assevere a respeito do princípio da *Doutrina* sua identidade com o absoluto, este inevitavelmente recua ao estatuto subjetivo na medida em que se mostra condicionado àquela alteridade.

Ao fim da segunda passagem, Hegel assinala a resolução para a incoerência e limitação do idealismo de Fichte ao sugerir que toda atividade do fundamento tem de ser *autodeterminação*. Sob a perspectiva de sua filosofia tardia, julgamos que a noção de autodeterminação já exprime o conceito tendo em vista que ela implica, simultaneamente, as acepções da *diferença unida e da diferença não unida à identidade* – o que se autodetermina não sai de si mesmo, mas se põe como sua própria alteridade para realizar-se. O conceito, de fato, não é mais do que esse movimento de reconhecimento de si (identidade) no seu outro (diferença).⁹³

⁹³ Refrisamos aqui o nosso salto para a fase madura de Hegel, na qual a dialética do conceito já está estabelecida, por sabermos que a autodeterminação a que ele se refere no *Escrito sobre a diferença*, embora possa ser considerada um pressentimento do conceito, aproxima-se muito mais da resolução de Schelling para o subjetivismo fichteano. Para Schelling, a autoposição da objetividade, como filosofia da natureza, seria o contrapeso e o complemento necessário à *Doutrina*. Compreendemos que Hegel tem também essa aplicação da autodeterminação do objeto em mente. (Cf. ED, pp. 75 e 77) Não obstante, por conta de nossa linha argumentativa, optamos por antecipar o conceito (a resolução propriamente hegeliana) em nosso exame da *Doutrina da ciência*.

Esta resolução implica, por seu turno, outra compreensão. Porque admitimos que a autodeterminação do princípio expressa necessariamente um processo de realização, ou ainda, a atividade de reconciliação da identidade imediata com a sua diferença (posta por aquela mesma), é também indispensável reconhecermos que, inicialmente, o princípio aparece cindido em termos aparentemente indiferentes e que, posteriormente, isto é, ao fim de seu processo de autodeterminação, ele sofre o *alargamento* de si mesmo. Concomitante a esta expansão do princípio é a *tomada de consciência* – na realidade, esse saber é a manifestação do próprio alargamento – de que a totalidade do fundamento, não obstante o desconhecimento que inicialmente a encobria, impunha-se desde sempre. Essa compreensão nos mostra, por conseguinte, que na formulação de Fichte, *na qual identificamos o princípio em sua abstração ou imediatidade*, o nexos ou aquela integralidade do conceito hegeliano – *que identificamos com o princípio em sua concretude* – se faz inevitavelmente presente. Se observarmos o modo como a logicidade conceitual se impõe ao pensamento de Fichte, poderemos, em seguida, examinar como o leitor da Lógica se mostra como termo de um nexos que se desintegraria sem ele. Em decorrência dessa sobreposição do fundamento hegeliano aos elementos constituintes da *Doutrina*, seremos aptos a justificar a conjectura de que o Hegel da *Ciência*, se retornasse à investigação da obra de Fichte, contemplaria o leitor desta sua obra com atenção mais detida e talvez reconhecesse o seu estatuto, tal como o compreendemos, na economia lógica.

2.1.1 O nexos do conceito na estrutura do pensamento fichteano

A intuição intelectual foi a via encontrada por Fichte para a constatação de uma razão maior do que o sujeito. Como vimos, o propósito da determinação integral da objetividade passa necessariamente por esse movimento de absolutização do pensamento. Entretanto, o expediente fichteano e a estrutura da *Doutrina* confessam, antes, a *ausência do pensamento de si mesmo*. Decerto, se a determinação própria a este último é a presença de si mesmo em sua *alteridade*, constata-se que estes dois momentos que o definem são, na elaboração fichteano, exteriores um ao outro. Resulta da manutenção dessa separação não exatamente a reafirmação do oposto intencionado por Fichte, isto é, do prevalecimento da subjetividade em detrimento da infinitização da razão, como atestado pelo Hegel do *Escrito*, mas a indicação de uma atividade reflexiva incipiente, propriamente anterior às produções do sujeito, se compreendermos este último sob a ótica

da *Ciência*. Como mostraremos adiante, o desenvolvimento da *Doutrina*, porque mantém cindidos, no nível da coisa, o absoluto e a relação representativa de sujeito/objeto, e no nível da armação da obra, leitor, espírito e letra, denuncia em cada um de seus segmentos, o domínio do *subjektivismo* de Fichte.

Na relação do princípio com sua derivação impera a distinção rígida entre os dois termos. Como vimos, a intuição intelectual do absoluto, a qual se atribui a determinidade de uma identidade perfeita entre a espontaneidade do *eu* como saber e a espontaneidade do *eu* como objeto (*eu* = *eu*), implica a negação do próprio absoluto expresso na relação de alteridade, pela qual este se configura como a diferença inflexível entre a atividade subjetiva do *eu* (seu saber representativo) e a objetividade refratária a ele (*eu* = [ou ≠] não-*eu*). Esta relação do pensamento em que prevalece a não-unidade de sua identidade e de sua diferença – mantendo-se o entendimento de que o seu princípio absoluto é circunscrito apenas ao primeiro termo – significa, mais exatamente, a exterioridade da reflexão filosófica em relação ao seu próprio autor ou ao *eu* = *eu* que a produz. Esse movimento se deixa pressentir na seguinte passagem:

“O absoluto não é ser, nem saber, nem identidade, nem indiferença dos dois, mas é mera e exclusivamente o absoluto.”⁹⁴ Assim, o discurso filosófico, com toda sua verdade e eficácia, continua a ser obra da reflexão, e seu rigor não permite esconder sua origem na finitude: “a razão fala sem dúvida no sistema; contudo, fomos nós [leia-se, o *eu* discursivo ou representativo] que lhe demos a palavra, e nós não somos dignos de crédito. Seria preciso que a própria razão tomasse a palavra.”⁹⁵ (*O espírito*, p. 129)

Por certo, o recuo do filósofo de seu próprio pensamento é perceptível tanto em sua relação com o termo da identidade (do *eu* puro intuído intelectualmente) quanto em sua relação com o termo da diferença (da derivação das operações do *eu* e da objetividade). Na relação de Fichte com o princípio, se de início consentimos com a ideia da fusão de seu próprio *eu* com o absoluto, alcançada através do impulso promovido pela imaginação, em seguida reconhecemos que nessa identidade em que não há a diferença que possibilitaria o saber de *si* do *eu* como o saber de sua própria alteridade, tal união instantânea se cinde imediatamente nos termos de uma espontaneidade ou atividade subjetiva e de um pensamento que se torna objeto para o filósofo: a “*intuição* [*eu* = *eu*] *não pode ser transmitida literalmente*”, mas sua “*efetuação pode ser auxiliada ou*

⁹⁴ *Wissenschaftslehre (Sämtliche Werke II)*, p. 13

⁹⁵ *Wissenschaftslehre (Nachgelassene Werke II)* p. 314.

propiciada pelas palavras” (...) “A *Doutrina da ciência* é tal, que não pode ser comunicada segundo a letra, mas somente segundo o espírito”⁹⁶ (*O espírito*, p. 131) Diante dessa razão absoluta, na qual Fichte visa a si próprio, mas onde ele de fato não se reconhece, a reflexão se restringe ao desdobramento de sua relação com o não-eu, na qual se instala a representação e, por conseguinte, o imperativo, não realizável, da determinação integral da objetividade. Rigorosamente, o próprio Fichte, recolhido à reflexão subjetiva determinante da objetividade, coloca-se como a diferença justaposta àquela identidade.

Mas nessa expressão da diferença, em que inicialmente o sujeito se apresenta em sua relação de não-unidade com a alteridade, constata-se, novamente, o recuo do filósofo de sua relação com a objetividade. Com efeito, porque nos termos desta relação da diferença consigo mesma não está inscrita também a identidade entre eles, cuja presença ali implicaria o reconhecimento do *eu* em sua alteridade, toda a derivação das operações da razão se mostra movida por uma necessidade exterior, alheia ao sujeito da reflexão. Dito de outra maneira, a logicidade interior da dedução permanece velada e o *eu* comporta-se, diante dela, apenas como a observação de um objeto que se desvela autonomamente para ela. No *Escrito*, Hegel conclui que:

a necessidade é o caráter do absoluto na medida e que o consideramos como externo, como uma totalidade objetiva, ou seja, como um estar-um-fora-do-outro cujas partes, no entanto, não puderam receber ser algum, exceto no todo da objetividade. (ED, p. 82)

A partir da exposição desse arranjo, o alheamento do pensamento de si mesmo, referido acima, traduz-se como a exterioridade da autoconsciência tanto da identidade da razão consigo ($eu = eu$), determinidade em que a sua completude está realizada, quanto da diferença ($eu = [ou \neq] eu$), pela qual se reconstrói o devir daquela integralidade. Levando-se em conta a identificação do filósofo com o *eu* e a identificação de seu pensamento com a própria razão (na qual mantêm-se cindidos princípio e derivação), configura-se um saber exterior ao próprio Fichte, ainda que *expresso* por ele.

O nosso reconhecimento do nexos do conceito hegeliano na estrutura da *Doutrina*, apresenta-se, no viés descrito acima, como a posição do *eu* fichteano como a *não-unidade* da identidade e da diferença, tomando-se estas últimas como o princípio absoluto (ou intuição intelectual) e como a relação representativa entre sujeito e

⁹⁶ Essa segunda passagem é de Fichte, em *Wissenschaftslehre (Sämtliche Werke I)*, p. 284.

objetividade, respectivamente. Mas o nexos do pensamento de Fichte impõe simultaneamente, e a despeito da inconsciência do próprio filósofo, a *unidade* da identidade e da diferença, a qual constitui o segundo viés do conceito e perfaz a sua totalidade verdadeira. Esta contraface do fundamento se exprime justamente na necessidade, identificada por Fichte, da postulação do leitor como elemento da estrutura da *Doutrina*. Decerto, a incomensurabilidade, já tratada anteriormente, entre a intuição intelectual do absoluto e a construção discursiva de seu devir compele à incorporação de um *terceiro termo* à economia do idealismo fichteano. Mais exatamente, a reflexão do leitor seria o determinante em que a transitividade da identidade e da diferença se operaria. De fato, a subjetividade do leitor é estabelecida, pelo próprio Fichte, como a instância em que a ligação do princípio com sua derivação (na qual está implicada o discurso ou a letra) seria assentida. Na passagem a seguir, é notável o contraste entre o que Fichte, segundo Torres Filho, recomenda ao seu leitor e o que ele afirma, como apontamos anteriormente, a respeito da *Doutrina*:

Estas são, explicitamente, as duas *condições* para se compreender a *Doutrina da ciência*, e poderiam ser perfeitamente expressas pela seguinte fórmula: dar atenção ao espírito e dar atenção à letra; é preciso ter apenas em mente que essa letra, sem espírito, seria vazia. O recurso ao espírito, portanto, não constitui de nenhum modo uma solução de facilidade. (*O espírito*, p. 135)

Entretanto, precisamente porque a identidade e a diferença não estão inscritas em cada um dos termos, ou seja, no eu = eu e no eu = (ou $\neq$) não-eu, reproduz-se no próprio leitor a não-unidade do primeiro viés: a sua intuição intelectual do princípio, através da qual ele se reconhece em identidade com o absoluto, não está manifesta na dedução (da qual é indissociável a exposição) operada por sua reflexão. Disso segue que:

uma vez que a *exposição* (sendo explicação, explicitação, *discurso*) é sempre determinação, não se poderá encontrar nela o princípio indeterminado que lhe serve de fundamento. O fundamento é sempre exterior ao fundado, e nem mesmo esse nome de “indeterminado” lhe convém, pois já é uma determinação. Somente desse “objeto” paradoxal, que escapa por princípio a toda determinação conceitual, é que se pode dizer: “É justamente o eu, forma retornante a si da *aparência* (*Erscheinung*). Somente esse *aparecer a si*, essa forma retornante a si; essa reflexão, como se poderia exprimi-lo no universal, é o objeto da Doutrina da ciência ou filosofia. (*O espírito*, p. 139)

O leitor da *Doutrina*, decodificador do modo em que a razão é apresentada para ele, é, antes, a hipóstase lançada por Fichte de si próprio na economia da obra. Esse movimento de duplicação da subjetividade é expressão do nexos do conceito ao mesmo

tempo em que denuncia o não-saber, do filósofo e do leitor, dessa fundação e de seu posicionamento e determinação em seu interior. Essa hipóstase é apenas espelhamento de Fichte na medida em que, como se mostrou acima, o leitor reproduz a relação do filósofo com a derivação do princípio. Entretanto, a replicação de Fichte no leitor da sua obra é também amplificação e arremate do nexos porque neste espelho se acusa a carência da determinidade da reflexão filosófica. Se na dedução do absoluto o pensamento de Fichte se comporta como assistente de um movimento de fato autônomo da razão, na própria *designação* do leitor está contida a determinação da absorção da alteridade. Nesse processo de subjetivização das operações do espírito, *desvelar-se-ia* a organização interna do que para o *eu* fichteano se desdobrara com uma necessidade somente externa. O reconhecimento do que a atividade da leitura e do *eu* que a realiza efetivamente reivindicam nos impele a identificar o termo constituinte do idealismo fichteano configurado na *Doutrina* que impede a concretização daquela determinação.

Porque, como vimos acima, a derivação das relações do eu = (ou $\neq$) não-eu é posta pela logicidade do idealismo fichteano como uma produção arbitrária, esta mediação entre o princípio absoluto alcançado pelo filósofo e aquele mesmo pelo leitor se reverte em não-mediação. É importante notarmos a dificuldade de Fichte, segundo seu comentador, em sustentar a apreensão de um sentido exterior ou anterior à letra da *Doutrina*:

parece estabelecer-se decididamente a partilha entre, de um lado, o pensamento originário, em sua anterioridade em relação à expressão e que se engendra necessariamente o mesmo no expositor e no ouvinte e, de outro lado, a linguagem *arbitrária* (objeto de uma escolha) e *contingente* (indefinidamente substituível), *cujas coesões só são sustentadas pela presença muda do pensamento*.⁹⁷ (*O espírito*, p. 142)

A propósito, é justamente porque essas operações representativas do absoluto, cindido em sujeito e objeto (eu e não-eu), apresentam-se com uma necessidade exterior para o *eu* fichteano, que reflexão filosófica lê essa composição como uma singularidade indiferente. Por conseguinte, esta derivação contingente do princípio não tem a oferecer ao leitor da *Doutrina*, mesmo que sob o envoltório da representação, o lógico que seria internalizado e reconstruído por ele. É necessário, portanto, que na derivação do princípio o absoluto esteja também determinado. Tendo em vista a exposição anterior, isso se torna possível somente se o *eu* estiver inscrito como apercepção ou autoconsciência na dedução

⁹⁷ Esses últimos itálicos são nossos.

das operações do espírito. Assim, o processo de desvelamento da necessidade interna tem de significar, concomitantemente, a identificação do *eu* leitor e do *eu* fichteano. Mais exatamente, é essa identidade que elucida a unidade propriamente especulativa do conceito já presente no idealismo de Fichte, pela qual o ego se reconhece em sua alteridade ($eu = eu$) mantendo-se, simultaneamente, distinto dela ($eu \text{ leitor} \neq eu \text{ fichteano}$). Na medida em que, desta forma, se torna concebível a diferença na identidade e a identidade na diferença, o absoluto se realiza como totalidade e como saber dessa integralidade. Com efeito, a elucidação desse nexos significa a correção de que a derivação do princípio não é o percurso de determinação, pela razão, de uma objetividade exterior ou do não-eu (ou ainda, pelo contexto da *Ciência*, de uma substância), mas na explicitação dessa alteridade como o próprio princípio de onde se partiu. Desse arco em que as pontas desse percurso se unem (o *eu* fichteano e o *eu* leitor) nasce o sujeito como razão absoluta.

À vista disso, o sentido do *subjetivismo* fichteano apontado acima é o do pensamento que *ainda não emergiu para a reflexão* de Fichte, mas que se articula através dela e que evidencia, para nós que o lemos com os olhos do conceito, a extensão real do princípio da *Doutrina*. Esta razão absoluta vem a ser *para o filósofo* apenas quando a sua reflexão, manifesta como uma egoidade maior que a singularidade de Fichte, torna-se autoconsciência do todo. Porque Fichte não alcança o reconhecimento da integralidade do princípio em sua derivação, sua reflexão traduz abstratamente o nexos do pensamento, quebrando-o em partes indiferentes entre si: a identidade do princípio consigo é distinta de sua derivação (diferença) e da identidade do leitor com o princípio. Assim, se no *Escrito sobre a diferença* a unilateralidade de que Hegel acusa o idealismo de Fichte significa a determinação total da objetividade (não-eu) exclusivamente pelo sujeito (eu), sob o ponto de vista da interpretação do conceito hegeliano defendida por nós, ela denotaria a predominância da determinação da *diferença* do fundamento, através da qual a exterioridade de seus momentos prevalece em relação à sua unidade interior.

A autodeterminação mencionada por Hegel no *Escrito* tem de significar, portanto, sob a interpretação que defendemos do conceito, transposta à economia da *Doutrina*, a imanência da relação de Fichte com seu leitor e o reconhecimento da reciprocidade da atividade de ambos. Esta relação, por sua vez, é viabilizada unicamente pela transitividade que a mediação ou a derivação do princípio tem de conter. Resta analisarmos essa mediação sob a ótica da exposição da *Doutrina*, isto é, sob aquele segundo nível pelo qual a coisa ou a razão são tomadas como *significação* da *letra*. Em

seguida, transferiremos os resultados dessa investigação para o contexto do fundamento na *Ciência*.

2.1.2 Letra e espírito

Se a derivação do princípio é, sob esse segundo viés, a *expressão* da identidade absoluta, essa letra da *Doutrina* é estabelecida como apenas *representativa* do eu = eu. Na realidade, uma vez que sobre a exposição da obra incide, tendo em vista o movimento anterior, a não-mediação, nessa diferença abstrata da letra não está inscrita a sua significação, ou seja, o referente ou a identidade do absoluto alcançada pela intuição intelectual de Fichte. Nesse sentido, a construção discursiva da *Doutrina* recua à mera visagem da representação, tendo em vista que a efetiva representificação contém a acepção geral da ilustração de superfície de uma essência a ela vinculada. Sob o ponto de vista das determinações do conceito, a significação representada pela letra da *Doutrina* é, portanto, a universalidade simples. A carência desta determinidade consiste na ausência, em si mesma, da particularidade: uma significação unicamente universal é pura indeterminação. A diferença que constitui a particularidade é a letra que, exterior ao universal, de fato não o exprime. Ademais, a estrutura discursiva é a própria representação desta justaposição. Decerto, no lugar da concepção de uma linguagem autorreferente, liberta da instrumentalização de um sujeito para a sintetização de uma alteridade, mantém-se, na *Doutrina*, a pressuposição de que o discurso é a via de determinação de um objeto (o universal) que, não obstante, não se abre ao sujeito determinante (o *eu* fichteano). Assim, a letra se comporta como a negação simples da sua significação:

*A letra não caracteriza apenas a linguagem, a simples materialidade do texto por oposição ao pensamento, mas recobre também, fazendo-o participar de sua contingência, o conceito. Só a intuição, o inconcebível, lhe escapa, e isto precisamente por não poder desenvolver-se em uma série: a própria serialidade – a discreção e a sucessão – é basicamente “literal”. Mais que uma diferença de níveis, há entre o espírito e a letra uma diferença de natureza. Assim, por não deixar de servir-se da linguagem e do conceito, o filósofo transcendental, embora estando rigorosamente decidido a “aniquilar” esse “primeiro emprego fundamental de toda linguagem, a objetividade”⁹⁸, que falseia suas relações com a verdade, é obrigado a estabelecer um sistema de filosofia, a “construir o que pura e simplesmente não pode ser construído”⁹⁹. (*O espírito*, p. 162)*

⁹⁸ *Wissenschaftslehre (Nachgelassene Werke II)*, p. 205

⁹⁹ *Wissenschaftslehre (Sämtliche Werke II)*, p. 106.

Esta negação abstrata da letra tem como sua contraface o leitor da *Doutrina*. Transpondo a conclusão anterior a este ponto, a atividade da leitura da obra de Fichte não culmina na apreensão do princípio porque a exposição é subjetivismo (antes a denominamos *contingente*) do filósofo. Especificamente, a particularidade da letra consiste não em dirigir o leitor à significação que estaria às costas dela e fora dele, mas em repeli-lo de si e, nesse movimento de afastamento, impeli-lo ao alcance do princípio absoluto em si mesmo. Como consequência dessa relação negativa da letra com o seu leitor, reproduz-se nele, como já se explicitou por outro viés, a cisão do universal e do particular: se a intuição intelectual conquista a identidade imediata do *eu* com a razão absoluta, a ausência do universal e, mais precisamente, de sua necessidade intuída na reexposição particular do leitor, denuncia, antes, um devir do princípio que este último não consegue explicitar para si mesmo. Isso posto, ao reinserirmos o tema da versão no exame da economia da *Doutrina*, sob a perspectiva do conceito hegeliano, compreendemos que a reprodução realizada pela reflexão da derivação do princípio é não-tradução da letra de Fichte na mesma medida em que é não-tradução do princípio para o próprio leitor. Pensamos que autor da *Doutrina* concordaria conosco:

É justo então que para ter acesso a ela seja preciso elevar-se acima da diversidade empírica da linguagem, mas também da facticidade formal dos conceitos: “Aquilo de que parte a Doutrina da ciência não se deixa conceber nem comunicar por conceitos; só pode se imediatamente intuído. Para quem não tem essa intuição, a Doutrina da ciência parece infundada e unicamente formal.” (*O espírito*, p. 163)

Ainda sob o ponto de vista da relação entre letra e espírito ou significação, se sob a primeira incidiria a determinação da particularidade e sobre a segunda a da universalidade, ao leitor da *Doutrina* se designaria a singularidade. Esta última se define como o momento do conceito em que se resumem universal e particular. Mais precisamente, esta determinação é o *saber* daquela identidade primordial. O obstáculo à posição efetiva do universal/significação, do particular/letra e do singular/leitor como momentos do conceito já presentes na economia da *Doutrina* define-se, como já se mencionou, pela prevalência da exterioridade de cada elemento em relação aos demais. Sob a perspectiva da letra, uma vez que esta não se torna o próprio objeto da obra e que, por conseguinte, não são dissolvidos o pressuposto do universal abstrato (ou identidade imediata) e do *eu* leitor também exterior, recuam todas as determinações do conceito a termos indiferentes. Mais uma vez, o nexos do conceito deixa entrever uma unidade

imane que se dissipa tão logo o entendimento isola a determinidade de cada um de seus momentos.

A unilateralidade do idealismo fichteano faz prevalecer, uma vez aceita a transposição do nexu lógico hegeliano, o momento da *diferença* do conceito. Com efeito, porque na *Doutrina* a peculiaridade do acesso ao princípio o separa de seu desenvolvimento, apenas se reproduz a diferença (leia-se, como negação simples) em todos os componentes do nexu da obra, através de ambos os níveis em que dividimos o exame da estrutura da obra de Fichte. Nesse sentido, é possível concluir que a *Doutrina* é a *distensão do conceito sob o viés de sua diferença*. E é precisamente o desenvolvimento desta unilateralidade que impele Fichte ao reconhecimento da identidade de seu *eu* com o absoluto. Rigorosamente, a recusa da mediação, isto é, da relação pela qual a diferença (tomada como derivação do eu = eu, ou como letra) explicita sua unidade imane com o princípio (que seria, portanto, *posto* por ela), compele ao retraimento do *eu* fichteano e, assim, ao seu salto à infinitude e à *determinação de si próprio* como razão absoluta. Ademais, uma vez que toda objetificação é também mediação, incluindo-se a presentificação, como alteridade, da identidade do princípio eu = eu, a universalização do eu fichteano se realiza como um *salto sem mediação*, em cujo termo está o leitor. Esse movimento é também identificável no seguinte excerto:

E “essa visão (*Einsicht*), a única que faz de nós a Doutrina da ciência, de que a razão é fundamento absoluto da existência dessa ciência, nós não a encontramos imediatamente em nossa proposição”, mas, “mais profundamente”, na “visão *desempenhada*” por nós, e unicamente no *desempenho* dessa visão, na eguidade formante e performante. O ponto de vista transcendental só pode ser “designado pela própria construção da imaginação e pelo rigor e precisão na apreensão”¹⁰⁰. Só essa comunidade transparente no nível do *espírito*, garantida pela liberdade da imaginação, constitui o elemento em que se torna possível a comunicação na filosofia: “Ninguém pode trazer uma intuição à interioridade do outro, pois cada um só intui aquilo que ele próprio faz.”¹⁰¹ (*O espírito*, p. 169)

Em síntese, a prevalência da diferença entre o princípio e sua derivação (e entre o espírito e a letra) impele à descoberta do *eu* leitor como componente da economia da *Doutrina*. Expresso de outro modo, a carência da unilateralidade fichteano conduz impreterivelmente a este acerto.

¹⁰⁰ *Wissenschaftslehre (Nachgelassene Werke I)*, p. 123.

¹⁰¹ *Wissenschaftslehre (Nachgelassene Werke I)*, p. 32.

Tendo em vista o desenvolvimento realizado, o *alargamento* do princípio a que nos referimos acima consiste na admissão de que identidade do eu = eu impõe o acréscimo de sua mediação como diferença (ou seja, como a letra da *Doutrina*) e a instância em que esta mediação se dissolveria, novamente, na universalidade (ou seja, no leitor). Como buscamos demonstrar, na rígida justaposição em que a derivação e o leitor aparecem em relação ao princípio já está anunciada, para nós, a imanência. Através do último espelhamento entre a *Doutrina* e a Lógica, que descreveremos adiante, buscaremos explicitar que a negação do leitor no nexos do conceito na *Ciência* nos levar a argumentar que na estrutura da obra Hegel faria prevalecer, em contraposição ao idealismo de Fichte, a unilateralidade da *identidade*.

2.2 A unilateralidade de Hegel

O ponto de partida da *Ciência*, como já examinamos no primeiro capítulo da dissertação, é o da identidade realizada *fenomenologicamente* entre a consciência e a exterioridade. Para a Lógica, essa identidade é convertida em imediatidade e reproduzirá, no âmbito da razão absoluta, o devir do ser e da essência até o conceito. Nesse processo, pensamento e ser são inicialmente o mesmo e o fundamento em que ambos culminam apresenta a resolução de todas as contradições em que os dois termos, em suas múltiplas configurações, desabaram: o conceito contém o movimento de autoprodução do ser até o ponto em que este dissolve sua substancialidade e põe a si mesmo como sujeito:

O conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela. [...] Assim se reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito, é a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se. (ECF I, § 163 ad.)

O conceito-sujeito inclui, como vimos no primeiro capítulo, o *saber de si* em uma alteridade que é de seu próprio elemento, isto é, em uma diferença que não é mais simples distinção ou negação, mas igualmente um (outro) conceito-sujeito, que resguarda, em sua identidade consigo, o *recurso* necessário ao reconhecimento de si naquele “primeiro” conceito. No interior desse reconhecimento está implicada uma única atividade que, sob a chave da autodeterminação (e a partir de agora podemos compreendê-la como *codeterminação*), é simultaneamente sintética e analítica. Mantém-se, assim, a identidade

na diferença na medida em que ambos conceitos, unificando-se em uma unidade perfeita, desunem-se a um só tempo.

Desta breve revisão de resultados já consolidados anteriormente podemos delinear o contraste do último exercício de espelhamento da *Doutrina* e da *Ciência*. Em contraposição à obra de Fichte, na Lógica o eu = eu é resultado, não princípio. *Inicialmente*, o sujeito não se comporta ali como um pressuposto idêntico ao *eu* do filósofo ou ao do leitor da obra. Tampouco há uma objetividade à qual ele, a despeito de sua absolutidade, ainda tem de se opor. O ser desabou no sujeito da *Ciência*, o qual, por sua vez, explicita-se sem se expandir e, portanto, sem sair de si. A distância entre o início da Lógica e o seu fundamento, isto é, entre o ser imediato e o conceito, é coberta por uma dialética em que a razão se apresenta como *coisa* e o seu desenvolvimento, com uma necessidade da qual seríamos apenas espectadores, se não compreendêssemos a reflexão exterior (leia-se, a nossa) no nexo da razão. Na posição do conceito, a razão se apresenta como sujeito, transparente para si. Se fôssemos indiferentes ao lógico, o conceito-sujeito permaneceria objeto para nós. Resta considerarmos se é possível compreendermos a forma pura como objetividade, ou antes, se o nexo da unidade e não-unidade da identidade e da diferença do conceito, tendo em vista a translação dos modelos lógicos hegeliano e fichteano, é concebível como o que se desvela tão somente *para nós*.

A imediatidade de que parte *Ciência* é a identidade reclusa, o pensamento que não veio a ser para si; é o ser abstrato, ou ainda, sob a perspectiva fichteano, o não-eu. O desenvolvimento do ser à essência e desta ao fundamento exprimiria, pela leitura fichteano, a autodeterminação do não-eu até sua explicitação como eu = eu, ou em termos hegelianos, como conceito subjetivo. O fundamento da Lógica, em contraposição ao princípio da *Doutrina*, não é a “raiz” (*O espírito*, p. 168) de todas as operações do espírito, mas o desvelamento do nexo lógico presente em todas as relações em que a ele (em sentido puro, não fenomenológico) se determinou. Por conseguinte, o saldo do percurso é, para a razão, a apresentação de todos os modos em que o seu nexo se configurou, e para nós que o acompanhamos, o saber dessa integralidade. Da primeira identidade imediata é posta a primeira diferença; o desdobramento dessa relação culmina em uma contradição que desaba em uma nova identidade simples, a partir da qual se reinicia o ciclo do movimento dialético, que se repete até a substância. As configurações da diferença até a emergência do conceito podem ser compreendidas, segundo a sugestão do espelhamento que desenhemos, como os ensaios do *eu* à sua própria emergência, que de

fato não se realiza. A não-identidade é sempre (julgamos, até o fundamento) reabsorvida e dissolvida na identidade de uma configuração mais concreta do ser.¹⁰²

Importa observarmos como a identidade e a diferença se comportam no desenvolvimento da categoria da substância, especificamente, no desabamento desta no fundamento. Como tratado no fim do primeiro capítulo, as substâncias ativa e passiva se pressupõem mutuamente e são, igualmente, distintas uma da outra:

A relação (Verhältnis) determinada delas é uma [tal] de uma substância *passiva*, da originalidade do *ser-em-si* simples que é apenas *ser-posto* originário, [que], impotente não põe a si mesmo, - e [relação] de substância *ativa* da negatividade *que se relaciona* (beziehend) *consigo*, que enquanto tal pôs a si enquanto outro e se relaciona (beziehen) *com este* outro. Este outro é precisamente a substância passiva, pressuposta por ela na originalidade de seu poder enquanto condição. (CdL III, p. 4)

A substância passiva encerra a determinidade da identidade porque ela se apresenta como o ser pacificado, recolhido em sua circunscrição. Na identidade da substância passiva, que enquanto tal não possui o recuo de si mesma e, assim, o saber de si, podemos reconhecer a conformação mais concreta do não-eu. Expresso de outra maneira, da identidade simples da substância não é possível depreender sua determinação ou essência; esta é suposta como uma interioridade visada, ou ainda, como um *em si*:

Este pressupor [da substância passiva] tem de ser entendido de tal modo que o movimento da própria substância é inicialmente sob a forma de um momento do seu conceito, do *ser-em-si*, [isto é, de modo] que a determinidade de uma das *substâncias* que permanece em relação (Verhältnis) seja também determinidade desta própria relação (Verhältnis). [...] Aquilo que era originário na pressuposição, será, na causalidade, *através da relação* (Beziehung) *com outro*, aquilo que ele é *em si*. (CdL III, p. 4)

Por seu turno, a substância ativa se manifesta como a pura diferença ou determinação. A sua unilateralidade diz respeito à unidirecionalidade de sua atividade: a substância ativa é, em seu todo, ação sobre a outra (a passiva), negatividade que não retorna a si mesma. Como prefiguração do *eu*, ela já é o movimento de determinação da alteridade e, no entanto, ainda carece da determinidade da identidade consigo, pela qual a diferença se

¹⁰² Nossa leitura do desenvolvimento geral das doutrinas do ser e da essência será apresentada com maior cuidado na conclusão desta dissertação, onde exporemos os resultados, para toda a *Ciência da lógica*, de nossa interpretação do conceito. Por ora, a breve remissão às duas primeiras partes da Lógica tem por objetivo caracterizar, com vistas a aproximar a *Doutrina da ciência* da obra de Hegel, o limiar do conceito e a sua emergência.

reuniria a si mesma na substância passiva e, assim, configurar-se-ia como autoconsciência ou *para si*:

A substância ativa é a *causa originária*; ela atua, isto é, ela é agora o *pôr*, assim como ela era antes o *pressupor* de que a) ao poder também é dada a *aparência* do poder, ao ser-posto, a aparência do ser-posto. [...] A causa originária produz um efeito e, de fato, em uma outra substância; ela é, a partir de agora, poder *em relação com um outro*, [ela] *aparece*, nesse sentido, como causa originária, mas é isso somente através deste *aparecer*. (CdL III, p. 4)

O desenvolvimento dessa relação, como sabemos, culmina na explicitação de que a substância ativa é a substância passiva e que, por consequência, o desdobramento da categoria foi a exposição do devir desta última: a determinação ou efeito que a substância passiva, a princípio, recebeu da alteridade se mostra, no desfecho do arco dialético, como autoapresentação de sua essência; por sua vez, a substância ativa se sustenta como tal na medida em que se esgota em seu efeito. A pressuposição inicial da distinção das substâncias é, então, substituída pela incorporação de uma pela outra:

a causa originária atua sobre a substância ativa sobre a substância passiva, ela *altera* a determinação desta; mas esta é o ser-posto, caso contrário, nada tem de ser alterado nela; mas a outra determinação que ela recebe é a causalidade originária; a substância passiva se torna, então, causa originária, poder e atividade. (CdL III, p. 4)

Efetivamente, a substância se cinde em uma instância passiva e outra ativa e no desdobramento da relação desses dois termos, a identidade se apresenta como produtora de sua própria diferença. Esta última não retém o aspecto de sua separação da identidade, mas se estabelece como *momento* dela. Nesse ponto de reunificação consigo da substância, ela já é conceito. “A causa simplesmente se une apenas consigo neste outro dela mesma. [...] Essa consumação não é mais a *substância* mesma, mas um mais elevado, o conceito.” (CdL III, p. 5)

Se examinarmos mais detidamente este resultado sob a perspectiva estrita da coisa que é apenas *para nós*, ou seja, do conceito que se *apresentaria* como indiferente à nossa reflexão, reconheceremos a dificuldade que se instala na manutenção do nexos lógico – tomado, é importante reafirmar, como *objeto* de nossa consideração – e, consequentemente, em nossa compreensão de sua concretude. Decerto, ao consentirmos com a resolução de que a substância passiva é a substância ativa e que, desse modo, dissolveu-se a alteridade que se antepunha à primeira como sua determinação, produzem-se, para nós observadores desse resultado, dois andamentos. Por um viés, a

momentaneidade da diferença na identidade se converte, imediatamente, na integralidade da substância (a princípio) passiva. Esta, que agora é substância ativa, relança a pressuposição de uma alteridade passiva sobre a qual ela tem de se exercer. A reprodução desse movimento se pereniza e em lugar da explicitação do conceito apreendemos somente a má-infinitude em que recai o desdobramento da substância. Este *giro em falso* que impede o não-*eu* de determinar-se completamente e, assim, de explicitar-se como *eu*, impede-o, ademais, de se sustentar na objetividade da substância:

O efeito é posto nela pela causa; mas o posto pela causa é a própria causa idêntica consigo no atuar; [ele] é esta causa originária que se põe na substância passiva. – Igualmente, no que concerne à substância ativa, a) o atuar é o traduzir da causa no efeito, no *outro* dela, o *ser-posto*, e b) no efeito, mostra-se a causa como aquilo que ela é; o efeito é idêntico à causa, não um outro; a causa mostra, então, no atuar, o ser posto como aquilo que ele é essencialmente. – Assim, segundo ambos os lados, tanto [o] do idêntico como [o] do *relacionar negativo do outro com ela*, cada um se torna o *oposto* de si próprio; mas este oposto se torna aquela [substância, de modo] que o outro, então também aquela, permanece *idêntico consigo mesmo*. (CdL III, p. 5)

É que o desaparecimento e reaparecimento reiterados das substâncias ativa e passiva desfazem a solidez da coisa (ainda que apenas pensada) e, por conseguinte, deslocam o lógico para o ponto intermediário de uma substancialidade rarefeita e de uma subjetividade difusa. Por outro viés, também derivamos daquele resultado o andamento oposto. Ao consentirmos com a conversão da substância passiva à substância ativa a compreendemos simultaneamente como o *cumprimento* da determinação. Por certo, sob a perspectiva da diferença, isto é, da substância ativa, a sua realização como efeito significa o preenchimento da substância passiva, que a partir de então descansa sobre si mesma:

mas este ser-em-e-para-si só é assim porque este pôr é igualmente um superar do pressuposto ou [porque] a substância absoluta apenas retornou, a partir e dentro de seu ser-posto, a si mesma e, deste modo, é absoluta. (CdL III, p. 5)

Não obstante, mesmo que se admita, pela expressão da diferença no seio da identidade, o alargamento da substância, esta permanece, para nós, substância. A rigor, na medida em que a negatividade do efeito se dilui e pacifica na identidade da substância, esta recua, novamente, à indeterminação.

Assim, do acompanhamento desse desenvolvimento pelos dois lados da relação substancial (pela substância passiva e pela ativa) não conseguimos reconhecer o conceito. Mais precisamente, dos termos de seu nexos prevalece, na dialética da substância, a

identidade. Com efeito, de acordo com o primeiro andamento descrito por nós, a explicitação da substância passiva como sua própria diferença ou determinação, relança a determinidade da identidade na alteridade, cuja força perpetua, assim, a reprodução, como má-infinitude, desse movimento; de acordo com o segundo andamento, o desaparecimento da diferença na substância passiva bloqueia a continuidade do movimento que desvelaria o fundamento. Ao aproximarmos a estrutura da *Doutrina* deste contexto, percebemos um reflexo invertido da obra de Fichte na Lógica: se, como vimos, segundo Hegel a derivação fichteana do princípio absoluto carece, para seu êxito, do aspecto ativo e determinante do não-*eu*, isto é, da objetividade, a aplicação da crítica hegeliana à própria *Ciência* nos leva a reconhecer que a autodeterminação do não-*eu*, cujo ápice se encontra na substância, carece, por sua vez, de um sujeito já participante, ou ainda, de um *eu* que se efetiva integralmente na substância. Mais exatamente, na medida em que, de acordo com o *Escrito*, é a codeterminação do *eu* e do não-*eu* que asseguraria à derivação das operações da razão sua coextensão com o princípio absoluto ($eu = eu$)¹⁰³, nós diremos, ademais, que a codeterminação tampouco pode ser instalada, como julgamos ter ocorrido na *Ciência*, unicamente em um dos lados em que a razão se cinde. Decerto, ainda que na Lógica o ser derive de si mesmo a sua alteridade e, no desdobramento dessa relação, ponha a si mesmo como conceito ou razão absoluta, porque a diferença provém da identidade simples (basta nos lembrarmos que o ponto de partida da *Ciência* é a identidade imediata do ser [identidade] e do pensamento [diferença]), ela não se desenvolve até sua autonomia, mas mantém-se presa ou recua à identidade de onde partiu. Tendo em vista a exposição precedente, parece-nos inegável que a codeterminação (anteriormente, autodeterminação) exigida por Hegel a Fichte pode ser concebida, na Lógica, apenas na medida em que a identidade ou o não-*eu* contenha, mas não predomine sobre a diferença, que tem de estar presente desde o início da *Ciência*. Acreditamos, portanto, que a Lógica de Hegel recai na unilateralidade oposta à da *Doutrina* uma vez que de fato parece não admitir a participação de um *eu*, apresentado, na obra de Fichte, como a subjetividade do filósofo ou do leitor, em seu nexos. Se na *Ciência*, a coisa manifesta a prevalência da identidade do conceito, a diferença genuína só poderá ser

¹⁰³ “No sistema de Fichte, a identidade só se constituiu como um sujeito-objeto subjetivo. Este precisa, para seu complemento, de um sujeito-objeto objetivo, de modo que o absoluto se exponha em cada um dos dois, encontre-se com plenitude nos dois como síntese suprema na aniquilação de ambos [:] na medida em que estão contrapostos como seu ponto absoluto de indiferença, inclui-os em si, gera-os e gera a si mesmo a partir de ambos.” (ED, p. 71) Não é objetivo dessa dissertação contemplarmos a noção de “ponto de indiferença”, influência da filosofia de Schelling sobre o pensamento de Hegel do período.

reconhecida em nossa reflexão (e por ela), desconsiderada por Hegel da conformação lógica.

2.2.1 Conceito como dever-ser

Contudo, aos dois andamentos resultantes da apresentação da substância se contrapõe um outro produto de nossa reflexão, este uma compreensão do que *deveria ter sido realizado* pela relação substancial. A coisa nos comunica, a despeito do obstáculo ao seu completo desvelamento, o que ela não concretizou: é na reunião dos dois andamentos, concebida por nós, que encontramos o conceito. Com efeito, posto que o primeiro, resultante do acompanhamento da substância ativa, anuncia sua verdade como substância ativa – e, por conseguinte, a necessidade de sua realização em uma alteridade – e que o segundo andamento, originado da observação da substância ativa, mostra a sua pacificação na substância passiva, a unificação das duas consequências descreve o nexo do conceito: a não-unidade da identidade e da diferença (primeiro andamento) e a unidade da identidade e da diferença (segundo andamento). Também podemos traduzir esta formulação como *a substância que vem a ser a partir de outro, mas igualmente a partir de si*. Este é o saldo ou a contradição em que a substância desaba. Efetivamente, a liquidação desta última não implica a apresentação de uma nova categoria, padrão de todo o desenvolvimento anterior, mas o desnudamento da forma que operou em toda dialética e que provocou o desmoronamento de todas as categorias. Essa forma não é mais do que o próprio *eu*: apenas a autoconsciência, como examinamos no primeiro capítulo, é apta a estar em si mesma no outro e isso apenas na medida em que ela é reconhecimento de si na (e como) alteridade. Essa resolução é exposta ao fim da *Doutrina da essência*, embora ali não se faça menção à autoconsciência:

perde-se a substancialidade dos lados que estão na relação, e a necessidade se desvela. A necessidade não se torna *liberdade* porque ela desaparece, mas apenas porque sua identidade, que ainda [era] *interior*, torna-se *manifesta* – uma manifestação que é o movimento idêntico dentro de si mesmo do diferente, a reflexão dentro de si da aparência como aparência. (CdL II, p. 240)

O obstáculo à concretização da substância como conceito decorre justamente da impossibilidade da forma pura do pensamento em *presentificar-se* para nós. Certamente, é a objetificação de sua tessitura, ou seja, a manutenção de sua indiferença em relação à nossa reflexão, que impede o ultrapassamento do limiar da substância e a sua imersão na

plasticidade do fundamento. Paradoxalmente, o conceito se mostra como o que podemos conceber, mas não verificar na coisa. A passagem do ser (tomado em seu sentido geral) para o pensamento esconde, assim, novamente um abismo. É que o conceito é o saber de si, que como tal não pode ser observado *indiferentemente* por nós. Na verdade, se concebemos – digamos, *abstratamente* – o fundamento ou a transparência da forma, isso se dá unicamente porque o produzimos como *nossa* forma. O que é expresso pelo conceito é reproduzido por nós: de modo semelhante ao impulso à intuição intelectual instigado pelas derivações do princípio na *Doutrina*, à primeira vista, a elaboração do nexo é suscitada, em nossa reflexão, pela substância, isto é, pelo lógico que se apresenta como nossa alteridade; ulteriormente, a forma é concebida como tendo sido produzida por nós. Hegel parece reconhecer exatamente isso na seguinte passagem da *Enciclopédia*:

mas a substância efetiva como tal – a causa –, que em seu ser para si nada quer deixar penetrar nela, já está submetida à *necessidade* ou ao destino de passar para o ser-posto: e essa sujeição é, antes, o mais duro. O *pensar* da necessidade, ao contrário, é antes a dissolução dessa dureza; pois é o reunir-se de si consigo mesmo no outro; a libertação, que não é fuga [própria] da abstração, mas consiste em ter – no outro efetivo com o qual o efetivo está unido pela força da necessidade – a si mesmo não como outro, mas [como] seu próprio ser e pôr. Enquanto existente para si, essa libertação se chama *Eu* [...]. (ECF I, § 159)

Esse segundo momento não apresenta a identidade simples do eu = eu fichteano, como a intuição imediata da unidade do conceito com o *eu* do leitor da *Ciência*, mas o *saber* deste último de que a sua atividade reflexiva compôs a forma, que se apresenta, simultaneamente, como uma alteridade para ele. Todavia, posto não identificamos a concretização do conceito no lógico que é tão somente *para nós* e também não nos reconhecermos como sua integralidade, configuramos a forma pura como uma idealização. Esta é, como outro reflexo da duplicação reconhecida na *Doutrina*, a hipóstase que lançamos de nossa autoconsciência a um espaço lógico-ideal justaposto àquele efetivo. Conquistamos aqui, como em Fichte, a intransitividade entre o conceito (como o princípio absoluto da *Doutrina*) e o seu devir (como a derivação do eu = não-eu).

2.2.2 A posição de Hegel na *Ciência*

Segundo o nosso argumento, explanado nos capítulos anteriores, a emergência do conceito implica a descoberta da participação do leitor como integralidade e como

momento seu. Se retornarmos brevemente, com vistas a encerrarmos o capítulo, à correlação entre o ponto de partida da *Ciência* e a dialética da substância, para identificarmos a imersão da reflexão exterior no lógico, poderemos delinear, em seguida, os últimos espelhamentos entre a Lógica e a *Doutrina*. Como examinado na dissertação, nossa atividade reflexiva, nomeada por Hegel como *exterior*, é assim designada porque se comporta como uma movimentação arbitrária entre os termos de uma dialética, cuja relação imanente ainda não se explicitou. Na realidade, como tratado no primeiro capítulo, é a reflexão do leitor da *Ciência* que instiga a negatividade dos lados em que se cinge uma categoria, os quais descansam, inicialmente, em uma anteposição indiferente. Sabemos, através do que a emergência do conceito nos ensinou, que o leitor é participante do lógico e que na passagem da substância ao fundamento ele toma conhecimento de sua integração ao nexos como sua totalidade (como consciência de ter sido todos os seus momentos) e como um de seus termos de sustentação. É o acréscimo desse determinante que viabiliza a concretização da forma, que, segundo o modo de consideração do conceito tratado acima, surge como uma idealização ou abstração. Tendo em vista o espelhamento que descrevemos, nossa leitura do conceito soluciona tanto a dificuldade da *Doutrina*, apontada por Hegel e reinterpretada à luz da *Ciência*, quanto a identificada por nós da compreensão unilateral, presumivelmente assumida pelo próprio Hegel, de sua Lógica.

Se concebido segundo nossa interpretação e transposto à estrutura da *Doutrina* de Fichte, o conceito emerge como o princípio que se estende sobre toda a sua derivação. Como identidade do *eu*-leitor com a integralidade da forma ou razão ($eu = eu$), ou seja, como aquilo em que o desdobramento do ser (não-*eu*) resulta, o fundamento se apresenta como a determinação integral (em Fichte, um imperativo) do que se pressupõe alteridade. Por conseguinte, na medida em que a razão se põe como a verdade de todo o ser ($eu = não-eu$), este se apresenta igualmente como a negatividade que determinou o *eu* pressuposto, isto é, o sujeito em geral, anteposto ao ser, e na particularidade da *Doutrina*, o *eu*-leitor e o *eu*-filósofo. Perfaz-se, assim, o círculo da codeterminação. Esta implica, ademais, a realização daquele *subjetivismo* fichteano como *subjetividade* efetiva. O exame da estrutura da *Doutrina* nos mostrou uma razão que em Fichte permanecia uma latência, como o pensamento que, exterior ao filósofo, articulava-o em seu nexos, mas não vinha a ser para ele. O conceito, por sua vez, realiza-se na reflexão do filósofo (e na do leitor), o qual concebe o nexos como saber de si e, simultaneamente, a si mesmo como momento dele. Mais precisamente, sua *reflexão* se determinaria como *pensamento* se

Fichte (e seu leitor) reconhecesse o produzido por ele conceitualmente como o que extrapola sua subjetividade e se apresenta, para ele mesmo, como razão absoluta. A descoberta de que o *fundo* do ser compartilha da mesma elementaridade do *eu* fornece a única mediação para a emergência de uma autoconsciência inconteste.

Se nos voltarmos, agora, para a abordagem da *Ciência*, reconstruída a partir de seu espelhamento em Fichte, notamos que a noção, assumida por Hegel, do desvelamento autônomo da razão, ileso às interferências da reflexão subjetiva (rigorosamente, da *Meinung*), não pode implicar a ausência da subjetividade do filósofo na economia lógica. Visto que a emergência do conceito resulta da imersão da reflexão exterior e, mais exatamente, do reconhecimento de sua participação no conceito, a *Ciência*, autoapresentação do absoluto, é também produto do pensamento *de* Hegel. Com efeito, assim como o leitor da Lógica, o seu formulador original (como o termo já denuncia) esteve imerso na coisa de que *possivelmente* se julgava apenas observador. Produz-se, aqui, um novo ponto de encontro da *Doutrina* com a *Ciência*, que nos permite recuperarmos a determinação do conceito apenas anunciada anteriormente: se na primeira obra o eu-leitor e o eu-fichteano se mantêm cindidos, e de fato porque a mediação, como vimos, não se realiza, na Lógica o leitor e Hegel, porque unidos pelo conceito, convergem em uma unidade especulativa, que examinaremos adiante. Nesse último movimento do capítulo retomaremos a consideração da mediação como a letra da *Ciência* e, por conseguinte, concluiremos nossa exposição sobre a especificidade do exercício de tradução desta obra de Hegel.

Consequência de toda a exposição precedente, nossa leitura do conceito nos leva a compreender a letra da *Ciência* como *presentificação* da razão. Em contraste com a letra da *Doutrina*, que, como vimos, recai na contingência do subjetivismo de Fichte, a da Lógica é manifestação integral da coisa (que não é uma significação exterior a ela) e se estende, portanto, com a sua própria logicidade. Entretanto, tendo em vista as conclusões extraídas acima, a universalidade expressa por ela inclui a *singularidade* do pensamento de Hegel. Resta examinarmos de que maneira esta universalidade é reconhecida e concretizada pelo leitor da *Ciência*. Mais especificamente, é preciso determinar de que modo a exposição da Lógica realiza a mediação do conceito consigo mesmo, ou ainda, como *a autoconsciência de Hegel se realiza como autoconsciência do leitor*.

Sendo autoconsciência, isto é, reconhecimento de si na alteridade, a qual, não obstante, mantém-se como tal, o conceito se manifesta como dois *eus*, o de Hegel e o do

leitor, os quais, pela mediação da letra da *Ciência*, conquistam aquele ponto de reconhecimento. Em síntese, a codeterminação tem de ser compreendida como a constituição recíproca das duas subjetividades, pela qual se conquista a universalidade do conceito e, por consequência, explicita-se o sentido da absolutidade da razão. Observando o movimento do conceito a partir do leitor da *Ciência*, identificamos o processo em que se explicita a sua participação no nexu lógico. No andamento das doutrinas do ser e da essência e, mais precisamente, no interior de cada dialética, a letra comunica continuamente ao leitor uma carência em apresentar a completude do sentido de uma categoria. Por certo, a contradição em que desaba cada uma delas e o aparecimento, sem a resolução da relação anterior, de uma nova categoria afirmam a presença de um âmbito implícito no lógico, de um negativo que não se deixa acessar e que, por sua vez, instiga no leitor a suspeita de uma significação além da letra. É esta autoapresentação problemática da coisa que impele o leitor da *Ciência* à reprodução do lógico. Nesse sentido, a tradução é a atividade que *rematerializa* o percurso realizado pela reflexão exterior em sua abordagem do objeto. Propriamente, esta rematerialização presentifica, para o leitor, a sua própria atividade no nexu lógico. Ademais, a observação de sua própria determinação da coisa não é possível na medida em que o leitor, diante da letra pronta da *Ciência*, não reconhece, simultaneamente, a determinação de si próprio por ela. Em contrapartida, na reprodução da Lógica, o negativo identificado na leitura é convertido à autonomia da letra, que mesmo tendo sido apropriada por nós, envolve-nos em um fluxo não contido por nossa reflexão. Esta abertura, viabilizada pela atividade de tradução, para a observação do leitor de seu movimento no nexu culmina na tomada de consciência de sua ocupação em todos os espaços lógicos que compõem o objeto, até que o leitor encontra apenas a si mesmo diante de si. É nisso em que pensamos consistir a transparência efetiva do fundamento. Apenas por este processo o conceito, tal com o concebemos, alcança sua emergência: o seu *si*, a apercepção no interior do todo, é o leitor.

Mas esta conquista do conceito pelo leitor não significa, como buscamos acentuar em diversas ocasiões, apenas a sua unidade com a razão, mas a manutenção do transbordamento desta última em relação ao sujeito-leitor, a qual, como absoluta, contém-no como momento seu. Por certo, ainda que nossa reflexão tenha ocupado todos os termos do nexu do fundamento, e isso na medida em que o próprio andamento lógico a faz rememorar o percurso realizado, o saber de tal ocupação não é o da totalidade dos momentos simultaneamente. Algo dessa natureza é presumível apenas, como atestamos

em nossa investigação da *Doutrina* de Fichte, em uma intuição intelectual. Em contrapartida, a razão na *Ciência* ultrapassa a autoconsciência do leitor, adianta-se a ele e, embora abra o caminho para a absolutização de seu pensamento, não fornece a passagem para um tipo de atividade reflexiva que promoveria ao leitor sua identidade *integral e imediata* com a razão. Nesse sentido, o lógico e o seu saber contêm como momento o entendimento e, por conseguinte, a construção e sucessividade do discurso. A partir deste último ponto podemos extrair as implicações finais de nosso exame da relação entre o leitor e a letra da *Ciência*.

Se o conceito, como fundamento, está presente em todo o seu devir, isto é, no ser e na essência, a letra em que esse devir se exprime é a totalidade da razão, não via (sempre imperfeita) de acesso ao espírito que incide fora dela. Não obstante, a identidade entre razão e letra não significa, novamente, para o leitor da *Ciência*, a afirmação do *saber total* da razão. Tendo em vista o concluído acima, a letra pode ser compreendida como expressão do não-saber do leitor em relação à razão. Mais precisamente, a exposição do ser e da essência é, para nós, a apresentação dos modos de nosso não-saber, ou ainda, do não-eu. A letra exprime esse não-saber na medida em que, como vimos na primeira seção desse capítulo, ela frustra o leitor em seu movimento para a construção de um sentido que, parecendo incidir ora sobre um pressuposto além da letra, ora sobre a letra ou sobre ele próprio, não obstante, sempre lhe escapa. Por outro lado, esse não-saber é expressão da própria exterioridade da razão ou do seu não-vir-a-ser para si mesma como autoconsciência. E se, como aprendemos, é a própria letra, nessa expressão exterior da razão, que impele o leitor à sua reprodução, *somente nessa rematerialização* em que nossa reflexão se reconhece envolvida no nexos lógico, a letra alcança a expressão da razão como conceito, como o fundamento de todo o seu devir. A partir desse resultado, alcançamos também uma nova explicitação: o conceito é o fundo da razão, mas não o seu todo. Neste, a autoconsciência é também momento de um nexos maior, que a envolve.

Ademais, se a partir da relação entre a letra da *Ciência* (mais exatamente, a exposição do devir da razão) e a reflexão de seu leitor (pela qual a razão desce ao fundamento) conquistamos aquela resolução, temos de explicitar o sentido de alteridade ainda remanescente no próprio fundamento, isto é, na relação entre o *sujeito-leitor* e o *sujeito-autor* da Lógica. Disso seguirá a compreensão mais acabada da unidade imanente, referida anteriormente, entre Hegel e nós.

De início, a conquista do leitor de sua autoconsciência no e como fundamento significa apenas a emergência do *conceito formal*. Com efeito, reconhecemos que a posição da subjetividade, segundo o exame anterior, é a da forma do pensamento subjacente à coisa, do nexos que a nossa reflexão percorreu em todos os seus momentos. Nas palavras de Hegel,

a esta altura, este é o próprio conceito do conceito. Mas é inicialmente *apenas* conceito dele; - ou ele mesmo é *apenas* o conceito. Porque ele é ser-em-si-e-para-si na medida em que é ser-posto, ou [é] a substância absoluta na medida em que ela manifesta a necessidade das substâncias diferentes enquanto *identidade*, esta identidade precisa pôr aquilo que ela própria é. Os momentos do movimento da relação de substancialidade, [movimento] através do qual o conceito veio a ser, e a consequente realidade apresentada estão primeiramente na passagem para o conceito; ela ainda não é determinação que resultou dele enquanto [determinação] própria a ele; ela caiu na esfera da necessidade, [mas] a determinação própria a ele só pode ser sua determinação *livre*, um ser-aí no qual [o conceito é] enquanto idêntico consigo, cujos momentos são conceitos *postos* através dele mesmo. (CdL III, p. 21)

O conceito “precisa dar a si mesmo a forma da *subjetividade* que ele tinha imediatamente como conceito formal.” (CdL III, p. 22) Em outros termos, se a autoconsciência com a qual identificamos o fundamento implica o reconhecimento de si em sua alteridade, de modo que por esse movimento é posto o pensamento formal, para que a autoconsciência seja objetiva, a sua alteridade (antes expressão do ser e da essência) tem de ser posta como outra autoconsciência. Assim, o conceito

entra *na forma* do livre que ele ainda não tinha na objetividade, a ele contraposta, e faz, ali, identidade com ela, [identidade] que ele tem com ela *em e para si* enquanto conceito objetivo, [ou seja,] uma identidade também *posta*. (CdL III, p. 22)

Mas tal *posição* já está realizada. Para identificá-la, é preciso apenas revisarmos o movimento já percorrido. A reprodução da letra da *Ciência*, operada pela nossa reflexão, promove, tendo em vista o conceito em que ela culmina, a conversão do leitor (supostamente termo passivo) à atividade fundamental da qual partem todas as conformações da razão. Assim, o leitor e Hegel são o mesmo na medida em que ambos perfazem o trabalho da razão. O primeiro, através do segundo: a reprodução do lógico é impelida pela letra de Hegel. Por seu turno, é também Hegel quem vem a ser para si ao fim do percurso realizado pelo leitor. Se a *Ciência* é o trajeto de apresentação da razão, em cujo termo se faz presente a autoconsciência do leitor, a reprodução realizada pelo leitor desta apresentação põe, na primeira *Ciência*, a autoconsciência que esteve presente

ali desde o início, mas que não se sabia participante na economia do absoluto. Rigorosamente, este se perfaz apenas na medida em que as duas autoconsciências, a de Hegel e a do leitor, põem uma a outra.

Assim, por um lado, a defesa da interpretação de que na economia da *Ciência* não há abertura para o tratamento de seu leitor é consequência de uma leitura da obra que não realizou esse percurso. Por outro lado, o argumento de que não há indícios, na letra da Lógica, de que Hegel tenha considerado o aspecto imanente da reflexão exterior perde sua sustentação: a *Ciência* carece de sua reprodução como de sua posição. A razão de Hegel, atravessando tempo e história, é completada por nós.

3. Considerações sobre a tradução

Tendo em vista a descrição realizada a respeito da relação imanente entre o texto da *Ciência* e a reflexividade de sua leitora, tornou-se imperativo o comprometimento da tradução com a reprodução mais fidedigna possível das formulações de Hegel. A decisão pela manutenção, até onde se considerou possível, da peculiaridade do alemão nesta versão brasileira é guiada, levando-se em conta o que foi apontado acima, pela compreensão de que a escolha e a composição dos termos nas proposições, bem como o próprio encadeamento dos períodos, manifestam graus específicos do andamento lógico e, por conseguinte, determinam os posicionamentos do leitor em relação ao próprio lógico nesse percurso. Nesse sentido, a opção por uma tradução que pendesse à incorporação da exposição de Hegel às estruturas mais comuns do português corresponderia à perda da precisão lógica e ao ofuscamento do nexos que viabilizaria o reconhecimento de nosso argumento central. É importante frisar que a exatidão proposta se restringiu às porções do texto de Hegel dedicadas exclusivamente ao desdobramento dialético. Das observações e dos exemplos relativos, mas exteriores ao lógico, permitimo-nos uma tradução mais aclimatada ao português. Justificaremos adiante os casos gerais de tradução “literal” da letra da *Ciência*.

Iniciemos com apontamentos referentes aos termos, ou melhor, ao sentido da utilização das classes gramaticais por Hegel. É habitual traduzirmos a substantivação do infinitivo, como “o pôr”, “o atuar”, “o relacionar” e outros, pelos substantivos comuns “posição”, “atuação” e “relação” etc. Mas esta transposição irrefletida, se certamente indica uma acomodação ao português, falseia a demarcação dos passos dialéticos.

Levando em consideração o mencionado acima, a reflexividade do leitor é análise e *operação sobre* o lógico. Este último aspecto deve ser compreendido como o viés em que a reflexão é a ligação dos termos. “O pôr”, “o relacionar”, “o atuar” são, assim, configurações da atividade do meio-termo, caracterizações da transitividade da categoria positiva, isto é, daquela que reivindica a identidade ou a determinidade, e da categoria negativa, ou seja, a expressão da diferença ou da determinação. Sob esta ótica, enquanto síntese, a observação está imersa no nexos. A substantivação dos verbos é, portanto, a indicação do momento em que a manifestação da inquietude e fluidez do lógico incide sobre a reflexividade do leitor. Mais precisamente, é o seu olhar que transita entre os extremos que ele mesmo relaciona e que, como atividade, distende o sentido de cada categoria.

Em contrapartida, o uso, por Hegel, dos substantivos comuns (“a posição”, “a relação”, “a atuação” etc.) estabelece o ponto de recuo da reflexão, indicando, por conseguinte, o viés em que o lógico se apresenta para ela *como objeto*. Trata-se da expressão da relação como uma mediação realizada, pela qual a contradição das categorias que constituem o lógico aparece em sua faceta pacificada. Por esse outro viés, a reflexão da leitora se mostra como atividade *analítica*, ou seja, como decomposição de seu objeto em suas categorias e como o desencobrimento da contração nelas instalada. A operação da abstração, que retalha o objeto em termos, é de fato, como vimos, uma reespiritualização do lógico, que reabsorve a reflexividade do leitor em seu nexos. É por esse movimento de recuo e de imersão da reflexão, o qual pontua todo o desdobramento lógico e permite a visualização da coisa por seu interior e exterior, que se concebe a peculiaridade da unidade e da não-unidade da identidade e da diferença do conceito (tanto nas suas pré-formulações, como ser e essência, quanto no conceito enquanto tal). Desconsiderar esta precisão do texto implica o apagamento do deslocamento das posições que a reflexão ocupa ao longo do desenvolvimento lógico, uma dissipação que em última instância contribui para o fechamento do lógico à compreensão.

A partir dessa ponderação, optou-se por verter literalmente a variação dos substantivos presente na *Ciência*. Ainda como desdobramento desse ponto, o trabalho de tradução realizado por nós não recorreu a outro expediente de acomodação do texto de Hegel à nossa língua. As múltiplas ocorrências, no original, do particípio passado substantivado, como “o posto” (das gesetzte), “o relacionado” (das bezogene) etc., e do particípio presente substantivado, “o pondo” (das setzende), “o relacionando” (das

beziehende)¹⁰⁴ etc., coloca dificuldades evidentes de tradução para o português. Demarcações ainda mais finas daquele deslocamento, poderíamos dizer que o primeiro caso sublinha o momento do mediado como resultado *mais imediato*, isto é, como o instante seu anterior à retomada do andamento dialético, pelo qual se reconfigurará a contradição. O participípio passado exprime, por conseguinte, o ponto em que o lógico, tomado como objeto novamente indiferenciado, é mais distante da reflexão, que fixada diante dele, tão somente o observa. O participípio presente substantivado, por sua vez, porque sobreleva a atividade do lógico, pereniza a unidade imanente de duas categorias que constituem o objeto que, nesse instante do andamento, mais uma vez se repartiu em termos. A particularidade desses últimos substantivos consiste, mais especificamente, na expressão do movimento permanente de saída e de reencontro de cada categoria na outra. A manutenção dessa dinâmica, do ir e vir de cada categoria para dentro e para fora de si, concebida anteriormente como a ação de um espelhamento, ressalta um viés da autoapresentação do objeto lógico que contrasta claramente com o anterior. Nessas ocasiões em que a palavra denota a ligação *mais essencial* dos termos do lógico, o leitor deixa de ser ponto imóvel de observação de seu objeto e se reapresenta como o acompanhamento de um desdobramento que se torna possível por sua replicação pela reflexão inerente ao percurso da leitura. A meio caminho do sentido de reprodução explicitado acima, a relação entre a reflexividade do leitor e o lógico (compreendido ainda como alteridade ou objeto), manifesta pelo participípio presente, é ela mesma *essencial*.

Para as ocorrências dos dois casos mencionados, recorre-se comumente à adição de pronomes, à voz passiva ou a partículas reflexivas (“aquilo” ou “o que foi posto”, para o primeiro caso, e “aquilo” ou “o que se põe”, para o segundo) nas traduções ao português. Julgamos que esse recurso traz ao menos dois problemas. Primeiramente, instaura-se uma duplicação indevida na expressão do lógico. Decerto, não há determinação (“posto”) que seja apêndice de uma essência (“o que”), tampouco uma ação que esteja separada daquilo sobre o que ela se exerceria. A dialética das categorias e, mais precisamente, a descrição das referidas nuances em que ela se desdobra indica, antes, o grau de aproximação ou distanciamento da reflexão do leitor em relação ao lógico, bem como denuncia a espécie de operação (analítica ou sintética) realizada por aquele em seu objeto de consideração. Produzir, como usualmente fazem as traduções, a separação entre a determinação e o seu

¹⁰⁴ Pensamos que Hegel opta pela letra minúscula no substantivo para deixar sobressaltada a fluidez do verbo em detrimento da cristalização do substantivo.

suporte (ou entre sujeito e predicado um único momento de uma categoria) limita à coisa, tomada como objeto indiferente ao leitor, seu movimento de explicitação, do qual este último é também participante. Ademais, consideramos que esse recurso conduz ao acréscimo de outros passos ao desenvolvimento, que não estão inscritos no próprio lógico.

Não podemos deixar de mencionar o uso recorrente, por Hegel, da participialização das orações relativas e do limite de sua transposição ao português. Transformadas em adjuntos adnominais dos núcleos das sentenças¹⁰⁵, essas construções operam a condensação do sentido do período pela aproximação dos complementos ao seu termo central. Com efeito, se na estrutura da oração relativa a determinação da oração principal (mais precisamente, de seu núcleo) se apresenta como desenvolvimento e, assim, como acréscimo posterior, compondo um período cindido pelo pronome relativo, a participialização do complemento permite que este se anteponha ao núcleo que ele qualifica e, por conseguinte, que se dissolva a interrupção promovida pela inserção daquele pronome. Essa condensação dos termos exprime o momento da narrativa lógica em que a ênfase recai sobre a *unidade* em que incidem a identidade e a diferença; a estrutura mais comum da língua, que duplica as orações, é recorrente nas ocasiões do andamento em que o lógico está disperso e ainda não convergiu àquela unidade. Uma vez que o português não permite a tradução literal dessas construções, vertemos os períodos com orações relativas, mas mantivemos o particípio de cada caso (presente ou passado) e não recorremos aos acréscimos mencionados acima.

Tendo em vista as observações feitas acima, todo acréscimo ao texto original foi reduzido ao mínimo e colocado em colchetes. Fizemos adições de termos ou de expressões deixados implícitos por Hegel por julgarmos que essas omissões abriam espaço para alguma ambiguidade ou por acreditarmos (ao contrário da intenção do próprio autor) que elas interrompiam o desenvolvimento da compreensão do que era dito nessas ocasiões. Colocamos em parênteses os termos em alemão cujas versões do português escolhidas por nós não são as que a tradição da tradução de Hegel consolidou. Usamos o mesmo recurso para os casos em que o termo elencado como referente em português não foi inteiramente satisfatório, embora o que melhor se aproximasse à

¹⁰⁵ Referimo-nos às *Partizipialkonstruktionen* ou *Partizipialergänzungen*, que suprimem as orações subordinadas relativas através de sua adjetivação, sustentada pela participialização dos verbos principais. O verbo participializado se torna o adjetivo mais próximo do substantivo que ele qualifica, enquanto que os outros termos que compunham a relativa antecedem o adjetivo-particípio. Esses adjuntos (às vezes bem longos) caracterizam os substantivos que fazem tanto as funções de sujeito quanto de objeto das orações.

acepção do original. Também indicamos o alemão em parênteses para os dois casos particulares de termos distintos (e de significação também diversa) no original, mas com tradução única no português. Toda ocorrência de “coisa” foi indicada, portanto, com os referentes “Sache” e “Ding”, assim como as ocorrências de “relação” foram referidas aos originais “Beziehung” e “Verhältnis”. Para o problemático “Aufhebung” e suas variações utilizamos “superação” e os termos correlatos.

Conclusão

Neste texto final apresentaremos o novo programa de estudo que se impõe a partir do reconhecimento do leitor como determinante do conceito na *Ciência*. Para tanto, esta exposição delineará primeiramente a relação entre o modo de apresentação da razão e a reflexão exterior até a emergência do fundamento, com vistas a caracterizar a experiência da primeira leitura da Lógica. Nesse movimento, mostraremos, mais exatamente, como a pressuposição da indiferença do objeto da *Ciência* em relação ao leitor, mantida até o fim da *Doutrina da essência*, implica uma compreensão muito mais negativa (em sentido abstrato) do lógico do que propriamente especulativa. Em seguida, mostraremos que a explicitação da participação do leitor na totalidade do conceito exige uma segunda leitura da *Ciência*, através da qual o modo de apresentação e a compreensão do lógico são modificados. Precisamente, julgamos que a descoberta da imanência do leitor torna visível a sua mobilização e operação no interior do nexos de seu objeto e, por essa observação, o sentido especulativo da razão, isto é, a operação do conceito ao longo da *Ciência*, é concebível. Em suma, se nessa dissertação nos centramos na investigação do ponto da *Ciência* em que a reflexão do leitor se reconhece como participante da razão, é mandatório que se releia a obra com o ganho desse determinante. Esse novo programa, que esboçaremos adiante, terá também a função de contraprova da interpretação desenvolvida nesta dissertação. Ademais, a partir de uma chave de leitura homogênea da *Ciência*, a ser fornecida pela nova incursão à obra, poderemos estabelecer, tal como explicaremos adiante, um posicionamento e diálogo claros com a literatura de comentário. Com efeito, uma vez que toda a dissertação se desvelou como a tematização da experiência da pesquisadora em seu estudo da Lógica de Hegel – o que levou-a centrar-se tão somente na explicitação desse percurso –, faz-se necessário que a sua interpretação da *Ciência* seja confrontada, nesse novo programa de estudo, com as leituras realizadas sobre a obra.

1. A experiência fenomenológica da primeira leitura da *Ciência da lógica*

A *Ciência da lógica* tem por ponto de partida a unidade imediata da consciência e da alteridade.¹⁰⁶ Contudo, a dissolução fenomenológica da cisão entre esses termos não

¹⁰⁶ “Se na ‘Fenomenologia do espírito’ cada momento é a diferença entre o saber e a verdade, e é o movimento em que essa diferença se suprassume – ao contrário, a ciência não contém essa diferença e o respectivo suprassumir; mas, enquanto o momento tem a forma do conceito, reúne em unidade imediata a forma objetiva da verdade e a forma do Si que-sabe.” FdE, § 805.

implica a explicitação da autoatividade subjacente à dialética, que *põe e suprime* esta diferença. Por conseguinte, a ausência do conceito na exposição fenomenológica faz persistir, em uma primeira incursão na *Ciência*, a pressuposição daquela cisão, ainda que convertida ao ambiente lógico, em dois sentidos interdependentes. Primeiramente, sob a perspectiva do desenvolvimento imanente do objeto, inicia-se sempre com a distinção dada e indiferente dos pares categoriais. A evolução das relações que os unem e que culmina na superação de sua distinção carece da apresentação da especificidade da totalidade em que as categorias incidem. Com efeito, a emergência do conceito como a autoprodução de sua diferenciação e como a permanência, nesta, de sua identidade integral só tem lugar na terceira parte da obra. Assim, o momento especulativo da dialética, pelo qual a natureza da unidade da diferença e da identidade do conceito pode ser concebida, opera apenas implicitamente na maior parte da *Ciência* e este fundamento ainda latente se manifesta na contínua renovação, sempre precedida por uma interrupção do desdobramento lógico, de formulações unilaterais do conceito, isto é, de categorias, da imediatidade de suas determinidades e, por isso, de sua cisão. Como consequência do sentido ainda encoberto da unidade, que a faz ter, nas doutrinas do ser e da essência, predominantemente o caráter de uma asseveração, o próprio objeto lógico se apresenta unilateralmente, e isso na medida em que a ênfase de seu desenvolvimento recai sobre a separação de seus momentos e, portanto, sobre o aspecto abstrato e rígido da diferença.

Assim, se por um lado a introdução à filosofia, necessariamente fenomenológica, viabiliza, em seu fim, a exposição de seu objeto nele e por ele mesmo – e a pureza dessa apresentação resulta justamente da dissolução da pressuposição do acabamento e autossubsistência, de partida, da consciência e da alteridade –, por outro lado, na *Ciência*, aquela cisão é absorvida pela imanência do objeto lógico. A sucessão dos pares categoriais, em que cada um apresenta uma formulação ainda inexata do conceito¹⁰⁷, é determinada, segundo nossa leitura, da seguinte maneira: o lógico se apresenta primeiramente com a determinidade imediata do ser, cuja insuficiência para sustentar-se em sua identidade impõe a elaboração de sua determinidade negativa, igualmente circunscrita em si; a cada reformulação, esta determinação dos pares categoriais se repete, mas com o ganho de um adensamento de sentido que progressivamente reconstrói as

¹⁰⁷ Tomamos aqui por *categorias* (e por sua sucessão) os termos do desdobramento lógico das doutrinas do ser e da essência. Por sua vez, o desenvolvimento do conceito, após a sua emergência, é explicitado através de suas *determinações* e, por fim, de sua *autoposição* como ideia. Como se verá adiante, a *determinação* do conceito já é presente no desenvolvimento da *categoria*. Seu sentido será explicitado a seguir.

esferas da objetividade e da subjetividade, superadas fenomenologicamente. De fato, ao lado da determinidade do ser incidem também todas as determinidades que estabelecem a positividade da objetividade (qualidade, conteúdo, aparência, efetividade, substância...), ao passo que ao lado da determinidade do nada recaem todas as que estabelecem a negatividade da subjetividade (forma, reflexão, essência, conceito...). Desse modo, o projeto da *Ciência* pode ser compreendido como a exposição da razão – propriamente, o objeto lógico – através da qual, partindo-se da elaboração mais abstrata à mais concreta, a objetividade e a subjetividade são reproduzidas imanentemente. Decerto, o que distingue a *Ciência da lógica* da *Fenomenologia do espírito* é que, nesta, a formação da razão é constrangida por dois limites que a impedem de alcançar seu fundamento. Uma vez que consciência e mundo permanecem dados anteriores à sua posição pela razão, esta não se realiza como totalidade para si mesma, no sentido de que nesta integralidade recairia o reconhecimento da completa transitividade entre o objetivo e o subjetivo. Pois ainda que a autoconsciência do espírito seja o termo da *Fenomenologia* – e a dissolução daquela pressuposição, o termo do espírito –, a compreensão de sua manifestação como unidade da consciência e do mundo e, portanto, da totalidade da razão, é primordialmente *para nós*. Inversamente, na *Ciência* a razão é apta a se desenvolver como a autoatividade que produz para si e dentro de si seu conteúdo. Por consequência, esta sua determinação não recua a pressuposições unilaterais, nas quais seus aspectos negativo e positivo estariam circunscritos a uma subjetividade e a uma objetividade imóveis e incomunicáveis, mas as revela, em seu desdobramento, como momentos da razão, estando ambos imersos na plasticidade do elemento lógico.

Entretanto, tendo em vista que na *Lógica* o conceito como essa atividade da razão que se exerce e se alastra apenas sobre si própria é efetivamente posto apenas ao fim da obra, o aspecto da determinidade das categorias, ou seja, de sua unilateralidade ainda não explicitada, predomina sobre a maneira em que a razão se desdobra. Com efeito, se a unidade do fundamento se apresenta, no andamento das duas primeiras partes da *Ciência*, como a dissolução difusa da contradição em que evoluem os pares categoriais, na qual o produto deste aniquilamento ainda não se revelou, a separação do ser e da essência, ou ainda, do subjetivo e do objetivo, é sucessivamente recolocada no interior da razão. Estritamente sob este viés, pode-se dizer, então, que o modo de autoapresentação da razão na *Ciência* é *fenomenologicamente lógico*. Mais precisamente, a força da determinidade das categorias constrange o desenvolvimento lógico à maneira em que as estas *se mostram*

umas às outras. Assim, a *pressuposição do sentido* de cada um dos lados refletidos predomina, na maior porção da obra, sobre a *posição de seu sentido*, isto é, sobre o trabalho e a produção daquilo que as une, o conceito.

Certamente, esta primeira acepção da cisão referida acima é ela mesma unilateral. Pois se o *objeto* da *Ciência da lógica* se configura de tal maneira, este seu modo de autoapresentação se exprime também no *sujeito* que a lê. A forma mais imediata desse reflexo pode ser identificada na manutenção de uma pressuposição fundamental que direciona a leitura da obra, que impõe resistência ao acompanhamento das transformações do lógico e, por conseguinte, à *compreensão da alteração da própria relação deste com o pensamento que o considera*. Na medida em que, na apresentação da *Ciência*, a bilateralidade da dialética sobrepuja o seu momento especulativo, cristaliza-se para o leitor um posicionamento pelo qual o lógico se consolida como *objeto*; por conseguinte, a atividade reflexiva realizada por aquele se restringe a cercear o lógico sem, efetivamente, acessá-lo. Expresso de outro modo, o movimento de autoapresentação da razão, ao longo do qual sua tônica recai sobre a cisão ainda não reconciliada do conceito, opera, no leitor da *Ciência*, uma separação entre o que o texto declara – a especulação ou a unidade lógica pertencem ao horizonte visado – e o que efetivamente a reflexividade alcança.

É possível reconhecer esta ruptura entre o anúncio do especulativo e o devir que o concretiza a partir do acompanhamento – do ponto de vista do leitor – do sentido geral da evolução da dialética na Lógica. Como exposto acima, a relação entre as categorias se desenvolve até a contradição que as dissolve. Sob a perspectiva da reflexão exterior que acompanha este desdobramento, isto é, do leitor que reproduz o percurso lógico, o nexo em que se articulam os pares categoriais é percorrido, embora a resolução em que este intrincamento culmina – a *expressão* da viragem qualitativa em que categorias inicialmente distintas são postas como fundidas em uma unidade – escape à apreensão e seja substituída pela reaparição, *para nós*, de novas determinidades nas quais aquela fusão é *dada*. A observação do comportamento do pensamento ou da reflexão e a demarcação de sua movimentação em relação ao lógico se faz necessária para a qualificação posterior do aprendizado adquirido na primeira leitura da *Ciência da lógica*.

Inicialmente, as categorias se dispõem, *para nós*, como circunscrições espaciais rigidamente justapostas. A razão desta disposição é dada pela primeira exposição da

relação da categoria com sua determinidade: *o que* ela *declara* não coincide com seu *conteúdo*; a simplicidade reivindicada pela forma da categoria faz com que a sua determinidade recaia sobre o espaço contíguo; nesta categoria negativa se formaliza também a identidade e, assim, seu conteúdo incide sobre a categoria positiva, a primeira. Sobre esta platitude, a reflexão exterior opera a alternância entre uma e outra determinidade, ensaiando uma síntese que recairia apenas nela e pressupondo intactas as próprias categorias. O andamento lógico demonstra, ademais, que aquela oscilação pertence à própria categoria que, com isso, é ressignificada: seu conteúdo é agora sua *determinação*, aquilo sem o que ela, contraditoriamente, não pode se sustentar em sua identidade ou forma imediata. Assim, a reflexão recua de seu envolvimento com o lógico, que se recoloca como um objeto. Mas nessa sua nova configuração, o objeto reaparece cindido em si mesmo, uma vez que o que ele declara a respeito de si é refutado por seu *dever-ser*, no qual a positividade da forma – a sua identidade consigo – e a negatividade do conteúdo – a diferença de si mesmo – se encontram unidas. Do ponto de vista da reflexão exterior, o resultado desse movimento é a percepção da quebra da espacialidade, que se divide agora em instâncias distintas. Como determinação, o conteúdo não é mais contíguo à categoria, mas sobreposto a ela; dito de outra maneira, a unidade da identidade e da diferença é ainda a *idealidade* que se impõe *sobre* a simplicidade da forma sem, no entanto, fundir-se a ela. Estes dois planos em que se rompe a disposição lógica exprimem o desacordo da razão consigo: o que ela *ajuíza* a respeito de si é inconciliável com o que ela *infere* sobre si; as cristalizações operadas pela análise ou abstração de si mesma resistem à exigência, irrealizável para a própria razão, de sua síntese ou de seu retorno à sua unidade consigo.

Por conseguinte, a reflexividade do leitor volta a operar como uma oscilação entre um nível e outro do objeto lógico, permanecendo em si mesmos imóveis os dois lados em que este se divide. Em seguida, quando se reconhece que a oscilação pertence ao objeto, a sua apresentação, *para nós*, como espacialidade desaba em temporalidade. Decerto, se por um lado a unidade das categorias passa a ser agora asseverada, isto é, se os termos da identidade e da diferença, ou da forma e do conteúdo, são, neste ponto do desenvolvimento da *Ciência*, sabidos como pertencentes ao mesmo objeto, por outro a ausência da *explicitação da unidade* faz persistir a cristalização de ambos dentro dela, de modo que estes são apreendidos pelo leitor como a descrição da sucessão de momentos de uma totalidade que ainda não se recolheu em si mesma e que, por isso, é compreendida

como se estendendo temporalmente. Por conseguinte, a determinidade da razão é, a esta altura da exposição, a sua unidade declarada, enquanto que seu conteúdo se apresenta, *para nós*, em porções unilaterais, isto é, em categorias que se sucedem. Precisamente, a sucessão de momentos em que o objeto lógico *efetivamente* se reparte é idêntica à atividade reflexiva do leitor e por trás deste movimento persiste a pressuposição de um objeto em si, circunscrito em sua unidade e, por isso, ainda *ideal*.

Todavia, assim como em pontos anteriores da exposição lógica, a reflexão exterior novamente recua de seu envolvimento com o lógico e, nesta ocasião, porque a sucessão em que seus momentos se dividem é absorvida por aquele objeto pressuposto. Em outros termos, se a princípio o curso das categorias carrega o sentido de uma totalidade que se revela, ao leitor, sempre sucessiva e parcialmente, à medida que se reconhece a relação imanente de cada um dos momentos com os demais, a percepção de um objeto lógico que se doa fracionadamente é substituída pela de um que constantemente se transforma. Este processo em que a forma de apresentação da razão (para a reflexão exterior) caminha para se coincidir com a peculiaridade de seu conteúdo implica a superação da sucessão temporal como o modo de apreensão da exposição do objeto lógico. Assim, se no início, para o leitor, e diante do horizonte da unidade total do conceito, a insuficiência de uma de suas unilateralidades, primeiramente da categoria positiva, compele ao aparecimento da segunda, da categoria negativa, como se à reflexão exterior fosse ditado apenas o acompanhamento de uma reconstrução discursiva de um referente já realizado, mas em si mesmo inapreensível, posteriormente a reflexão exterior constata que o movimento sucessivo da exposição se converteu em um movimento *retroativo*: cada uma das categorias é a outra e o passar da primeira para a seguinte significou, antes, o reconhecimento de ambas dentro de cada uma. A passagem de uma a outra diz respeito, na realidade, à impossibilidade do conceito de exprimi-las simultaneamente. Como resultado, produz-se, para o leitor, a percepção de um alargamento do campo de sentido das categorias: quando sua atenção está fixada na compreensão da positividade (e, portanto, identidade) da categoria, reconhece-se, em seguida, que esta é somente reflexo da categoria contraposta e, nesse sentido, a primeira categoria já é a negação ou a diferença em e de si mesma.

O movimento que parte de um oscilar exterior entre duas categorias, nelas mesmas circunscritas, torna-se então reflexão interior de cada uma delas. Cada momento do conceito é, assim, identidade e diferença consigo, tendo-se em consideração que essa

unidade contraditória da categoria encontra, no entanto, o seu ponto de sustentação na categoria contraposta, que permanece simultaneamente exterior. Em outras palavras, a unidade da identidade e da diferença exigida pelo conteúdo (anteriormente apenas ideal) é agora condicionada pela simplicidade real da determinidade ou da forma. Nas doutrinas do ser e (predominantemente) da essência, o leitor já alcança a compreensão da unidade do lógico como a alteração do próprio objeto, pela qual a razão vem a ser para si própria exteriorizando-se (ponto em que a relação exterior das categorias tem de ser afirmada...) para retornar para si (para que a unidade da razão seja concebível). Entretanto, esta compreensão é ainda imperfeita na medida em que a força de exteriorização da razão *não pode resistir* ao seu ímpeto de unificação. Deste modo, a *não-unidade* necessária à sustentação da unidade é apenas momento evanescente do arco dialético. Por conseguinte – e tendo-se em mente que a apresentação das categorias já se despojou da disposição espacial e conquistou, aproximando-se do conceito, a dinâmica da sucessão temporal –, o impulso da razão à sua reunificação resulta, *para nós*, no *entendimento*, de que a totalidade do movimento (isto é, a resistência da não-unidade na unidade da identidade e da diferença) tem de incidir agora sobre um único momento (ou categoria) e que, por isso, ela tem de se condensar em um ponto em que a divisibilidade, caráter da reflexividade, não é mais possível. Mais precisamente, a reconstrução do objeto lógico realizada progressivamente pelo entendimento do leitor atinge ali o seu limite: a contradição em que culmina o nexos dialético, porque constrange (aparentemente) à simultaneidade absoluta os termos inconciliáveis da não-unidade e da unidade da identidade e da diferença, determina a quebra da sucessão discursiva, compatível com o desenvolvimento (até então) *consecutivo* do lógico. *Para nós*, neste ápice da dialética todo o movimento anterior desmorona. Face ao anúncio do especulativo, o leitor experimenta a obscuridade. A contraface dessa dissolução das categorias, impulsionada pelo desdobramento imanente descrito acima, é o reaparecimento, para o leitor, de um novo par de categorias, cujas determinidades são *dadas*. Entretanto, nessa nova configuração do objeto lógico ou da razão, em que mais uma vez se apresentam imediatamente separadas sua forma e seu conteúdo, vislumbra-se a dialética anterior, agora pacificada, inexplicavelmente fundida nas novas categorias e, portanto, transformada.

A descrição do percurso deste envolvimento do leitor com o lógico, ao longo do qual a reflexão exterior sofre, continuamente, a desconstrução do que ela havia conquistado para si, pode ser lida tanto como a experiência do arco geral das doutrinas

do ser e da essência quanto como a do movimento contido em cada uma das dialéticas dos pares categoriais. Por certo, ainda que na primeira parte da *Ciência da lógica*, a *Doutrina do ser*, predomine o aspecto da disposição espacial das categorias e da *passagem* entre elas, enquanto que na segunda parte da obra, a *Doutrina da essência*, predomine o viés da disposição temporal das mesmas e de sua *reflexão interior*, o movimento integral é reconhecível em ambas, embora em ênfases e proporções distintas no todo das duas primeiras partes da Lógica em cada dialética singular.

A partir do que foi exposto acima é possível concluir que o *modo de apresentação* da razão na *Ciência* dita uma experiência de leitura inteiramente negativa das duas primeiras partes da obra. Não somente o percurso é compreendido como fragmentado, e de fato na medida em que a virada especulativa de cada dialética particular permanece inapreensível ao pensamento que acompanha o lógico, mas esse desdobramento constantemente interrompido significa também a desconstrução paulatina do que a reflexão exterior acreditou ter conquistado para si. Com efeito, se do ponto de vista de cada nova dialética que se inicia – seguida, como já se disse, de um nó especulativo não deslindado pelo leitor –, as unilateralidades em que a razão anteriormente se repartia aparecem imediatamente amalgamadas em uma nova identidade simples, o leitor se torna consciente da falsidade das premissas acatadas e, por conseguinte, das conclusões ditadas pelo andamento lógico. Assim, entre o início da *Doutrina do ser* e o fim da *Doutrina da essência*, parte-se reiteradas vezes do provisoriamente positivo, isto é, do adquirido sinteticamente pela reflexão, para o verdadeiramente negativo, para o nada em que desabam todas as elaborações precedentes. Este ensaio frustrado da primeira incursão na Lógica, rigorosamente de suas duas primeiras partes, impede, ademais, que o leitor se torne consciente da premissa com a qual ele opera seu objeto e, por isso, ele reproduz, em sua relação com a *Ciência*, a mesma cisão remanescente no lógico, descrita acima.

Trata-se de um condicionamento recíproco. Posto que nas duas primeiras partes da *Ciência*, a configuração ainda inexata da unidade especulativa torna preponderante a cisão do ser e da essência e, portanto, da separação, ainda que reproduzida imanentemente, da objetividade e da subjetividade, esta atuação imperfeita do conceito, que ainda não emergiu como fundamento do lógico, determina o posicionamento do leitor diante da *Ciência*. Com efeito, enquanto a unidade especulativa das categorias se apresenta como o que deve suplantir a diferença e, assim, sobrepujar a resistência do momento da não-unidade da razão, esta se afirma, não obstante, como circunscrita a si

mesma e, por isso, necessariamente como um *objeto separado* do pensamento que o considera. Propriamente, o modo de apresentação da razão reitera o pressuposto, assumido inadvertidamente pelo leitor, de que sua reflexão, ou ainda, de que sua reconstrução do percurso lógico é indiferente à razão que se desenvolve diante dele. Por certo, os momentos do percurso dialético em que a reflexão exterior foi consciente de operar sua síntese sobre as categorias estiveram sempre acompanhados da pressuposição da objetividade da *coisa*, que por sua vez permanecia destacada do pensamento do leitor. A explicitação subsequente de que toda atividade pertencia ao próprio lógico impunha, novamente, o recuo da reflexão exterior. Assim, resulta da exigência de uma unidade *identizante* e pacificadora da identidade e da diferença a reafirmação da cisão do lógico em si mesmo e deste em relação à reflexão exterior. Inversamente, o posicionamento rígido designado ao leitor restringe o seu campo de observação e falseia o seu estatuto porque o impede de reconhecer a movimentação a que ele foi sujeito ao longo do desenvolvimento do objeto lógico, *deslocamento que também se caracteriza como atividade determinante desse objeto*. Desse modo, o movimento de autoexposição da razão reitera, para ela mesma, seu distanciamento e indiferença em relação à reflexão exterior.

Mas esta expressão da razão em que ela é exterior a si mesma (a predominância de sua unidade reforça a cisão entre os lados da identidade e da diferença) e à reflexão que a acompanha (a não-*posição* da reflexão exterior determina sua indiferença necessária como pressuposição da razão) tem o seu fim na passagem da essência para o conceito. Rigorosamente, o desabamento da substância – última configuração do lógico como objeto – no fundamento significa a diluição da coisa em pura forma, *o que implica que o olhar exterior também se dilua nela*. A inauguração da *Lógica subjetiva* com a emergência do conceito realiza o ultrapassamento daquele limite que se impôs anteriormente ao leitor: se o ápice da apresentação da razão como objeto exigia a condensação, para o leitor, de todo movimento dialético em *um* de seus momentos, implodindo, assim, a reconstrução discursiva e, portanto, sucessiva, realizada por ele, na viragem da substância ao fundamento, o leitor se torna consciente de ter ocupado todos os espaços e sido todos os momentos em que o lógico se repartiu. Nesse instante de rememoração, ele se apropria da fragmentação temporal em que a razão se distendia e tem *presentificada*, em si mesmo, a totalidade do conceito. Ademais, se a rememoração permite que a manifestação temporal (fragmentada) do lógico seja recolhida na

simplicidade da forma, esta dominação do conceito pela subjetividade do leitor faz com que este reconheça sua identidade com o momento ou determinação do conceito, que como conteúdo, permanece simultaneamente exterior a ele. O leitor ou a reflexão exterior, ao reconhecer-se como participante do lógico, nasce como o *terceiro termo* pelo qual a totalidade do conceito se torna concebível: como momento em que o conceito é expresso em sua unidade (pois a predominância da cisão é diluída no instante da rememoração), o leitor sabe de si mesmo, simultaneamente, como tendo sido cada um dos momentos em que conceito se manifesta em sua separação. Ele é, enquanto saber de si, *unidade* da identidade e da diferença; enquanto saber de sua alteridade, em que está contido o saber de si, é *não-unidade* da identidade e da diferença.

Da descoberta do terceiro termo do lógico, pelo qual se torna concebível a passagem da essência ao *conceito* e, com este, o sentido especulativo da unidade da identidade e da diferença (superando-se efetivamente a cisão rígida em que a razão se apresenta nas duas primeiras doutrinas da *Ciência*), resulta um novo programa. A primeira incursão na obra expõe e dissolve as unilateralidades ou *preconceitos* pelos quais o objeto se apresenta para si mesmo, os quais, por sua vez, consolidam a pressuposição, para a reflexão exterior, de sua indiferença em relação ao lógico. Se o saldo do desenvolvimento do ser ao conceito é, por um lado, a nadidade em que todas as desconstruções dialéticas terminam, por outro, ele é o saber ganho para o leitor de que este resultado do percurso só é negativo porque ele, até a emergência do conceito, não havia compreendido a si próprio como a *determinação desta negatividade*, como o termo que *retém* as categorias dissolvidas e, portanto, como o *ponto de sustentação* da unidade, pelo qual a não-unidade persiste como momento da totalidade do conceito.

Assim, se a primeira exposição da razão na *Ciência* é *fenomenologicamente lógica*, a experiência da primeira leitura da obra é *formalmente fenomenológica* porque a reflexão exterior, como a consciência, não logra abranger a unidade do objeto que se coloca à sua frente, sendo ela também refém de uma dialética que opera “às suas costas” e do fato insuspeito de que ela faz parte da totalidade lógica. A novidade desse saber impõe, como consequência, a releitura – e é nisso que consiste o novo programa – da

Ciência da lógica. E nesse recomeço necessário, em que o leitor é ciente de sua operação como momento da razão, o modo de apresentação da razão se transforma.¹⁰⁸

2. O especulativo como dupla narrativa

A segunda incursão na *Ciência*, exigida pela descoberta da reflexividade do leitor como termo da imanência lógica, traz para o seu ponto de partida o ganho da incursão anterior: a consciência de seu *não-saber* como determinante do lógico se torna a medida do desajuste do conceito consigo mesmo – o que o faz cindir-se nos pares categoriais do ser e da essência – e, por conseguinte, a chave para a compreensão das formulações do especulativo ao longo da obra. A transformação do *modo de apresentação* da razão ou do lógico, ocorrida na segunda leitura da *Ciência*, concerne, portanto, ao acréscimo da armação que assinala todos os lugares em que a reflexão exterior se posiciona em relação ao seu objeto, de modo que a partir desta demarcação do olhar do leitor no interior do

¹⁰⁸ A perspectiva de que a *Ciência da lógica*, especificamente o modo em que ela *primeiramente* se apresenta, opera como uma fenomenologia pura e que, à vista disso, a autoposição da totalidade não suprime a fragmentação da razão para si mesma, aproxima-se da leitura defendida por Luiz Gusmán. Embora o autor não identifique, em sua interpretação da *Ciência*, a reflexão exterior com a reflexividade do leitor e, por isso, não o contemple como momento lógico do conceito, Gusmán pavimenta o caminho para a tematização deste novo determinante, que por sua vez oferece uma nova possibilidade de resolução (esta é também a finalidade da tese) para o especulativo. Em sua consideração sobre a negatividade da dialética, diz o autor que “nisso consiste o motor que dá movimento não só à *Fenomenologia do espírito*, onde encontramos uma consciência natural que busca determinar o que é, começando com a crença – endossada pelo senso comum – em um mundo externo independente dela, mas também à *Lógica*, a qual deve ser lida como uma fenomenologia do pensamento puro, onde ao pensar os conceitos puros com os quais uma consciência natural busca determinar o que é, o pensamento tem a experiência de sempre pensar mais do que acreditava estar fazendo, ou de chegar a contradições entre o que queria pensar e o que termina pensando, ou de revelar pressupostos ocultos de seu pensar, o qual o obriga a propor novos esquemas conceituais que lhe permitam superar ou resolver as contradições encontradas.” Se, como Gusmán indica, há na *Ciência* uma distensão entre o pensamento e seu objeto puro (o pensado), de modo que ao primeiro compete o saber de sua atividade, o desvelamento dos pressupostos que nela operam e as correções necessárias à abordagem do lógico, então cabe investigar como se constrói, no andamento da obra, este termo – com o qual identificamos a reflexão exterior ou o leitor – e como, simultaneamente, ele concorre, enquanto momento seu, para a concretização da razão. Gusmán se aproxima ainda mais da leitura defendida quando afirma que em vista de uma totalidade inacessível para si mesma – o conceito imerso em sua atividade é parte de uma integralidade que não pode percorrer –, a razão põe-se como um ponto exterior a si mesma e, nele, formula a si própria como uma hermenêutica pela qual a sua totalidade, concebida como objeto, deve ser interpretada. Esta hermenêutica, com a qual se identifica aqui a reflexividade “exterior” do leitor da *Ciência*, é constantemente reformulada porque determinada pela imanência do lógico, que então a absorve como momento seu. Conclui o autor que “a ideia absoluta é uma totalidade porque revela a distância entre o esquema conceitual [a hermenêutica ou a reflexão exterior] e aquilo de que ele é esquema conceitual como uma necessidade estrutural e não como limitação externa. Para tanto, inclui aquilo que exclui. Isto a determina como totalidade.” Gusmán, L. *Totalidad y negatividad en la Ciencia de la lógica de Hegel*. *SIGNOS FILOSÓFICOS*, vol. XIV, núm. 27, enero-junio, 2012, pp. 5 e 8. Outras produções do autor em que a interpretação referida é desenvolvida são *The Fractured Nature of Thinking: Hegel's Science of Logic* (New School for Social Research, 2002, dissertação) e *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

nexo lógico (de fato alargado pelo ganho desse determinante) se torna possível extrair a *razão do sentido* das categorias (em suas formulações positiva e negativa), bem como a *consequência* (antes invisível) que leva a dialética a dissolver cada par categorial em uma nova unidade simples. Mas se esse sentido e consequência são agora evidenciáveis, isso se deve simultaneamente à descrição, também realizável na segunda incursão à obra, das operações que a reflexão do leitor realiza em seu objeto. O desvelamento desta articulação implica a duplicação da razão, que então se disjunge *na narrativa* (do ponto de vista do leitor) *sobre a narrativa lógica* (a autoexposição de seu objeto). Desse modo, a autoapresentação da razão se redefine como a descrição da determinação recíproca de ambas narrativas, que enquanto termos de sua totalidade, estão submetidas ao seu movimento imanente. Isso posto, faz-se necessária a reconstrução desse discurso do leitor sobre a *Ciência*, pelo qual este reconhece o seu processo de consolidação como momento do nexo lógico ao mesmo tempo em que acompanha o percurso de autoexplicitação da razão.

O esboço desse percurso deriva da compreensão dos desenvolvimentos ulteriores do conceito como *método* e *ideia* (expostos na parte final da Lógica). Com efeito, após o desdobramento do conceito enquanto tal no conceito posto, pelo qual se revisa o andamento das doutrinas do ser e da essência, agora com o ganho de que o conceito tem explícito para si mesmo, nas deduções do *juízo* e do *silogismo*, o movimento em que os três termos de sua totalidade (o universal como a categoria positiva ou identidade, o singular como categoria negativa ou diferença e o particular como unidade e não-unidade) são cindidos e reconciliados, ele alcança a determinação da *forma de consideração de si próprio* e, por fim, a *concretização desta forma como seu próprio conteúdo*. Quanto ao primeiro ponto, ao método, toma-se o conceito por seu lado subjetivo, isto é, como a atividade analítica e sintética que se exerce sobre seu lado objetivo, sendo este último pressuposto para tal atividade. Esta expressão do conceito oposta ao método se apresenta tanto como objeto teórico, sobre o qual a análise se debruça, quanto como finalidade, que a síntese tem de realizar. Desse modo, tendo em vista a chave de interpretação descoberta pela dissertação, que encontra no leitor o determinante que permite a emergência do conceito (uma vez que a reflexão exterior se identifica com o momento autoconsciente do olhar do lógico sobre si mesmo), é possível identificá-lo, já no ponto de partida da segunda incursão à *Ciência*, ao método, tal como definido acima.

Por conseguinte, o percurso da narrativa de uma segunda leitura da Lógica pode ser definido como a repetição, do ser à essência (até o retorno ao conceito), de cada dialética particular a partir da reconstrução do movimento analítico e sintético operado pelo leitor. Como exposto anteriormente, no início de cada dialética as categorias se apresentam para a reflexão exterior como imediatas. Assim, o desdobramento que as faz convergir em uma unidade se exprime como um procedimento analítico realizado a partir do objeto, indiferente a ele. Entretanto, o resultado alcançado pela primeira incursão na *Ciência* dá ao leitor a consciência de que sua indiferença diante do lógico é uma postura provisória e unilateral da totalidade, da qual ele necessariamente faz parte. Expresso de outra maneira, a reflexão exterior ganha a possibilidade de recuo sobre si mesma: o leitor se torna apto a observar o seu modo de consideração do lógico em cada dialética particular. Por sua vez, a identidade em que se dissolve a contradição para a qual evoluiu o par categorial é tanto início de uma nova dialética quanto a apresentação do nexos que armou desde o início a dialética que foi concluída. Sob a perspectiva da reflexão recuada sobre si, este nexos, ou seja, a configuração, naquele nível do percurso, da unidade da identidade e da diferença, revela para a própria reflexão exterior o seu envolvimento no lógico. Esta abertura para a observação retroativa do percurso realizado, porque permite ao leitor reconhecer a sua participação na totalidade do conceito, converte aquele movimento analítico em uma operação sintética. Desse lado da reconstrução, identifica-se a maneira com que o leitor unifica as determinações cindidas do lógico, e a partir desse movimento é possível medir a distância entre a realização do conceito como conceito, isto é, como a expressão transparente de sua totalidade em seus momentos, e as gradações ou pré-formulações do conceito que, como dialéticas do ser e da essência, ascendem a ele. Sob a chave do método, essa gradação pode ser compreendida como a *distância que a reflexão ou a forma deixam por recobrir*, ou ainda, como a marcação do não-reconhecimento da síntese operada sobre o objeto. É justamente o recuo do leitor de seu envolvimento na coisa, bem como a lembrança de sua realização como momento em que reside a totalidade do lógico, o que lhe permite circunscrever, em cada uma daquelas gradações, o não-saber de sua participação no nexos e, por conseguinte, o desajuste do conceito consigo mesmo. Este espaço existente entre o processo de consolidação da reflexividade do leitor como terceiro termo do lógico e a sua conclusão *oferece a determinidade das categorias e a especificidade da unidade especulativa de cada dialética*. Mais precisamente, é a relação de cada um dos termos do nexos lógico entre si e, por isso, a formulação desse desarranjo que dá o sentido de cada categoria positiva

(identidade), de cada categoria negativa (diferença) e, por conseguinte, da negação determinada em que elas se dissolvem. Decerto, a presença do especulativo nas doutrinas do ser e da essência, anterior à sua emergência efetiva como fundamento, só pode ser explicitada negativamente, isto é, pelo que o conceito não conquistou e ainda não sabe sobre si.

Ademais, se este não-saber confere a obtusidade ao lógico, mantendo-o separado, como um objeto, de seu modo de consideração, este bloqueio da passagem do método à ideia também oferece um modo de compreensão para a transposição da cisão (originalmente fenomenológica) entre o objetivo e o subjetivo à *Ciência* e para a separação entre o discurso (construído sobre o lógico) e seu referente (o lógico em si mesmo), ambas questões contempladas no início desse texto de conclusão. A primeira distinção mencionada, vista sob a perspectiva do método ainda não posto, isto é, do leitor inconsciente de seu envolvimento no lógico, se dá em razão da *hipóstase* da atividade sintético-analítica da forma, que se exprime como a cisão do próprio objeto. Com efeito, a análise e a síntese que o método opera sobre a coisa são determinadas pela mobilização da reflexão – recuada, ela opera analiticamente a partir de um objeto pressuposto; ciente de seu pertencimento ao nexos, ela é síntese que põe seu objeto –, consistindo esta atividade no movimento de saída do conceito (ou da razão) de si mesmo, pelo qual ele, como forma, observa a si próprio, e no de retorno a si, ao termo do qual ele se reconhece produto ou conteúdo de si mesmo. Entretanto, se na primeira incursão à *Ciência* o método, tal como descrito, só é explicitado ao fim da obra, ao longo das doutrinas do ser e da essência a síntese e a análise são plasmadas como os lados ou categorias que apresentam o objeto lógico, mantendo-se este indiferente à reflexão exterior. Assim, as categorias que carregam a positividade do ser são as que exprimem a circunscrição e a identidade da síntese, enquanto que as categorias que apresentam a negatividade do nada refletem a dissolução da análise. Por conseguinte, os lados da objetividade e da subjetividade, nos quais se reparte o lógico, repetem-se nas pré-formulações do conceito e apenas se reconciliam efetivamente quando o método se torna observável. À vista disso, a segunda incursão na Lógica propicia a reconstrução do percurso da forma (com a qual se identifica a reflexividade do leitor) que, costurando-se junto aos lados objetivo e subjetivo do conteúdo, concretiza a unidade especulativa do conceito. Nesse segundo retorno do conceito para si, em que o método, como a reflexividade do leitor, se reconhece como produtor de seu próprio objeto, o conceito se realiza como ideia.

Quanto à cisão entre o discurso e o lógico (identificada na primeira leitura da *Ciência*), resultante da indiferença pressuposta da reflexão exterior em relação a seu objeto, sua reconciliação pode ser concebida na medida em que o que se entendia como o referente da construção discursiva, isto é, como a razão que se desdobrava *para* a reflexividade do leitor, explicita-se, na segunda leitura da *Lógica*, como produtora de seu próprio modo de consideração. Mais especificamente, o método como essa reconstrução discursiva do dado lógico transforma o campo de sentido que este, como expressão unilateral do conceito, anuncia. Em virtude do espaço em que a reflexividade da forma se move e em que ela se reconhece, simultaneamente, como a produção do conteúdo que impele ao desenvolvimento ulterior do discurso sobre ele, o método se torna autorreferente, ideia. Em outros termos, o discurso lança os seus pressupostos para dissolvê-los e corrigir a si mesmo. A segunda incursão na *Ciência*, imposta pela descoberta, na primeira leitura da obra, da imanência do leitor ao lógico, viabiliza a observação desse processo.

3. Imanência e comentário

A realização da segunda incursão à *Ciência da lógica* pode oferecer uma chave de leitura única para toda a obra. Por certo, pela perspectiva de que a resolução de cada contradição consiste na operação de um deslocamento do espaço lógico ocupado pelo leitor, da ressignificação de sua relação com as categorias e, conseqüentemente, da reformulação destas, torna-se possível traçar o encadeamento que, na primeira leitura da *Lógica*, mostrou-se como uma exposição fragmentada da razão.

Como decorrência da execução desta tarefa, será possível contribuir com um gênero de interpretação da *Ciência da lógica* ainda não suficientemente explorado pela literatura de comentário da filosofia de Hegel. Grande parte do que se produziu sobre a obra consiste em investigações ou problematizações de temas pontuais, em análises mais ou menos completas de uma das partes da *Ciência* (da *Doutrina do ser*, *Doutrina da essência*, ou *Doutrina do conceito*), em ensaios à introdução à obra, no estudo de temas que perpassam a *Lógica* (mas não circunscritos a ela), em sínteses que compõem compêndios ou análises abrangentes das obras de Hegel, ou ainda, em comentários completos sobre a *Ciência*, entretanto desprovidos de abordagem justificada e de fio condutor definido. Com esse quadro em vista, a pesquisa de doutorado que pretenderá

realizar o novo programa imposto por essa dissertação, será também ocasião para a tematização da própria carência de leituras aprofundadas e integrais da *Ciência da lógica*, fundamentadas na especificidade da obra. À parte o argumento de sua grande extensão e da pluralidade de domínios que ela reúne, ambos aspectos inviabilizadores de uma análise minuciosa de toda a Lógica, acredita-se que a resistência imposta por esta às interpretações decorre, em larga medida, da precipitação em se estabelecer o posicionamento a partir do qual a *Ciência* tem de ser abordada. Espera-se que a reconstrução da obra seja capaz de justificar o hermetismo deste texto de Hegel a partir da inobservância do processo de construção, determinado pelo próprio objeto, do espaço que a reflexão ocupa no nexos lógico e, por consequência, da perspectiva que possibilita o acesso à *Ciência*. Rigorosamente, trata-se de condicionar a leitura da Lógica ao registro da unidade especulativa da reflexão exterior, desempenhada pelo leitor, e da reflexão interior do lógico, em que este se circunscreve como objeto para a primeira. Conceber esta unidade da diferença (do recuo da reflexão exterior em relação a seu objeto) e da identidade (do objeto refletido dentro de si) implica compreender estes seus lados como atividades que operam uma sobre a outra: a reflexão realizada pelo leitor sobre o lógico determina este seu objeto *nele* mesmo, ou seja, em sua reflexão interior; complementarmente, o desenvolvimento imanente do objeto determina a movimentação (transformação) da reflexão sobre ele.

Assim, se na primeira incursão na *Ciência* é assumida (necessariamente) a perspectiva de que a autoexposição da razão se restringe ao desenvolvimento de um objeto autônomo, indiferente à reflexão que o pensa, na segunda incursão na Lógica esta perspectiva é alargada (também necessariamente) e conquistada para a concepção do *modo de apresentação* do objeto da *Ciência* o momento da reflexividade que o contorna. Nesse sentido, a interpretação da Lógica, ainda que diga respeito à elaboração de um discurso distinto do de Hegel (o comentário não consiste exclusivamente na explicitação), é dependente de um acesso à *Ciência* concedido por aquela mudança de registro. Em outros termos, a leitura da Lógica é vinculada *ao saber* – conquistado pelo conceito – de sua própria operação reflexiva no interior da *Ciência* e, simultaneamente, da transformação de sua operação pelo objeto lógico. Sob esta perspectiva, a referida resistência imposta pela obra à sua compreensão, talvez razão preponderante da produção acadêmica reduzida realizada exclusivamente sobre ela, resultaria, portanto, do desconhecimento de que o acesso à *Ciência* é possibilitado pela imersão *literal*, nela, da reflexividade do leitor.

Esta problematização da literatura de comentário sobre a *Ciência da lógica*, derivada da razão mencionada, também providenciará, no trabalho de doutorado que se seguirá, o encaminhamento do diálogo com os autores dedicados ao estudo da obra (e que esteve fechado na dissertação). O estabelecimento de correlações e a verificação da consistência da tese a ser desenvolvida serão de ordem oblíqua, tendo em vista que não se encontrou, até o presente momento, nem um estudo sobre a Lógica que se assente sobre hipótese semelhante à formulada neste projeto como tampouco um que negue criteriosamente o que aqui é defendido. Deste modo, por um viés o objetivo será buscar reconhecer nas obras de comentário argumentações que encontram melhor sustentação no estudo desenvolvido, bem como ocasiões em que de certo modo se faz a defesa inconsciente da hipótese, ou ainda interpretações cujo ponto de partida leva ao estabelecimento de nossa tese como conclusão. Por outro viés, o propósito será elaborar, para as dificuldades identificadas pelas leituras da Lógica, soluções condicionadas à admissão da linha de pensamento que defenderemos na continuação de nosso estudo.

Bibliografia¹⁰⁹

- ADORNO, T. W. *Hegel: Three studies*. Trad. S. W. NicholSEN. Massachusetts: MIT Press, 1993.
- ARANTES, P. E. *Hegel – a ordem do tempo*. Trad. R. R. T. Filho. São Paulo: Polis, 1981.
- _____. *O ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BECKENKAMP, J. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BOURGEOIS, B. *Hegel – os atos do espírito*. Trad. Paulo Neves. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2004.
- BRANDOM, R. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Massachusetts: Harvard University Press, 2019.
- BUTLER, C. *Hegel's Logic: Between Dialectic and History* (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Illinois: Northwestern University Press, 2011.
- CAMPOGIANI, M. *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*. Nápoles: La città del sole, 2001.
- CARLSON, D. G. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- FICHTE, J. G. *Sämmtliche Werke*. Ed. Hermann Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Co, 1845, 1946.
- _____. *Nachgelassene Werke*. Ed. Hermann Fichte. Bonn: Verlag von Veit und Co., 1834, 1835.
- _____. *Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.
- _____. *Escritos filosóficos*. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. In: Os pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- GADAMER, H. G. *La dialectica de Hegel*. Colección teorema. Trad, Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1994.
- GONÇALVES, M.C.F. (org.) *O pensamento puro ainda vive: 2000 anos da Ciência da lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2014.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HARTNACK, J. *An Introduction to Hegel's Logic*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. 31 Bände. Hamburg: Felix Meiner, 1957-2020.

¹⁰⁹ Esta síntese bibliográfica já tem em vista a pesquisa de doutorado, já delineada na conclusão desta dissertação.

_____. *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik: Die Lehre vom Sein* (1832). Hamburg: Felix Meiner, 2008; *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik: Die Lehre vom Wesen* (1813). Hamburg: Felix Meiner, 1999; *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik: Die Lehre vom Begriff* (1816). Hamburg: Felix Meiner, 2003.

_____. *Science de la Logique. Premier tome, premier livre : L'Être. Édition de 1812. Premier tome, deuxième livre : La Doctrine de l'Essence. Deuxième tome : La Logique subjective ou Doctrine du Concept.* Traduction, présentation, notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris: Aubier-Montaigne, 1972- 1981.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio I, II, III.* Trad. Paulo Meneses e José Machado. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Ciência da lógica. 1. A doutrina do ser.* Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

_____. *Ciência da lógica. 2. A doutrina da essência.* Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

_____. *Ciência da lógica 3. A doutrina do conceito.* Christian G. Iber e Federico Orsini. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

_____. *Filosofia do direito.* Trad. Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2012.

_____. *Fé e saber.* Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do espírito.* Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling.* Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Vida de Jesus.* Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Editora Clandestina Ltda., 2019.

_____. *Cursos de estética, I, II, III, IV.* Trad. Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: Edusp, 2014.

_____. *Introdução à história da filosofia.* Trad. Antonio Pinto de Carvalho, In: Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

_____. *Filosofia da história.* Trad. Maria Rodrigues. Brasília: UnB, 1999.

_____. *A razão na história.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013.

_____. *Propedêutica filosófica.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

HENRICH, D. *Hegel im Kontext.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971

_____. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

HÖSLE, V. *O sistema de Hegel. O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.* (Trad. Antônio Lima). São Paulo: Loyola, 2007

HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic.* Indiana: Purdue University Press, 2006.
71

HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel.* Trad. A. Vaczky, D. Cordeiro, G. Tedéia, L. Repa, R. Nascimento. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

_____. *Logic and Existence*. Trad. Leonard Lawlor e Amit Sen. Nova York: State University of New York Press, 1997.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

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

_____. *O avesso da dialética*. Trad. R. J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LIMA VAZ, H.C. Sobre a significação da lógica hegeliana: glosas marginais. In: MARQUES, Edgar da R. et al. (Org.) *Verdade, conhecimento e ação – Ensaios em homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. pp. 409-416. (capítulo)

LEBANIDZE, G. *Hegel's Transcendental Ontology*. Minnesota: Lexington Books, 2006. 72

LINDORFER, B., NAGUSCHEWSKI, D. *Hegel zur Sprache: Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Tübingen: Gunter Narr Tübingen, 2002.

LONGUENESSE, B. *Hegel's critique of metaphysics*. New York: Cambridge University press, 2009.

LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX - Marx e Kierkegaard*. Trad. Luiz Fernando Barrére Martin, Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Unesp, 2014.

MARCUSE, H. *Razão e revolução. Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Saga, 2004.

MCDOWELL, J. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

PINKARD, T. *Hegel: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PIPPIN, R. B. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Hegel's realm of shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2019.

REDDING, P. *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca: Cornell University, 1996.

_____. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ROCKMORE, T. *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Connecticut: Yale University Press, 2005.

SPARBY, T. *Hegel's Conception of the Determinate Negation*. Leiden, Boston: Brill, 2014.

SURBER, J. O. (ed.) *Hegel and Language*. New York: State University of New York, 2006.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. *Hegel. Sistema, método e estrutura*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2008.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975. p. 250.

VIEWEG, K. e GRAY, R. (org.) *Hegel und Nietzsche: eine literarisch-philosophische Begegnung*. Weimar: Bauhaus Universität, 2007.

Segunda parte – A lógica subjetiva ou A doutrina do conceito

SUMÁRIO

Consideração preliminar	1
Sobre o conceito em geral	2
Divisão	20
Primeira seção – A subjetividade	22
Primeiro capítulo – O conceito	23
A. O conceito universal	24
B. O conceito particular	28
Observação	35
C. O singular	41
Segundo capítulo – O juízo	45
A. O juízo do ser-aí	52
a. O juízo positivo	53
b. O juízo negativo	57
c. O juízo infinito	63
B. O juízo da reflexão	64
a. O juízo singular	66
b. O juízo particular	66
c. O juízo universal	67
C. O juízo da necessidade	71
a. O juízo categórico	71
b. O juízo hipotético	72
c. O juízo disjuntivo	74
D. O juízo do conceito	78
a. O juízo assertórico	79
b. O juízo problemático	80
c. O juízo apodítico	81
Terceiro capítulo – O silogismo	83
A. O silogismo do ser-aí	85
a. A primeira figura do silogismo	86
b. A segunda figura: $P - S - U$	93
c. A terceira figura: $S - U - P$	96
d. A quarta figura: $U - U - U$ ou o silogismo matemático	98
Observação	100
B. O silogismo da reflexão	105
a. O silogismo da totalidade	106
b. O silogismo da indução	108
c. O silogismo da analogia	110
C. O silogismo da necessidade	113
a. O silogismo categórico	114
b. O silogismo hipotético	116
c. O silogismo disjuntivo	119

Segunda parte

A lógica subjetiva

ou

A doutrina do conceito

Consideração preliminar

Esta parte da lógica, que contém a *doutrina do conceito* e constitui a terceira parte do todo¹¹⁰, é também publicada com o título particular de sistema da lógica subjetiva para a comodidade dos amigos desta ciência, aos quais ela é destinada, [e] que costumam ter um maior interesse pelas matérias aqui consideradas, [abordadas] comumente no âmbito da assim chamada lógica, do que pelos outros objetos lógicos que são tratados nas duas primeiras partes. – Para essas partes anteriores, eu pude reivindicar a indulgência de avaliadores justos, [alegando que] algum trabalho preliminar poderia ter garantido um esclarecimento, materiais e um fio [condutor] da evolução. No presente [trabalho], eu devo, antes, referir esta reivindicação à razão contrária, na medida em que, para a lógica do *conceito*, encontra-se um material completamente pronto e solidificado, pode-se dizer [até] fossilizado, e a tarefa consiste, em trazê-lo, ali, à fluidez e em reacender o conceito vivo naquele estofado morto; se há dificuldades em se construir uma nova cidade em uma terra deserta, encontra-se, na verdade, [aqui,] material suficiente, mas há mais obstáculos de outro tipo quando se trata disso, [isto é] de uma nova planta para uma cidade antiga, construída solidamente, mantida em posse constante e habitada; é preciso também decidir, entre outras coisas, quais suprimentos em outra ocasião considerados de valor não se há de utilizar.

Mas especialmente a grandeza do próprio objeto poderia ser mencionada como pretexto para a exposição incompleta. Pois qual objeto é mais sublime para o conhecimento do que a própria *verdade*? – Mas a dúvida [de se saber] se este é, de fato, o objeto que exige um pretexto não está fora do sentido em que *Pilatos* colocou a pergunta “o que é a verdade?”, se o recordarmos [.]. – Segundo o autor:

com a face de cortesia,

¹¹⁰ Esta parte da lógica foi publicada em 1816 como “Segundo tomo” da *Ciência da lógica*. Porque o primeiro tomo contém dois livros, Hegel pode aqui corretamente falar de uma “terceira parte do todo”.

condena miopeamente [e] rindo a coisa mais séria.¹¹¹

Pois aquela pergunta encerra o sentido que pode ser visto como um instante de gentileza, e a recordação em si, [isto é, de] que o objetivo de conhecer a verdade é algo notoriamente abandonado, há muito descartado, e a inacessibilidade à verdade é também entre os filósofos e lógicos de profissão algo reconhecido! – Mas se a pergunta da *religião* sobre o valor das coisas, dos discernimentos e ações, que segundo o conteúdo têm um sentido igual, reivindica muito mais, em nossos tempos, seu direito, então a filosofia precisa, seguramente, esperar que também não se ache mais tão notório, se ela, [que se encontrava] inicialmente em seu campo imediato, novamente faz valer o seu objetivo verdadeiro e, após de ter caído da verdade, [isto é,] na maneira e na frugalidade de outras ciências, luta para se levantar novamente e [retornar] a ele. Devido a este esforço, não pode, de fato, ser permitido que se arranje qualquer pretexto; mas no que diz respeito à exposição [desta luta] eu ainda devo mencionar que minhas relações oficiais e outras circunstâncias pessoais me permitiram apenas um trabalho disperso em uma ciência que exige e é merecedora de um esforço concentrado e total.

Nuremberg, 21 de julho de 1816.

Sobre o conceito em geral

O que a *natureza do conceito* é pode tão pouco ser indicado imediatamente quanto o conceito pode ser estabelecido [como] um objeto imediato qualquer. Poderia parecer que, para indicar o conceito de um objeto, o lógico seja pressuposto e este, assim, não teria, novamente, algo outro como seu antecedente, [nem] poderia ser ainda um deduzido, [assim] como nas proposições lógicas da geometria, [no modo em que] elas aparecem em aplicação à grandeza e como são utilizadas nessa ciência, [isto é, elas] são introduzidas na forma de *axiomas*, determinações de conhecimento *não-deduzidas e não-deduzíveis*. Se agora, corretamente, o conceito não somente é examinado como uma pressuposição subjetiva, mas como *fundação absoluta*, então ele, de fato, não pode ser isso, na medida em que ele *se tornou* fundação. O imediato abstrato é, certamente, um *primeiro*; mas enquanto este abstrato, ele é, antes, um mediato, cuja fundação, dado que ele deve ser

¹¹¹ Cf. Klopstock, *Der Messias*, 7. Canto, V. Verso 254.

apreendido em sua verdade, tem de ser primeiramente procurada. Esta precisa, portanto, ser um imediato, mas [um] tal que da superação da mediação se tornou o imediato.

O *conceito*, por este lado, tem de ser visto, inicialmente, em geral como o terceiro para o *ser* e *essência*, para o *imediato* e para a *reflexão*. Ser e essência são, nesse sentido, os momentos do *vir-a-ser* dele; mas ele é *fundação* e *verdade* deles enquanto a identidade na qual eles afundaram e estão contidos. Eles estão nele contidos porque ele é *resultado* deles, mas não mais como *ser* e como *essência*; eles só têm essas determinações na medida em que ainda não retornaram a essa sua unidade.

Portanto, a *lógica objetiva*, que trata do *ser* e [da] *essência*, consiste, na verdade, na *exposição genética do conceito*. Mais precisamente, a *substância* já é a *essência real* ou a *essência* na medida em que esta está reunida ao *ser* e entrou na efetividade. O conceito tem, portanto, a substância como sua pressuposição imediata, ela é *em si* o que ele é como *manifesto*. O *movimento dialético da substância* por toda a causalidade e efeito recíproco é, portanto, a *gênese* imediata do *conceito*, através da qual o seu *vir-a-ser* é apresentado. Mas o seu *vir-a-ser* tem, [assim] como o *vir-a-ser* de tudo, o significado de que ele é a *reflexão* do que-passa para o seu *fundamento* e [de] que o de início aparentemente *outro*, no qual o primeiro saltou, consiste em sua *verdade*. Assim, o conceito é a verdade da substância e, na medida em que o modo de relação determinado da substância é a *necessidade*, a *liberdade* se mostra como a *verdade da necessidade* e como o *modo de relação do conceito*.

A determinação ulterior própria, necessária, da substância é o *pôr* daquilo que é *em si e para si*; agora o *conceito* é esta unidade absoluta do *ser* e da *reflexão*, o *ser-em-e-para-si* só é por consequência disso, [isto é,] ele é tanto *reflexão* quanto *ser-posto* e o *ser-posto* é o *ser-em-e-para-si*. – Este resultado abstrato se explica pela apresentação de sua gênese concreta; ela contém a natureza do conceito; mas ela precisa anteceder ao tratamento dele. Os momentos principais desta exposição (que foi tratada pormenorizadamente no segundo livro da lógica objetiva) serão, portanto, aqui, rapidamente reunidos:

A substância é o *absoluto*, o efetivo sendo em e para si, - *em si* enquanto a simples identidade da possibilidade e efetividade, [enquanto] essência absoluta que contém no interior de *si* toda efetividade e possibilidade, - [é] *para si* esta identidade enquanto *poder*

absoluto ou simplesmente *negatividade* que se relaciona consigo mesma. – O movimento da substancialidade, que é posto através destes momentos, consiste em [:]

I. que a substância enquanto poder absoluto ou *negatividade* que se relaciona (*beziehend*) consigo se diferencia de uma relação (*Verhältnis*) em que os momentos inicialmente apenas simples são enquanto *substâncias* e enquanto *pressuposições* originárias. - A relação (*Verhältnis*) determinada delas é uma [tal] de uma substância *passiva*, da originalidade do *ser-em-si* simples que é apenas *ser-posto* originário, [que], impotente, não põe a si mesmo, - e [relação] de substância *ativa* da *negatividade* que se relaciona (*beziehend*) *consigo*, que enquanto tal põe a si enquanto outro e se relaciona (*beziehen*) *com este* outro. Este outro é precisamente a substância passiva, pressuposta por ela na originalidade de seu poder enquanto condição. – Este pressupor tem de ser entendido de tal modo que o movimento da própria substância é inicialmente sob a forma de um momento do seu conceito, do *ser-em-si*, [isto é, de modo] que a determinidade de uma das *substâncias* que permanece em relação (*Verhältnis*) seja também determinidade desta própria *relação* (*Verhältnis*).

2. O outro momento é o *ser-para-si*, ou [o momento em] que o poder *se* põe enquanto a *negatividade* que se relaciona (*beziehend*) consigo mesma, através [de cuja relação] ela novamente supera o *pressuposto*. – A substância ativa é a *causa originária*; ela atua, isto é, ela é agora o *pôr*, assim como ela era antes o *pressupor* de que a) ao poder também é dada a *aparência* do poder, ao *ser-posto*, também a *aparência* do *ser-posto*. Aquilo que era *originário* na *pressuposição*, será, na causalidade, *através da relação* (*Beziehung*) *com outro*, aquilo que este é em si; a causa originária produz um efeito e, de fato, em uma outra substância; ela é, a partir de agora, poder *em relação com um outro*, [ela] *aparece*, nesse sentido, como causa originária, mas *é* isso somente através deste *aparecer*. – b) Na substância passiva entra o efeito através do qual ela aparece agora também como *ser-posto*, mas é primeiro ali substância passiva.

3. Mas ainda mais é aqui presente do que apenas esta *aparência*, a saber[:]

a) a causa originária atua sobre a substância passiva, ela *altera* a determinação desta; mas esta é o *ser-posto*, caso contrário, nada tem de ser alterado nela; mas a outra determinação que ela recebe é a causalidade originária; a substância passiva se torna, então, causa originária, poder e atividade.

b) O efeito é *posto* nela pela causa; mas o *posto* pela causa é a própria causa idêntica consigo no atuar; [ele] é esta causa originária que se põe no lugar da substância passiva. – Igualmente, no que concerne à substância ativa, a) o atuar é o

traduzir da causa no efeito, no *outro* dela, o *ser-posto*, e b) no efeito, mostra-se a causa como aquilo que ela é; o efeito é idêntico à causa, não um outro; a causa mostra, então, no atuar, o ser-posto como aquilo que ela é essencialmente. – Assim, segundo ambos os lados, tanto [o] do idêntico como [o] do *relacionar* negativo *do outro com ela*, cada um se torna o *oposto* de si próprio; mas este oposto se torna aquela [substância de tal modo] que o outro, então também aquela, permanece *idêntico consigo mesmo*. – Mas ambos, o idêntico e o relacionar negativo, são um e o mesmo; a substância é apenas dentro de seu oposto idêntica consigo mesma, e isto constitui a identidade absoluta das substâncias postas enquanto duas. A substância ativa é manifestada através do atuar, ou seja, na medida em que ela se põe como o oposto de si mesma, o que é, enquanto causa originária ou substancialidade originária, simultaneamente a superação do *ser-outro pressuposto* dela, a substância passiva. Inversamente, através do influir, é manifestado o ser-posto enquanto ser-posto, o negativo enquanto negativo, deste modo, [é manifestada] a substância passiva enquanto negatividade *que se relaciona consigo*, e a causa simplesmente se une apenas consigo neste outro dela mesma. Através deste pôr, a originalidade *pressuposta* ou *sendo em si* se torna *para si*; mas este ser-em-e-para-si só é assim porque este pôr é igualmente um *superar* do pressuposto ou [porque] a substância absoluta apenas retornou, *a partir e dentro de seu ser-posto*, a si mesma e, deste modo, é absoluta. Esta interação é, com isto, o fenômeno que novamente supera a si mesmo; [é] a manifestação da aparência da causalidade, onde está a causa originária enquanto causa originária, [a manifestação de] *que ela é aparência*. Esta reflexão infinita em si mesma, [de] que o ser-em-e-para-si só é deste modo, [isto é, de] que é o ser-posto, é a *consumação da substância*. Mas esta consumação não é mais a *substância* mesma, mas um mais elevado, o *conceito*, o *sujeito*. A passagem da relação de substancialidade acontece através de sua necessidade imanente própria e não é mais do que a manifestação de si própria, [isto é, de] que o conceito é a verdade [da relação de substancialidade] e a liberdade [é] a verdade da necessidade.

Já foi lembrado antes, no segundo livro da lógica objetiva, obs. pág. 195¹¹², que a filosofia que se coloca sob o ponto de vista da *substância* e ali permanece imóvel é o *sistema de Espinosa*. Ali mesmo, simultaneamente, foi mostrada a *carência* deste sistema tanto segundo a forma quanto como segundo [a] matéria. Mas [outra coisa] é a *refutação* desse mesmo [sistema]. Em relação à refutação de um sistema filosófico também já foi

¹¹² Esta paginação se refere à da edição da Suhrkamp de 1976. (N.T)

feita, em outro lugar, a observação geral de que daquela tem de ser expulsa [a noção de] uma representação errada, como se o sistema devesse ser apresentado como inteiramente *falso* e como se o sistema *verdadeiro*, em relação ao falso, fosse *apenas* a ele *contraposto*. A partir do nexo no qual o sistema espinosano aparece aqui, emerge o seu ponto de vista verdadeiro e a questão [de se saber] se ele é verdadeiro ou falso. A relação de substancialidade se constituiu pela natureza da *essência*; esta relação, bem como sua apresentação ampliada, em um sistema, para um todo é, portanto, um *ponto de vista necessário* sobre o qual o absoluto se coloca. Um tal ponto de vista não é, portanto, como uma opinião, um modo de representação e pensamento subjetivo [e] aleatório do indivíduo, a ser visto como uma aberração da especulação; [a especulação], ao contrário, encontra-se necessariamente em seu caminho e, neste sentido, o sistema é completamente verdadeiro. Mas este *não é o ponto de vista mais elevado*. Somente nesse sentido o sistema não pode ser visto como *falso*, [isto é,] como carente e sujeito à *refutação*, mas apenas isso tem de ser considerado como o *falso*, [a saber], que ele é o ponto de vista mais elevado. O sistema verdadeiro, portanto, também não pode ter relação [Verhältnis] com ele, [não pode] ser apenas *contraposto* a ele; pois, assim, este mesmo contraposto seria um unilateral. Como o mais elevado, ele deve, ao contrário, conter dentro de si o subordinado.

Ademais, a refutação não deve vir de fora, ou seja, não [pode] provir de premissas que residem fora daquele sistema, [premissas] que não concernem a ele. Basta que ele não as reconheça; a *carência* é apenas uma carência para aquele que parte das imposições e exigências fundamentadas [naquelas premissas]. Nesse sentido, é dito que para quem não pressupõe como definitivas a liberdade e a autonomia do sujeito autoconsciente, não poderia haver nenhuma refutação do espinosismo. Aliás, um ponto de vista tão elevado e já tão *rico* interiormente como o da relação de substancialidade não ignora aquelas premissas, mas também as contém; um dos atributos da substância espinosana é o *pensar*. Ele, antes, compreende que tem de dissolver as determinações sob as quais essas premissas conflitam com ele e [que tem] de se recolher no interior de si, de modo que elas apareçam *dentro dele mesmo*, mas nas modificações adequadas a ele. Por conseguinte, o nervo do refutar exterior se baseia somente nisto, [a saber,] nas formas contrapostas daquelas premissas, [como,] por exemplo, na autossubsistência absoluta do indivíduo pensante face à forma do pensar, como este é posto, na substância absoluta, em identidade com a extensão, [e] a ser mantido, por seu lado, rígido e firme. A refutação autêntica

precisa adentrar no trabalho do oponente e se colocar no âmbito de suas forças; a coisa não exige [que o opositor ataque o sistema] de fora dele próprio e se prove correto ali onde [o oponente] não está. Portanto, a única refutação do espinosismo deve consistir tão-somente em que o ponto de vista dele seja, em primeiro lugar, reconhecido como essencial e necessário, mas que, em segundo lugar, este ponto de vista seja elevado, *a partir de si mesmo*, a [um] mais alto. A relação de substancialidade, considerada simplesmente *em e para si mesma*, transpõe-se em seu contrário, [isto é,] no *conceito*. A exposição da substância, contida no último livro, [substância] que se transpõe no *conceito*, é, portanto, a única e autêntica refutação do espinosismo. Ela é o *desvelamento* da substância e esta é a *gênese do conceito*, cujos momentos principais foram estabelecidos acima. – A *unidade* da substância é sua relação (Verhältnis) da *necessidade*; mas, assim, ela é apenas *necessidade interior*; na medida em que ela, através do momento da negatividade absoluta, *põe-se*, ela se torna *identidade manifesta* ou *posta* e, com isso, a *liberdade*, que é a identidade do conceito. Este, a totalidade resultante do efeito recíproco, é a unidade de *ambas as substâncias* do efeito recíproco, de modo que elas pertencem, de agora em diante, à liberdade, na medida em que elas não têm mais sua identidade como [algo] cego, isto é, *interior*, mas porque têm essencialmente a determinação de serem como *aparência* ou momentos da reflexão, [determinação] através da qual cada [momento] também se uniu imediatamente com seu outro ou com seu ser-posto e cada [momento] contém *no interior de si* próprio seu ser-posto [e,] desta forma, completamente em seu outro é posto apenas como idêntico consigo.

No *conceito*, portanto, abriu-se o reino da *liberdade*. Ele é o livre porque a *identidade sendo em e para si*, a qual constitui a necessidade da substância, é, simultaneamente, enquanto superada ou enquanto *ser-posto* e este ser-posto, relacionando-se (beziehend) consigo mesmo, é precisamente aquela identidade. A escuridão mútua das substâncias que permanecem na relação (Verhältnis) causal desapareceu, pois a originalidade de sua autossubsistência passou para o ser-posto e, por isso, tornou-se *clareza* transparente a si mesma; a coisa *originária* é isso na medida em que ela é apenas *a causa originária de si mesma* e isso é a *substância liberta para o conceito*.

Do que foi exposto decorre para o conceito a seguinte determinação mais precisa. Porque o ser-em-e-para-si é imediatamente enquanto *ser-posto*, o conceito é, em sua simples relação (Beziehung) consigo mesmo, *determinidade* absoluta, mas esta é,

também, enquanto se relacionando apenas consigo, imediatamente identidade simples. Mas esta *relação* (Beziehung) da determinidade *consigo mesma*, enquanto o *unir-se* da mesma consigo, é, do mesmo modo, a *negação da determinidade*, e o conceito é, enquanto essa igualdade consigo mesma, o *universal*. Mas esta identidade tem, no entanto, a determinação da negatividade; ela é a negação ou determinidade que se relaciona consigo; assim, o conceito é *singular*. Cada um deles é a totalidade, cada um contém dentro de si a determinação do outro e, portanto, estas totalidades são também tão-somente *uma*, enquanto esta unidade é a disjunção de si mesma na aparência livre desta duplicidade – de uma duplicidade que aparece na diferença do *singular* e *universal* enquanto oposição completa, mas que é, no entanto, [a] *aparência* [de] que na medida em que uma [totalidade] é conceituada e expressa, ali a outra é imediatamente conceituada e expressa.

O que acabou de ser tratado tem de ser considerado como o *conceito do conceito*. Se este mesmo pode parecer diferir daquilo que se costuma entender por conceito, então poderia ser exigido que se mostrasse como isso mesmo que se produziu aqui como conceito está contido em outras representações ou esclarecimentos. Por um lado, contudo, não se trata de uma confirmação fundamentada pela *autoridade* do entendimento comum; na ciência do conceito, seu conteúdo e determinação só podem ser comprovados através de uma *dedução imanente*, a qual contém sua gênese, que já está atrás de nós. Por outro lado, certamente é preciso que se conheça em si, [isto é] naquilo que é adiantado enquanto o conceito do conceito, o [conceito] aqui deduzido. Mas não é assim fácil descobrir o que outros disseram sobre a natureza do conceito. Pois, em sua maioria, eles de modo algum se ocupam com esta procura e pressupõem que cada um já [o] entende por si [próprio] quando se fala do conceito. Recentemente, puderam se acreditar tanto mais libertos do comprometimento com o conceito, visto que, [assim] como por um tempo foi a tônica acusar a imaginação [e], em seguida, a memória, de todo o mal possível, tornara-se hábito, há algum tempo, maldizer na filosofia o *conceito* com todas as calúnias maldosas e, em parte, ainda [se costuma] fazê-lo[;] ele, que é o mais elevado do pensar, é depreciado e, ao contrário, [costuma-se] considerar o *inconcebível* e o *não-conceber* como o mais elevado pico tanto científico quanto moral.

Eu me limito aqui a uma observação, que pode servir para a apreensão do conceito aqui desenvolvido e facilitar a incursão nele. O conceito, enquanto ele floresceu para uma tal *existência*, que é [ela] própria livre, não é algo outro além do *eu* ou da pura

autoconsciência. Eu certamente *tenho* conceitos, isto é, conceitos determinados; mas [o] eu é o próprio conceito puro que, enquanto conceito, veio ao *ser-aí*. Portanto, quando nos recordamos das determinações fundamentais que constituem a natureza do eu, deve-se pressupor que é recordado algo conhecido, ou seja, [algo] da representação corrente. Mas [o] *eu é primeiramente* esta unidade pura que se relaciona consigo e [ele] não [é] imediato, mas enquanto abstrai de toda determinidade e conteúdo e [enquanto] retorna para a liberdade da igualdade ilimitada consigo mesma. Assim, ele é *universalidade*; unidade que apenas através daquele comportamento *negativo* que aparece como o abstrair é unidade consigo e [que], por conseguinte, contém toda determinidade dissolvida em si. *Em segundo lugar*, [o] eu é também imediatamente *singularidade* enquanto negatividade que se relaciona (*beziehend*) consigo mesma, *ser-determinado absoluto* que se opõe e exclui o outro; *personalidade individual*. Aquela *universalidade* absoluta, que também é imediatamente *isolamento* absoluto, e um *ser-em-e-para-si*, que é por excelência *ser-posto* e apenas este *ser-em-e-para-si* através da unidade com o *ser-posto*, constitui também a natureza do *eu* enquanto do *conceito*; de um e de outro não há nada a conceituar se não forem apreendidos ambos os momentos referenciados, ao mesmo tempo em sua abstração e em sua unidade completa.

Quando se fala segundo a maneira habitual do entendimento que *eu tenho*, entende-se com isso uma *faculdade* ou *propriedade* que está em relação (*Verhältnis*) com o eu, [assim] como a propriedade da coisa (*Ding*) [está em relação] com a própria *coisa* (*Ding*), - [em relação] a um substrato indeterminado que não é o fundamento autêntico e o determinante da sua propriedade. Segundo esta representação, eu *tenho* conceitos, [assim] como eu tenho um casaco, cor e outras propriedades exteriores. – *Kant* ultrapassa, no eu, esta relação (*Verhältnis*) exterior do entendimento enquanto [relação] da faculdade dos conceitos e [relação] do próprio conceito. Pertence às compreensões mais profundas e corretas que se encontram na *Crítica da razão pura* que se compreenda a *unidade* que constitui a *essência do conceito* enquanto a unidade *sintético-originária* da *apercepção*, enquanto unidade do “*eu penso*” ou da autoconsciência. – Esta proposição encerra a assim conhecida dedução *transcendental* das categorias; mas esta, desde então, vigorou como uma das partes mais difíceis da filosofia kantiana, - certamente por nenhum outro motivo além do de que ela exige que se ultrapasse a mera *representação* da relação (*Verhältnis*) na qual [o] *eu e o entendimento* ou os *conceitos* permanecem para uma coisa (*Ding*) e suas propriedades ou acidentes, e se vá para o *pensamento*. – “*Objeto*”, diz *Kant*, *Crítica*

da razão pura, seg. ed. [B], p. 137, “é aquilo em cujo *conceito* o *diverso* de uma intuição dada é *reunido*.” Mas toda reunião das representações exige a *unidade da consciência* na *síntese* delas. Consequentemente, esta *unidade da consciência* é aquilo que constitui sozinho a relação (*Beziehung*) das representações com um objeto [e], portanto, a *validade objetiva* delas ... e sobre o que repousa a própria *possibilidade do entendimento*.” Kant diferencia disso a *unidade subjetiva* da consciência, a unidade da representação, se eu sou consciente de um diverso como *simultâneo* ou *sucessivo*, o que depende das condições empíricas. Em contrapartida, os princípios da determinação *objetiva* das representações têm de ser derivados somente do princípio da *unidade transcendental da apercepção*. Através das categorias, que são essas determinações objetivas, o diverso das representações objetivas é determinado de tal modo que ele é trazido à *unidade da consciência*. – Segundo esta apresentação, a unidade do conceito é aquilo através de que 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 consiste, de fato, em nada mais do que [o] eu o torna próprio, penetra-o e o traz à *sua própria forma*, isto é, à *universalidade*, que é imediatamente *determinidade*, ou determinidade que imediatamente é universalidade. O objeto na intuição ou também na representação é ainda um *exterior, estranho*. Através do conceituar, o *ser-em-e-para-si*, que [o objeto] tem no intuir e representar, é transformado em um *ser-posto*; [o] eu o atravessa *pensando*. Mas a maneira como [o objeto] é dentro do pensar é, assim, apenas *em e para si*; a maneira como ele é na intuição ou representação, é *fenômeno*; o pensar supera a *imediatidade* com a qual [o objeto] vem primeiramente diante de nós e, assim, faz dele um *ser-posto*; mas este ser *ser-posto* é o *ser-em-e-para-si* dele ou sua *objetividade*. Com isso, o objeto tem esta objetividade no *conceito* e este é *unidade da autoconsciência*, na qual ele foi recebido; a objetividade dele ou o próprio conceito é, portanto, nada mais do que a natureza da autoconsciência, não tem outros momentos ou determinações além do eu mesmo.

Em seguida, isso se justifica por um axioma da filosofia kantiana que [diz que] para conhecer o que é o *conceito* [é preciso que] se recorde da natureza do eu. Mas, ao contrário, para isso é necessário ter apreendido o *conceito* do eu, como ele há pouco foi exposto. Quando se permanece com a mera *representação* do eu, como ela paira em nossa consciência habitual, então o eu é apenas a coisa (*Ding*) simples, que também é nomeada *alma*, à qual o conceito como posseção ou qualidade *inere*. Esta representação, que não

se envolve com o conceituar nem do eu nem do conceito, não pode servir nem à facilitação do conceituar do conceito nem [pode] torná-lo compreensível.

A apresentação kantiana [aqui] conduzida contém ainda dois aspectos que dizem respeito ao conceito e tornam necessárias mais algumas observações. Em primeiro lugar, *as etapas do sentimento e da intuição* são enviadas à *etapa do entendimento* e é uma proposição essencial da filosofia transcendental kantiana que os *conceitos sem intuição* são *vazios* e [que] somente têm validade enquanto relações (Beziehungen) do *diverso* dado através da intuição. Em segundo lugar, o conceito foi especificado como o *objetivo* do conhecimento, portanto, como a *verdade*. Mas, por outro lado, o mesmo é tomado como algo *meramente subjetivo*, do qual a *realidade*, a partir da qual, porque ela é contraposta à subjetividade, a objetividade tem de ser compreendida, não se deixa *extrair*; e, sobretudo, o conceito e o lógico são esclarecidos como algo apenas *formal*, [como] aquilo [que,] porque abstrai do conteúdo, não contém a verdade.

O que, agora, concerne *àquela relação* (Verhältnis) *do entendimento ou do conceito com os degraus que o pressupõem* depende, primeiramente, daquilo que é a ciência tratada, [uma vez que se queira] determinar a *forma* daqueles degraus. Em nossa ciência, como *lógica* pura, esses degraus são *ser* e *essência*. Na *psicologia*, são o *sentimento* e a *intuição* e, em seguida, a *representação* em geral, que são enviados ao entendimento. Na *Fenomenologia do espírito*, como a doutrina da consciência, avançou-se pelos degraus da *consciência sensível* e, em seguida, da *percepção*, ao entendimento. A este, Kant só refere sentimento e intuição. Primeiramente, como esta escada é *incompleta*, ele mesmo já reconhece que adiciona, como *apêndice* à lógica transcendental ou doutrina do entendimento, um *tratamento sobre os conceitos da reflexão*, - uma esfera que se localiza entre a *intuição* e o *entendimento* ou o *ser* e *conceito*.

Em primeiro lugar, a respeito da própria coisa (Sache) tem de se observar que aquelas figuras da *intuição*, *representação* e afins pertencem ao *espírito autoconsciente*, que enquanto tal não é considerado na ciência lógica. As determinações puras do ser, essência e conceito de fato constituem também a fundação e o esqueleto das formas do espírito; o espírito enquanto *intuinte*, igualmente enquanto *consciência sensível*, está na determinidade do ser imediato, assim como o espírito enquanto *representante*, bem como enquanto consciência *percipiente*, elevou-se do ser à etapa da essência ou da reflexão. Estas figurações concretas sozinhas dizem tanto respeito à ciência lógica quanto às formas concretas que as determinações lógicas recebem na natureza e que [seriam] *espaço* e

tempo, em seguida espaço que se preenche e tempo enquanto *natureza inorgânica* e a *natureza orgânica*. Igualmente, também aqui o conceito tem de ser considerado não enquanto ato do entendimento autoconsciente, não [enquanto] o *entendimento subjetivo*, mas [enquanto] conceito em e para si que constitui tanto uma *etapa* da *natureza* quanto [uma etapa] do *espírito*. A vida ou a natureza orgânica é esta etapa da natureza da qual emerge o conceito; mas enquanto cego, não apreensível a si mesmo, ou seja, não conceito pensante; enquanto tal ele só pertence ao espírito. Mas daquela figuração não-espiritual, bem como desta figuração espiritual do conceito, a forma lógica dele é independente, [e] a este respeito, já na *introdução* foi feito o lembrete necessário; este é um sentido que não tem de ser justificado somente no interior da *lógica*, mas deve-se entrar em acordo com ele *antes* dela própria.

Agora, assim como também as formas que antecedem o conceito podem ser figuradas, [a compreensão desta figuração] depende, *em segundo lugar*, da *relação* (Verhältnis) na qual o *conceito é pensado* com *elas*. Esta relação (Verhältnis) é dada tanto na representação psicológica habitual quanto na filosofia transcendental kantiana de tal modo que o *estofa* empírico, o diverso da intuição e representação são *ali* primeiramente *para si* e [de modo] que o entendimento *entra* ali, traz *unidade* para aquele [estofa] e o eleva, através da abstração, à forma da *universalidade*. Deste modo, o entendimento é uma *forma* para si vazia que, em parte, recebe realidade apenas através daquele conteúdo *dado* [e], em parte, dele *abstrai*, isto é, *suprime-o* enquanto algo [que é] inaproveitável ao conceito. O conceito não é, num e noutro fazer, o independente, o essencial e verdadeiro daquele estofa antecedente, que é, antes, a realidade em e para si que não se deixa extrair a partir do conceito.

No entanto, há de se admitir que o *conceito enquanto tal* ainda não é completo, mas precisa elevar-se à *ideia*, somente a qual é a unidade do conceito e da realidade; [isso] precisa *se revelar* no prosseguimento, através da natureza do *próprio* conceito. Pois a realidade que ele dá a si próprio não deve ser tomada como um exterior, mas precisa ser derivada, segundo a exigência científica, dele próprio. Mas não é verdadeiramente [que] aquele estofa dado através da intuição e representação deve valer como o real face ao conceito. “É apenas um conceito”, costuma-se dizer, na medida em que se contrapõe não somente à ideia, mas ao conceito, o ser-aí sensível, espacial e temporalmente palpável, como algo mais excelente. Por consequência, o *abstrato* é tido como mais baixo que o concreto, uma vez que muito foi suprimido daquele mesmo estofa. O abstrair tem,

[segundo] esta opinião, o significado [de] que do concreto, apenas *para nosso propósito subjetivo, uma* ou *outra característica* é extraída, de modo que com este omitir de tantas outras *propriedades e constituições* do objeto nada deve ser tirado delas em seu *valor e dignidade*, ainda que elas, enquanto o *real*, só do lado de lá continuam sendo inteiramente válidas, de modo que é apenas a *incapacidade* do entendimento não acolher tal riqueza e precisar se contentar com a pobre abstração. Se, agora, o estofo dado da intuição e o diverso da representação são tomados enquanto o real face ao pensado e ao conceito, então esta é uma perspectiva cujo descarte não é apenas condição do filosofar, mas já é pressuposto pela religião; como uma exigência e o sentido delas próprias são possíveis, se o fenômeno volátil e superficial do sensível e singular é ainda tomado por verdadeiro? Mas a filosofia dá a compreensão *conceitual* da especificidade da realidade do ser sensível e antepõe, nesse sentido, ao entendimento, aquelas etapas do sentimento e da intuição, da consciência sensível e assim por diante, enquanto [que] elas, no vir-a-ser deste, são suas condições, mas [o] são apenas de modo que o conceito resulta *da dialética* e da *nadidade delas* enquanto seu *fundamento*, [e] não que ele fosse condicionado pela realidade delas. O pensar que abstrai não tem, portanto, de ser considerado enquanto mero colocar-de-lado do estofo sensível, o qual, por isso, não sofreria nenhuma contaminação em sua realidade, mas ele é, antes, o superar e a redução do mesmo [estofo] à mera *aparência* em relação ao *essencial*, o qual se manifesta apenas *no conceito*. Se aquilo que do fenômeno concreto tem de ser adicionado ao conceito tiver de servir, no entanto, apenas como uma *característica* ou *signo*, então este deve, certamente, ser também apenas determinação singular sensível do objeto, a qual, por conta de algum interesse exterior selecionado dentre outros, é de tipo e natureza igual às restantes.

É um mal-entendido central que aqui prevalece [, a saber,] como se o princípio *natural* ou o *início*, do qual se parte no desenvolvimento *natural* ou na *história* (Geschichte) do indivíduo que se forma, fosse o *verdadeiro* e o *primeiro* no *conceito*. Intuição ou ser são, certamente, segundo a natureza, o primeiro ou a condição para o conceito, mas eles não são por essa razão o incondicionado em e para si; ao contrário, no conceito se supera a realidade deles e, com isso, simultaneamente, a aparência que eles tinham tido como o real condicionante. Quando não se trata da *verdade*, mas apenas da *história* (Historie), como é o caso no representar e no pensar fenomênico, pode-se, de fato, permanecer com o discurso [de] que nós iniciamos com sentimentos e intuições e [de que] o entendimento extrai do diverso deles uma universalidade ou um abstrato e quer

tornar concebível aquela fundação [deles], [fundação] que ainda [fica] detida, com este abstrair, na plena realidade com a qual [a história] primeiramente se mostrou, [isto é, no] representar. Mas a filosofia não deve ser nenhuma narrativa do que acontece, mas um conhecimento do que é ali *verdadeiro*, e a partir do verdadeiro ela deve, além disso, conceber o que na narrativa aparece como mero acontecer.

Se na representação superficial daquilo que é o conceito toda diversidade se encontra *fora do conceito* e a ele concerne apenas a forma da universalidade abstrata ou da identidade vazia de reflexão, então pode ser de início lembrado que também para a indicação de um conceito ou [para] a definição do gênero, o qual já não é, propriamente, puramente universalidade abstrata, é exigida expressamente também a *determinidade específica*. Se apenas com uma consideração ligeiramente pensante se refletisse sobre o que isso quer dizer, resultaria que, com isso, o *diferenciar* [seria] visto como um momento igualmente essencial do conceito. *Kant* introduziu esta consideração através do pensamento mais importante, [isto é, o de] que há *juízos sintéticos a priori*. Esta síntese originária da apercepção é um dos princípios mais profundos do desenvolvimento especulativo; ela contém o início para a apreensão verdadeira da natureza do conceito e é completamente oposta àquela identidade vazia ou universalidade abstrata, que não é no interior de si nenhuma síntese. – No entanto, a este início corresponde pouco a exposição posterior. Já a expressão *síntese* reconduz facilmente à representação de uma unidade *exterior* e [de] uma *mera ligação* daqueles que *são em e para si separados*. Então, a filosofia kantiana permaneceu apenas no reflexo psicológico do conceito e mais uma vez se voltou à asserção da condicionalidade permanente do conceito a um diverso da intuição. Ela expressou o conhecimento do entendimento e a experiência como um conteúdo *fenomênico* não porque as próprias categorias são apenas finitas, mas por razão de um idealismo psicológico, [isto é,] porque elas são *apenas* determinações que provém da autoconsciência. Também faz parte disso que o conceito, sem o diverso da intuição, deva ser, novamente, *carente de conteúdo* e *vazio*, não obstante ele seja uma *síntese a priori*; na medida em que ele é isso [ou seja, conceito], ele certamente tem a determinidade e a diferença no interior de si mesmo. Na medida em que ela é a determinidade do conceito [e], com isso, a *determinidade absoluta*, a *singularidade*, o conceito é fundamento e fonte de toda determinidade finita e diversidade.

A posição formal que ele, enquanto entendimento, conserva, é completada na apresentação kantiana daquilo que é [chamado de] *razão*. Na razão, a mais elevada etapa

do pensar, deve-se esperar [que] o conceito perca a condição na qual ele ainda aparece na etapa do entendimento e chegue à verdade consumada. Mas este anseio é ludibriado. Pelo fato de Kant determinar o comportamento da razão com as categorias como apenas dialético e, de fato, compreender o resultado dessa dialética como simplesmente o *nada infinito*, a unidade infinita da razão perde também a síntese e, com isso, aquele início de um conceito especulativo, verdadeiramente infinito; ela se torna a conhecida *unidade* meramente *regulativa*, completamente formal, do *uso sistemático do entendimento*. Foi esclarecido como um mau uso da lógica, que deve ser meramente *um cânone do ajuizamento*, que ela seja tomada como um *órganon* para a produção das compreensões *objetivas*. Os conceitos da razão, nos quais se deve pressentir um trabalho mais elevado e [um] conteúdo mais profundo, não tem nada [de] mais *constitutivo* do que as categorias; eles são *meras* ideias; *certamente se deve permitir* utilizá-las, mas com estas essências inteligíveis, nas quais deveria se revelar toda a *verdade*, nada mais deve ser ansiado do que *hipóteses*, às quais atribuir uma verdade em e para si seria uma completa arbitrariedade e audácia, dado que elas – *não podem ocorrer em nenhuma experiência*. – Poder-se-ia alguma vez pensar que a filosofia então privaria da verdade as essências inteligíveis porque elas carecem do estofo espacial e temporal da sensibilidade?

Deste modo, é correlato imediato disso o ponto de vista segundo o qual o conceito e a determinação da lógica em geral têm de ser considerados e que na filosofia kantiana é tomado em geral do mesmo modo: a saber, [o ponto de vista da] *relação do conceito e sua ciência* com a *verdade* mesma. Foi anteriormente mencionado a respeito da dedução kantiana das categorias que, segundo elas, o *objeto*, enquanto nele é *unificado* o diverso da intuição, é apenas esta unidade *através da unidade da autoconsciência*. A *objetividade do pensar* também é aqui expressa determinadamente, [ou seja,] uma identidade do conceito e da coisa (Ding), [identidade] que é *a verdade*. Do mesmo modo, também foi em geral admitido que na medida em que o pensar se apropria de um objeto dado, este, com isso, sofre uma transformação e de um [objeto] sensível é tornado um [objeto] pensado, mas que esta transformação não apenas nada muda na essencialidade dele, mas que ele, antes, somente em seu conceito [está] em sua *verdade*, [ao passo que] na imediatidade na qual ele é dado, [ele é] apenas *fenômeno* e *contingência* [...] [Admitiu-se, assim,] que o conhecimento do objeto, que o concebe, é o conhecimento do próprio [objeto], como ele é *em e para si*, e o conceito é sua própria objetividade. Mas, por outro lado, afirma-se também [que] *nós não podemos conhecer as coisas* (Dinge) *como elas*

são em e para si e [que] a *verdade é inacessível* para a *razão que conhece*; aquela verdade, que consiste na unidade do objeto e do conceito é, no entanto, apenas fenômeno e, de fato, mais uma vez pelo motivo de que o conteúdo é apenas o diverso da intuição. A este respeito já foi lembrado que, antes, [é] precisamente no conceito [que] esta diversidade, na medida em que ela pertence à intuição em oposição ao conceito, é superada e o objeto é reconduzido, através do conceito, à sua essencialidade não contingente; esta entra no fenômeno, precisamente porque o fenômeno não é meramente um carente de essência, mas manifestação da essência. Mas a manifestação completamente livre [da essência] é o conceito. – Essas passagens aqui rememoradas não são asserções dogmáticas porque elas provêm de todo o desenvolvimento da *essência* através do resultado que emerge de si mesmo. O ponto de vista presente, pelo qual esse desenvolvimento se conduziu, é que a forma do *absoluto*, que é mais elevada que o ser e a essência, [é] o *conceito*. Ainda que ele, segundo este lado, tenha se *submetido* [ao] ser e [à] essência, aos quais pertencem, também por outros pontos de partida, sentimento e intuição e representação e os quais se revelam como condições precedentes dele, e [ainda que ele] tenha se revelado *como fundamento incondicionado deles*, resta ainda o *segundo lado*, a cujo tratamento este terceiro livro é dedicado, a saber, a apresentação [de] como [o conceito] constrói de dentro e a partir de si a realidade, que sumiu no interior dele. Assim, concedeu-se acertadamente que o conhecimento, que permanece apenas como o conceito puramente enquanto tal, é ainda incompleto e chegou não mais do que à *verdade abstrata*. Mas a sua incompletude não reside [no fato de] que ela carece daquela suposta realidade que é dada no sentimento e na intuição, mas [no fato de] que o conceito ainda não deu a si sua própria realidade gerada por ele mesmo. Nisso consiste a absolutidade do conceito, gerada face ao e no estofo empírico e, mais exatamente, nas suas categorias e determinações da reflexão, [ou seja, consiste em] que [o estofo empírico], como ele aparece fora *e diante* do conceito, não tem *verdade*, mas somente [a tem] em sua idealidade ou identidade com o conceito. A *derivação* do real provinda dele, se se quiser chamar isso “*derivação*”, consiste, em primeiro lugar, essencialmente em que o conceito, em sua abstração formal, mostra-se como incompleto e, através da dialética fundada nele mesmo, passa para a realidade de tal modo que ele a cria de si, e não que ele recaia em uma realidade achada [e] pronta, a ele contraposta, e [que recaia] em algo que se anuncia como o inessencial do fenômeno [e] se refugie nele depois de ter olhado em volta à procura de [algo] melhor e não ter achado nada semelhante. – Será sempre acentuado como algo surpreendente a maneira que a filosofia kantiana, [ainda que] tenha compreendido aquela relação do pensar com o

ser-aí sensível, junto ao qual ela permaneceu, como apenas uma relação relativa do mero fenômeno, reconheça e expresse, em igual medida, uma unidade mais elevada de ambos na *ideia* em geral e, por exemplo, na ideia de um entendimento intuitivo, e, contudo, fique estagnada naquela relação (Verhältnis) relativa e na asseveração de que o conceito por excelência é e permanece separado da realidade, - portanto, [a filosofia kantiana] asseverou como a *verdade* aquilo que ela expressou como conhecimento finito e esclareceu como excedente, [como] não autorizado e como coisas do pensamento o que ela conheceu como *verdade* e de onde ela erige o conceito determinado.

Primeiramente, na medida em que, aqui, trata-se da *lógica* e de suas relações com a verdade, [e] não da ciência em geral, então, além disso, é preciso ser concedido que aquela, enquanto *ciência formal*, também não pode [nem] deve conter aquela realidade que é o conteúdo das partes ulteriores da filosofia, das *ciências da natureza e do espírito*. Estas ciências concretas emergem, de fato, para uma forma mais real da ideia do que a [forma] lógica, mas, simultaneamente, não de modo que elas [tenham] retornado àquela realidade, da qual desistiu a consciência que se elevou sobre seu fenômeno à ciência, ou [que] também [tenham] retornado ao uso de formas, como são as categorias e determinações da reflexão, cujas finitude e inverdade já se apresentaram na lógica. Ao contrário, a lógica mostra a elevação da *ideia* à etapa a partir da qual¹¹³ [esta] vem a ser a criadora da natureza e transcende a forma de uma *imediatidade concreta*, mas cujo conceito, novamente, rompe também com esta figuração, para vir a ser si mesmo, enquanto *espírito concreto*. Face a estas ciências concretas, que têm e conservam o lógico ou o conceito como o formador interior, [assim] como elas o tinham como modelo, a própria lógica é, certamente, a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta*, que é no interior de si totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade*. Esta 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 diferentes; o conteúdo é, sobretudo, nada mais do que tais determinações da forma absoluta, - o conteúdo posto por ela mesma é, portanto, também adequado a ela. – Esta forma é, por esta razão, de natureza completamente outra do que a forma lógica tomada comumente. Ela já é *para si própria a verdade* na medida em que este conteúdo é adequado à sua forma ou esta realidade a seu conceito, e [é] a *verdade pura* porque as determinações [do conceito] ainda não têm a forma de um ser-outro

¹¹³ AB: “dali” (von daraus).

absoluto ou da imediatidade absoluta. – Kant, na medida em que ele fala, [na] *Crítica da razão pura*, [B], p. 83, em relação à lógica, a respeito da velha e conhecida questão [de se saber] *o que é a verdade*, oferece, num primeiro momento, como algo trivial, a explicitação dos nomes, [isto é], que [a verdade] é a concordância do conhecimento com seu objeto, - uma definição que é de grande, senão do mais elevado valor. Se se lembra dela na asseveração fundamental do idealismo transcendental, [a saber, a afirmação de] que o *conhecimento da razão* não é capaz de apreender as *coisas em si*, que a *realidade por excelência* reside fora do conceito, então, mostra-se simultaneamente que uma tal *razão*, que não consegue se *colocar em concordância* com seu objeto, as coisas em si, e as coisas *em si*, que [não conseguem se colocar em concordância] com o conceito da razão, [e] o conceito, que [não consegue se colocar em concordância] com a realidade, [e] uma realidade, que não está em concordância com o conceito, são *representações inverídicas*. Se Kant tivesse mantido a ideia de um *entendimento intuitivo* naquela definição de verdade, então ele teria tratado essa ideia, que expressa a concordância exigida, não como uma coisa do pensamento, mas, antes, como verdade.

“Aquilo que se almeja saber”, Kant, ademais, indica, “é um *critério universal e seguro da verdade de qualquer conhecimento*; ele seria um tal que fosse válido para todos os conhecimentos, *sem diferença de seus objetos*; mas porque, com ele, abstrai-se *de todo conteúdo* do conhecimento (*relação* {Beziehung} *com seu objeto* {Objekt}) e [a] *verdade* concerne diretamente *a este conteúdo*, então seria completamente *impossível e absurdo* perguntar por um sinal da *verdade deste conteúdo* do conhecimento.” – Aqui é expressa, de modo muito determinado, a representação habitual da função formal da lógica, e o raciocínio percorrido parece ser muito evidente. Mas, em primeiro lugar, é preciso notar que tal raciocínio formal funciona habitualmente de tal modo que esquece da coisa (Sache) em seu discurso, [coisa] que [o raciocínio formal] tornou fundação e [da qual] ele fala. Quer dizer, seria absurdo perguntar por um critério da *verdade do conteúdo* do conhecimento; - mas, segundo a definição, o *conteúdo* não constitui a verdade, mas [sim] a *concordância* dele com o conceito. Um conteúdo, como dele se fala aqui, *sem o conceito*, é um carente-de-conceito, portanto, [um] carente-de-essência; no entanto, não se pode perguntar pelo critério da verdade de um tal [conteúdo] pela razão contraposta, isto é, não porque ele, por conta de sua falta de conceito, não é a *concordância exigida*, mas [porque ele] não pode ser nada mais do que um pertencente à opinião carente de verdade. – Deixemos de lado a referência ao conteúdo, que aqui causa confusão – na qual,

contudo, o formalismo cai toda vez e a qual o deixa dizer o contrário daquilo que ele quer mostrar sempre que ele [quer] oferecer elucidação -, e fiquemos com a perspectiva abstrata [de] que o lógico é apenas formal e que, antes, abstrai de todo conteúdo, então teremos um conhecimento unilateral que não deve conter nenhum objeto, uma forma sem determinação, vazia, que, assim, nem é *concordância* – porque, essencialmente, *dois* pertencem à concordância -, nem é verdade. – Na *síntese* apriorística do conceito, Kant tinha um princípio mais elevado, no qual a duplicidade podia ser conhecida na unidade, [tinha], portanto, aquilo que é exigido para a verdade; mas o estofo sensível [e] o diverso da intuição eram muito poderosos para ele para [que ele pudesse] sair dali e passar para a consideração do conceito e das categorias *em e para si* e para um filosofar especulativo.

Na medida em que a lógica é ciência da forma absoluta, este formal precisa, *para que ele seja um verdadeiro*, ter nele próprio um *conteúdo* que seja adequado à sua forma[;] e mais ainda, porque o formal lógico [é] a forma pura, o verdadeiro lógico precisa ser a própria *verdade pura*. Portanto, esse formal precisa [ser] no interior de si muito mais rico em determinações e conteúdo, bem como também o concreto precisa ser pensado com efetividade infinitamente maior com a qual ele é tomado habitualmente. As leis lógicas para si (descartados o de qualquer modo heterogêneo, a lógica aplicada e [o] material psicológico e antropológico restante) são habitualmente, afora a proposição da contradição, limitadas a algumas proposições pobres, concernentes à inversão dos juízos e às formas dos silogismos. Com isso, as próprias formas encontradas, bem como suas próprias determinações ulteriores, são incorporadas, por assim dizer, historicamente, [e] não são submetidas à crítica [de se saber] se elas são verdadeiras em e para si. Assim, por exemplo, a forma do juízo positivo vale como algo em si completamente correto, por isso depende unicamente do conteúdo se um tal juízo é verdadeiro. Se esta forma *em e para si* não for no interior de si uma forma dialética da verdade, se [, dito de outro modo,] a proposição que ela expressa, “o singular é um universal”, não for no interior de si dialética, nesta investigação não se pensa. Acredita-se, sem mais, que este juízo é por si apto a conter a verdade, e aquela proposição que cada juízo positivo expressa é uma [proposição] verdadeira, embora [esteja] imediatamente elucidado que a ele falta aquilo que a definição da verdade exige, isto é, a concordância do conceito com seu objeto; [uma vez que] o predicado, que aqui é o universal, [é] tomado como o conceito, [e] o sujeito, que é um singular, [é] tomado como o objeto, um não concorda com o outro. Mas se o *universal abstrato*, que é o predicado, ainda não constitui um conceito, uma vez que a

este [muito] mais, de fato, pertence – assim como também tal sujeito ainda não é muito mais do que um [sujeito] gramatical -, como o juízo deveria poder conter verdade, visto que seu conceito e objeto não concordam ou [visto que] a ele falta o conceito, bem como o objeto? – Logo, é antes *impossível* e *absurdo* querer apreender a verdade naquelas mesmas formas, [isto é,] na maneira como é um juízo positivo e como é o juízo em geral. Assim, como a filosofia kantiana não considerou as categorias em e para si, mas apenas [as considerou] partindo de um fundamento distorcido, porque elas são formas subjetivas da autoconsciência, explicou-as como determinações finitas, que são inaptas a conter o verdadeiro, por isso, [a filosofia kantiana] submeteu ainda menos as formas do conceito, que são o conteúdo da lógica habitual, à crítica; esta antes incorporou uma parte [da lógica], isto é, [a das] funções dos juízos, para a determinação da categoria e as deixou valer como pressuposições válidas. [Se] também nas formas lógicas nada mais devesse ser visto do que funções formais do pensar, elas seriam, já por esta razão, dignas da investigação [de se saber] até que ponto elas correspondem para si à *verdade*. Uma lógica que não realiza isso, pode, no máximo, ter [uma] pretensão a respeito do valor de uma descrição natural-histórica dos fenômenos do pensar, [de] como eles são encontrados. É um mérito infinito de *Aristóteles*, [mérito] que nos deve encher da mais elevada admiração pela força deste espírito, ter ele empreendido esta descrição. Mas é necessário que se prossiga e que, por um lado, seja conhecido o nexos sistemático, mas, por outro, o valor das formas.

Divisão

Superficialmente considerado, o conceito se mostra como a unidade do *ser* e da *essência*. A essência é a *primeira negação* do ser, que, por isso, tornou-se *aparência*; o conceito é a *segunda* ou a negação desta negação, portanto, o ser reproduzido, mas enquanto a mediação infinita e negatividade de si no interior de si mesmo. – *Ser e essência* não têm mais, portanto, no conceito, a determinação na qual eles são enquanto *ser* e *essência*, eles são tão-somente naquela unidade em que cada um *aparece* no outro. Portanto, o conceito não se diferencia nessas determinações. Ele é a verdade da relação (*Verhältnis*) substancial na qual ser e essência atingem sua autossubsistência completa e determinação um-pelo-outro. Enquanto verdade da substancialidade, prova-se a *identidade substancial*, que é também e apenas enquanto *ser-posto*. O ser-posto é o *ser-aí* e *diferenciar*; o ser-em-e-para-si atingiu, portanto, no conceito, um ser-aí adequado a si e verdadeiro, pois aquele ser-posto é o próprio ser-em-e-para-si. Este ser-posto constitui

a diferença do conceito no interior de si próprio, suas *diferenças*, porque ele¹¹⁴ é imediatamente o ser-em-e-para-si, são [elas] próprias *o conceito inteiro*, - *em sua determinidade* [elas são] *universais e idênticas a sua negação*.

A esta altura, este é o próprio conceito do conceito. Mas é *inicialmente apenas* conceito dele; - ou ele mesmo é *apenas* o conceito. Porque ele é ser-em-e-para-si na medida em que este é ser-posto, ou [é] a substância absoluta na medida em que ela manifesta a *necessidade* das substâncias diferentes enquanto *identidade*, esta identidade precisa pôr aquilo que ela própria é. Os momentos do movimento da relação de substancialidade, [movimento] através do qual o conceito veio a ser, e a consequente realidade apresentada estão primeiramente na passagem para o conceito; ela ainda não é determinação que resultou dele enquanto [determinação] própria a ele; ela caiu na esfera da necessidade, [mas] a determinação própria a ele só pode ser sua determinação *livre*, um ser-aí no qual [o conceito é] enquanto idêntico consigo, cujos momentos [são] conceitos e são *postos* através dele mesmo.

Primeiramente, o conceito é, portanto, apenas a verdade *em si*; porque ele é *apenas* um *interior*, ele é também *apenas* um *exterior*. *Primeiramente*, ele é sobretudo um *imediato*, e nesta figuração os momentos dele têm a forma de *determinações imediatas e rígidas*. Ele aparece enquanto o *conceito determinado*, enquanto a esfera do mero *entendimento*. – Porque esta forma da imediatidade é um ser-aí ainda não adequado à natureza [do conceito], dado que este é o *livre* que se relaciona (*beziehen*) apenas consigo mesmo, ela é uma forma *exterior*, na qual o conceito não pode valer enquanto sendo-em-e-para-si, mas enquanto *apenas posto* ou um *subjetivo*. – A figuração do conceito *imediato* constitui o ponto de vista segundo o qual o conceito é um pensar subjetivo, uma reflexão exterior à *coisa* (*Sache*). Esta etapa constitui, portanto, a *subjetividade* ou o *conceito formal*. A exterioridade deste aparece no *ser rígido* de suas *determinações*, [exterioridade] por onde cada uma surge para si enquanto um isolado, qualitativo, que está apenas em relação exterior com seu outro. Mas a *identidade* do conceito, que é justamente a essência *interior* ou *subjetiva* delas, põe-nas em movimento dialético, através do qual se supera o isolamento delas e, com isso, a separação do conceito da coisa, [movimento através do qual] a *totalidade* resulta enquanto verdade delas, [totalidade] que é *o conceito objetivo*.

¹¹⁴ AB: “elas” (sic)

Em segundo lugar [,] o conceito em sua *objetividade* é a *coisa sendo-em-e-para-si*. Através de sua determinação ulterior necessária, o conceito *formal* torna a si mesmo coisa e perde, por essa razão, a relação (Verhältnis) da subjetividade e exterioridade face a ela. Ou, inversamente, a objetividade é o *conceito real* que *emergiu* da *interioridade* dele e [que] passou para o ser-aí. – Nesta identidade com a coisa ele tem, portanto, ser-aí *próprio* e *livre*. Mas esta é ainda uma liberdade *imediate*, ainda não *negativa*. Um com a coisa, ele está *afundado* nela; as diferenças dele são existências objetivas, nas quais ele próprio é novamente *interior*. Enquanto a alma do ser-aí objetivo, ele precisa *dar* a *si* a forma da *subjetividade* que ele tinha imediatamente como conceito *formal*; assim, ele entra *na forma* do livre que ele ainda não tinha na objetividade, a ela contraposta, e faz, ali, identidade com ela, [identidade] que ele tem com ela *em e para si* enquanto conceito objetivo, [ou seja,] uma [identidade] também *posta*.

Nessa consumação, em que ele, em sua objetividade, tem também a forma da liberdade, o *conceito adequado* é a *ideia*. A *razão*, que é a esfera da ideia, é a *verdade desvelada* a si mesma, na qual o conceito tem a realização por excelência adequada a ele e é livre na medida em que ele conhece este seu mundo objetivo em sua subjetividade e esta naquele.

Primeira seção

A subjetividade

O conceito é primeiramente o *formal*, o conceito no *início* ou o [conceito que] é enquanto *imediate*. – Na unidade imediata, a diferença dele ou seu ser-posto é, *primeiramente*, inicialmente ele próprio simples e apenas *uma aparência*, de modo que os momentos da diferença são imediatamente a totalidade do conceito e são apenas o *conceito enquanto tal*.

Mas, *em segundo lugar*, porque ele é a negatividade absoluta, ele suprime a si e se põe enquanto o *negativo* ou enquanto o *outro* dele próprio; e, de fato, porque ele é só o [conceito] *imediate*, este pôr ou diferenciar tem a determinação [de] que os momentos vêm a ser *indiferentes um face ao outro* e cada um vem a ser para si; a unidade [do conceito] é, nesta *partição*, ainda apenas *relação* (Beziehung) exterior. Assim, enquanto

relação (Beziehung) de seus momentos postos como *autossubsistentes* e *indiferentes*, ele é o *juízo*.

Em terceiro lugar, é certo que o *juízo* contenha a unidade do conceito perdido em seus momentos independentes, mas ela não é *posta*. Ela vem a ser [posta] através do movimento dialético do *juízo*, [juízo] que, deste modo, veio a ser o *silogismo*, [isto é,] o conceito [se torna] completamente posto na medida em que, no *silogismo*, são postos tanto os momentos dele enquanto extremos *autossubsistentes* quanto também a *unidade mediadora* deles.

Mas na medida em que esta própria *unidade* [é] imediatamente enquanto o *meio* que reúne e os *momentos* se opõem um ao outro inicialmente *enquanto* extremos *autossubsistentes*, esta relação (Verhältnis) contraditória que se encontra no *silogismo formal* se supera e a *completude* do conceito passa para a unidade da *totalidade*, a *subjetividade* do conceito para sua *objetividade*.

Primeiro capítulo

O conceito

[É] através do *entendimento* [que] a faculdade dos conceitos em geral costuma ser expressa; nesse sentido, ele se diferencia da *faculdade do juízo* e da faculdade dos silogismos enquanto [faculdade] da *razão* formal. Mas ele é contraposto sobretudo à *razão*; mas, nesse sentido, ele não significa a faculdade do conceito em geral, mas [a faculdade] dos conceitos *determinados*, onde a representação reina, como se o conceito fosse *apenas* um *determinado*. Se o entendimento, nesse significado, diferencia-se da faculdade do *juízo* formal e da *razão* formal, ele tem de ser tomado como faculdade do conceito determinado *singular*. Pois o *juízo* e o *silogismo* ou a *razão* são eles próprios, enquanto [o] formal, apenas um *entendido*, na medida em que eles estão sob a forma da determinidade abstrata do conceito. Mas o conceito vale, aqui sobretudo, não como determinar meramente abstrato; o entendimento tem, portanto, de ser diferenciado da *razão* apenas de modo que aquele seja a faculdade do conceito em geral.

Este conceito universal, que agora tem de ser tratado aqui, contém os três momentos: *universalidade*, *particularidade* e *singularidade*. A diferença e as determinações que ele dá a si mesmo no diferenciar constituem o lado que há pouco foi nomeado *ser-posto*. Porque este é, no conceito, idêntico com o ser-em-e-para-si, cada um

daqueles momentos [são] tanto *conceito inteiro* enquanto conceito determinado quanto [conceito inteiro] enquanto *uma determinação* do conceito.

Primeiramente, ele é *conceito puro* ou a determinação da *universalidade*. Mas o conceito puro ou universal é também apenas um conceito *determinado* ou *particular* que se coloca ao lado do outro. Porque o conceito é a totalidade, portanto, em sua universalidade ou relação (*Beziehung*) puramente idêntica consigo mesma, [ele] é essencialmente o determinar e diferenciar, ele tem, por consequência, no interior de si próprio, o parâmetro através do qual esta forma de sua identidade consigo, na medida em que ela pervade todos os momentos e os retém no interior de si, determina-se também imediatamente a ser *apenas o universal* face à diferencialidade dos momentos.

Em segundo lugar, por consequência, o conceito [é posto] enquanto este conceito *particular* ou enquanto [o conceito] *determinado*, que é posto enquanto diferente face ao outro.

Em terceiro lugar, a *singularidade* é o conceito que, a partir da diferença, reflete-se dentro da negatividade absoluta. Este é simultaneamente o momento em que ele transpôs sua identidade [, entrou] em seu *ser-outro* e vem a ser *juízo*.

A. O conceito universal

O conceito puro é o absolutamente infinito, incondicionado e livre. É aqui que começa tratamento do conceito em relação a seu *conteúdo*, [tratamento] que tem de voltar o olhar novamente para gênese [daquele]. A *essência veio a ser* a partir do ser e o conceito, a partir da essência, portanto também a partir do ser. Mas este vir-a-ser tem o significado do *contrachoque* [do próprio vir-a-ser], de modo que o *veio-a-ser* é, antes, o *incondicionado* e *originário*. O *ser*, em sua passagem para a essência, veio a ser uma *aparência* ou *ser-posto*, e o *vir-a-ser* ou o passar para *outro* veio a ser um *pôr* e, inversamente, o *pôr* ou a reflexão da essência se superou e se produziu como um *não-posto*, [como] um *ser originário*. O conceito é o pervadir destes momentos, já que o qualitativo e o sendo originário são apenas enquanto *pôr* e apenas enquanto retorno-para-dentro-de-si e esta reflexão-para-dentro-de-si é simplesmente o *vir-a-ser-outro* ou a *determinidade*, a qual, portanto, é também infinita, *determinidade* que se relaciona (*beziehen*) consigo.

Portanto, o conceito é primeiramente de tal modo a *identidade* absoluta consigo que ela é apenas [o conceito] enquanto a negação da negação ou enquanto a unidade

infinita da negatividade consigo mesma. Esta *relação* (Beziehung) *pura* do conceito consigo, que, por isso, é esta relação enquanto pondo a si através da negatividade, é a *universalidade* do conceito.

A universalidade, porque ela é a mais alta determinação simples, parece não permitir nenhum esclarecimento; pois um esclarecimento precisa se introduzir em determinações e diferenciações e se predicar de seu objeto; mas o simples é, por isso, muito mais modificado do que esclarecido. Mas é precisamente a natureza do universal ser um tal simples que contém *no interior de si*, através da negatividade absoluta, a mais elevada diferença e determinidade. O *ser* é um simples, enquanto *imediato*; por isso, ele é apenas um visado e não se pode dizer dele o que ele é; ele é, portanto, imediatamente um com seu outro, o *não-ser*. Justamente isso é seu conceito, [isto é,] ser um tal simples que some imediatamente em seu oposto; ele é o *vir-a-ser*. O *universal*, ao contrário, é o *simples* que é igualmente o *mais rico no interior de si mesmo* porque ele é o conceito.

Portanto, [o universal] é *primeiramente* a relação (Beziehung) simples consigo mesma; ele é apenas *no interior de si*. Mas esta identidade é, *em segundo lugar*, no interior de si, *mediação* absoluta, mas não um *mediato*. Do universal que é um universal mediado, isto é, *abstrato*, contraposto ao particular e singular, tem de se falar apenas no conceito determinado. – Mas também já o *abstrato* contém isto, [a saber,] que para obtê-lo é exigido que se *exclua* outras determinações do concreto. Estas determinações são, enquanto determinações em geral, *negações*; além disso, o *excluir* delas é também um *negar*. Por fim, também com o abstrato sobrevém a negação da negação. Mas esta negação duplicada é representada como se ela fosse *exterior* a ele mesmo e [como se] tanto as propriedades ulteriores excluídas do concreto fossem distintas das conservadas, que são o conteúdo do abstrato, quanto esta operação do excluir das restantes e do conservar de uma se desse fora delas. Para tal exterioridade, o universal ainda não se determinou face àquele movimento; ele ainda é no interior de si aquela mediação absoluta, que é precisamente a negação da negação ou negatividade absoluta.

Segundo esta unidade originária, inicialmente o primeiro negativo ou a *determinação* não são nenhum limite para o universal, mas este *se conserva ali* e é positivamente idêntico consigo. As categorias do ser eram, enquanto conceitos, essencialmente estas identidades das determinações consigo mesmas, no limite delas ou em seu ser-outro; mas esta identidade era apenas em si o conceito; ela ainda não era manifesta. Portanto, a determinação qualitativa enquanto tal se afundou na sua outra e

tinha uma determinação *distinta* dela como sua verdade. O universal, por outro lado, quando ele também se põe em uma determinação, permanece ali o que ele é. Ele é a *alma* do concreto, no qual ele é residente, desimpedido e igual a si mesmo na diversidade e distinção. Ele não é rompido no *vir-a-ser*, mas *dá continuidade a si*, impassivelmente, através do [vir-a-ser] e tem a força inalterável e imortal de autoconservação.

Mas também ele não apenas *aparece* dentro de seu outro, como [o faz] a determinação da reflexão. Esta, enquanto um *relativo*, relaciona-se não apenas consigo, mas é um *comportar-se*. Ela *se exprime* em seu outro, mas tão-somente *aparece* nele, e o aparecer de cada um no outro ou o seu determinar recíproco tem, junto à autossubsistência deles, a forma de um fazer exterior. – O *universal*, ao contrário, é posto enquanto a *essência* de sua determinação, que é *natureza positiva própria* desta. Pois a determinação, que constitui o negativo [do universal], é, no conceito por excelência, apenas enquanto um ser-posto ou, simultaneamente, essencialmente apenas enquanto o negativo do negativo, e ela é apenas enquanto esta identidade do negativo consigo, que é o universal. Nesse sentido, este é também a *substância* de suas determinações; mas de tal modo que aquilo que era um *contingente* para a substância enquanto tal é a própria *mediação* do conceito consigo mesmo, a sua própria *reflexão imanente*. Esta mediação que, primeiramente, eleva o contingente à *necessidade*, é, no entanto, a relação (*Beziehung*) *manifesta*; o conceito não é o abismo da substância carente de forma ou a necessidade enquanto a identidade *interior* das coisas distintas umas das outras e que limitam a si ou estados, mas, enquanto a negatividade absoluta, [é] o que forma e cria, e porque a determinação, não enquanto limite, mas propriamente também enquanto superada, é enquanto ser-posto, a aparência é o fenômeno enquanto [fenômeno] *do idêntico*.

O universal é, portanto, o poder *livre*; ele é ele próprio e se alastra sobre seu outro; mas não enquanto [algo] *violento*, mas, antes, ele é pacífico no interior daquele e [está] *junto de si mesmo*. [Assim] como ele foi chamado de potência livre, ele poderia ser chamado de *amor livre* e de *bem-aventurança ilimitada*, pois ele é um *comportar-se* com o *diferente* apenas enquanto [comportar-se] *consigo mesmo*; nele mesmo ele retornou a si próprio.

Agora há pouco foi mencionado a respeito da *determinidade*, [que] embora o conceito [seja] tão-somente enquanto o universal e apenas [o] consigo *idêntico*, [ele] ainda não avançou para ela. Mas não se pode falar do universal sem a *determinidade*, que é, mais precisamente, a particularidade e a singularidade; pois ele as contém, em sua

negatividade absoluta, em e para si; a determinidade não é tomada, então, de fora para [ele], uma vez que se fala dela no universal. Enquanto negatividade em geral ou segundo a *primeira* negação, *imediata*, ele tem a determinidade em geral enquanto particularidade nele; enquanto *segunda*, enquanto negação da negação, ele é *determinidade absoluta* ou *singularidade* e *concreção*. – O universal é, assim, a totalidade do conceito, ele é concreto, não é um vazio, mas tem, antes, *conteúdo* através de seu conceito – um conteúdo no qual ele não somente sobrevive, mas que é próprio e imanente a ele. Ele pode certamente ser abstraído do conteúdo; mas, assim, não se obtém o universal do conceito, mas o *abstrato*, que é um momento incompleto, isolado, do conceito e [que] não tem nenhuma verdade.

Mais precisamente, o universal se revela, então, enquanto esta totalidade. Na medida em que ele tem a determinidade no interior de si, ela não é apenas a *primeira* negação, mas também a reflexão dela mesma. Com aquela primeira negação tomada para si, ele é *particular*, como ele será tratado a seguir; mas ele é, nesta determinidade, ainda essencialmente universal; este lado ainda precisa ser aqui trabalhado. – Pois esta determinidade, enquanto no conceito, é a reflexão total, a *aparência-dupla*, uma vez a aparência *para fora*, a reflexão-dentro-de-outro, outra vez a aparência *para dentro*, a reflexão-dentro-de-si. Aquele aparecer exterior faz uma diferença face a *outro*; o universal tem, por isso, uma *particularidade*, que tem sua dissolução em um universal mais elevado. Na medida em que ele, agora, é também apenas um universal relativo, ele não perde seu caráter de universal; ele preserva dentro de si sua determinidade, não apenas de modo que ele permaneça indiferente face à ela na ligação com ela – assim, ele seria apenas *posto junto* a ela -, mas [de modo] que ele seja aquilo que há pouco foi chamado de *aparecer para dentro*. A determinidade, enquanto *conceito* determinado, é, a partir da exterioridade, *reclinada para dentro de si*; ela é o *caráter* imanente próprio, que, por consequência, é um essencial, [já] que ele, absorvido na universalidade e pervadido por ela, de igual extensão, idêntico a ela, pervade-a igualmente; ele é o caráter que é restrito ao *gênero*, enquanto a determinidade não-separada do universal. Nesse sentido, [o caráter] não é um *limite* que vai para fora, mas [é] *positivo* na medida em que ele, através da universalidade, encontra-se na relação (*Beziehung*) livre consigo mesmo. Também o conceito determinado permanece, então, no interior de si conceito infinitamente livre.

Mas no que concerne ao outro lado, segundo o qual o gênero é circunscrito por seu caráter determinado, foi lembrado que ele, enquanto gênero mais inferior, tem sua

dissolução em um universal mais elevado. Este também pode ser reapreendido enquanto gênero, mas enquanto um [gênero] mais abstrato, mas [que] é sempre restrito apenas ao lado do conceito determinado, que vai para fora. O universal verdadeiramente mais elevado, onde este lado que segue para fora se retirou para dentro, é a segunda negação, na qual a determinidade por excelência é apenas *enquanto* posta ou *enquanto* aparência. Vida, eu, espírito, conceito absoluto não são universais somente enquanto gêneros mais elevados, mas *concretos*, cujas determinidades também não são apenas espécies ou gêneros inferiores, mas, em sua realidade propriamente dita, são preenchidas apenas dentro de si e por si [mesmas]. Na medida em que vida, eu, espírito finito são também certamente apenas conceitos determinados, sua dissolução absoluta é naquele universal, que tem de ser apreendido enquanto conceito verdadeiramente absoluto, enquanto ideia do espírito infinito, cujo *ser-posto* é a realidade transparente, infinita, de onde ele assiste à sua *criação* e nela observa a si próprio.

O universal verdadeiro, infinito, que imediatamente é tanto particularidade como singularidade dentro de si, tem, agora, de ser considerado primeiramente mais precisamente enquanto *particularidade*. Ele se *determina* livremente; sua finitização não é nenhum salto, que tem lugar apenas na esfera do ser; *ele é poder criador* enquanto a negatividade absoluta que se relaciona consigo mesma. Ele é, enquanto tal, o diferenciar dentro de si, e este é, por isso, *determinar*, [já] que o diferenciar é um com a universalidade. Assim, ele é um pôr das próprias diferenças enquanto [diferenças] universais, [enquanto diferenças] que se relacionam consigo. Por consequência, elas vêm a ser diferenças *fixadas*, isoladas. A subsistência isolada do finito, que se determinou anteriormente enquanto ser-para-si dele, também enquanto coisidade, enquanto substância, é, em sua verdade, a universalidade com cuja forma o conceito infinito veste suas diferenças, - uma forma que é precisamente uma das diferenças dele próprio. Nisso consiste o trabalho do conceito, [isto é], em que apenas neste mais interior dele próprio tem de ser ele próprio concebido.

B. O conceito particular

A *determinidade* enquanto tal é restrita ao ser e ao qualitativo; enquanto determinidade do conceito, ela é *particularidade*. Ela não é nenhuma *fronteira* como se ela se relacionasse com um outro enquanto [com] um além dela[; ela é] antes, como há pouco se mostrou, o momento imanente próprio do universal; este está, portanto, na particularidade, não junto a um outro, mas simplesmente junto a si mesmo.

O particular contém a universalidade, que constitui a substância dele; o gênero é *inalterável* em suas espécies; as espécies não são distintas do universal, mas apenas *uma da outra*. O particular tem com os *outros* particulares, com os quais ele se relaciona, uma e a mesma universalidade. Simultaneamente, a distincionalidade deles é, por conta de sua identidade com o universal, *enquanto tal* universal; ela é *totalidade*. – Sendo assim, o particular não apenas *contém* o universal, mas o apresenta *através de sua determinidade*; [o universal] constitui uma *esfera* que precisa exaurir o particular. Esta totalidade aparece na medida em que a determinidade do particular é tomada enquanto mera *distincionalidade*, enquanto *completude*. Completas, sob esta perspectiva, são as espécies justamente na medida em que não *há* outras. Para elas nenhum parâmetro mais interior ou *princípio* é dado porque a *distincionalidade* é justamente a diferença carente de unidade, na qual a universalidade, que é para si unidade absoluta, é reflexo meramente exterior e uma completude contingente, não-limitada. Mas a distincionalidade passa para a *contraposição*, para uma *relação* (Beziehung) *imanente* dos distintos. Mas a particularidade, enquanto universalidade, é em e para si mesma não através do passar para tal relação imanente; ela é totalidade nela própria e determinidade *simples*, essencialmente *princípio*. Ela não tem nenhuma *outra* determinidade além daquela que é posta pelo próprio universal e [que] se revela a partir dele do modo [tratado] a seguir.

O particular é o próprio universal, mas ele é a diferença deste ou a relação (Beziehung) com um *outro*, [é] o *aparecer* dele *para fora*; mas nenhum outro é presente, do qual o particular seria diferente, além do próprio universal. – Assim, o universal *se* determina, ele próprio é o particular; a determinidade é *sua* diferença; ele só é diferente de si próprio. Suas espécies são, portanto, apenas a) o próprio universal e b) o particular. O universal, enquanto o conceito, é ele mesmo o seu oposto, o que ele próprio é novamente enquanto sua determinidade posta; ele transborda a si próprio e no interior [de seu oposto] está junto consigo. Assim, ele é a totalidade e princípio de sua distincionalidade, que é inteiramente determinada apenas através dele próprio.

Portanto, não há nenhuma outra divisão verdadeira além [da apresentação de] que o conceito coloca a si mesmo [de um] lado enquanto a universalidade indeterminada, *imediate*; justamente este indeterminado faz a determinidade dele ou [faz com] que [o conceito] seja um *particular*. O particular é *ambos* e é, portanto, *coordenado*. Ambos também é, enquanto particular, o *determinado face* ao universal; nesse sentido, se diz [a respeito] dele [que ele é] *subordinado*. Mas justamente este universal, *face* ao qual o

particular é determinado, é, por isso, ele próprio, antes, também *apenas um* dos *que-estão-contrapostos*. Quando nós falamos de *dois que-estão-contrapostos*, então também precisaríamos mais uma vez dizer que ambos constituem o particular, não apenas *juntamente*, [mas] que eles, somente para a reflexão exterior, teriam ali de ser *igualmente* [o] particular, mas a determinidade deles *face-a-uma-outra* é essencialmente, ao mesmo tempo, também apenas *uma* determinidade, a negatividade que é *simples* no universal.

[Na maneira em que] a diferença se mostra aqui, ela é em seu conceito e, assim, em sua verdade. Toda diferença anterior tem esta unidade no conceito. Como ela é diferença imediata no ser, ela é enquanto *fronteira* de um *outro*; [na maneira em que] ela é na reflexão, ela é relativa, posta enquanto o que se relaciona essencialmente com seu outro; assim, começa a ser *posta* ali a unidade do conceito; mas inicialmente ela é apenas a *aparência* em um outro. – O passar e a dissolução destas determinações têm apenas este sentido verdadeiro, [a saber,] que elas atingem seu conceito, sua verdade; ser, ser-aí, algo ou todo e partes etc., substância e acidentes, causa originária e efeito são, para si, determinações de pensamento; elas são interpretadas enquanto *conceitos* determinados na medida em que cada é conhecida na unidade com sua outra ou [com sua] contraposta. Por exemplo, o todo e as partes, causa e efeito etc. não são ainda distintos que seriam determinados enquanto *particulares* um-face-ao-outro, uma vez que eles *em si* constituem, de fato, *um* conceito, embora a *unidade* deles ainda não tenha atingido a forma da *universalidade*; assim, também a *diferença* que está nessas relações (Verhältnissen) ainda não tem a forma, [isto é, a forma de] que [a diferença] é *uma* determinidade. Causa e efeito, por exemplo, não são dois conceitos distintos, mas apenas *um* conceito determinado, e a causalidade é, como todo conceito, um [conceito] *simples*.

Na orientação à completude resultou que o determinado da particularidade está integralmente na diferença do *universal* e *particular* e que apenas estes dois constituem as espécies particulares. É certo que na *natureza* são encontradas mais de duas espécies em um gênero, assim como estas muitas espécies também não podem ter a relação (Verhältnis) para-um-outro demonstrada. É esta [a] impotência da natureza, de não poder reter e apresentar o rigor do conceito e de se perder nessa diversidade carente de conceito [e] cega. Nós podemos nos *maravilhar* com a natureza na diversidade de seus gêneros e espécies e na distincionalidade infinita de suas figurações, pois o maravilhamento é *sem conceito*, e o seu objeto é o carente de razão. Porque a natureza é o ser-fora-de-si do conceito, ele é liberto para perambular nesta diferencialidade, [assim] como o espírito, se

ele igualmente tem o conceito na figuração do conceito, também se envolve no representar e vagueia numa diversidade infinita dele. Os múltiplos gêneros da natureza ou espécies precisam ser considerados como nada mais elevado do que as incursões arbitrárias do espírito em suas representações. De fato, ambos mostram, por toda a parte, traços e pressentimentos do conceito, mas não o apresentam em imagem fiel porque eles são o lado do seu ser-fora-de-si livre; [o conceito] é precisamente o poder absoluto de libertar sua diferença para a figuração da distincionalidade autossubsistente, [da] necessidade exterior, [da] contingência, [da] arbitrariedade, [da] opinião, [diferença] que, no entanto, precisa ser tomada como não mais do que o lado abstrato da *nadidade*.

Como nós vimos, a *determinidade* do particular é *simples* enquanto princípio, mas ela é [princípio] também enquanto momento da totalidade, enquanto determinidade face à *outra* determinidade. O conceito, na medida em que ele se determina ou diferencia, é negativamente dirigido à sua unidade e dá a si a forma de um dos momentos ideais *do ser*; enquanto conceito determinado, ele tem o *ser-aí* em geral. Mas este ser não tem mais o sentido da mera *immediatidade*, mas da universalidade, da imediatidade que através da mediação absoluta se iguala consigo, [immediatidade] que contém também o outro momento, a essência ou a reflexão-dentro-de-si. Esta universalidade, com a qual o determinado é vestido, é a [universalidade] *abstrata*. O particular tem a universalidade dentro dele mesmo enquanto sua essência; mas na medida em que a determinidade da diferença é *posta* e, por isso, tem ser, ela é a *forma* no [particular], e a determinidade enquanto tal é o *conteúdo*. A universalidade vem a ser a forma na medida em que é a diferença enquanto o essencial, [assim] como [esta], ao contrário, é no puramente universal somente enquanto negatividade absoluta, *não enquanto* diferença, que enquanto tal é *posta*.

De fato, a determinidade é agora o *abstrato* face à outra determinidade; mas a outra é apenas a própria universalidade; nesse sentido, esta é também a [universalidade] *abstrata*, e a determinidade do conceito ou a particularidade é, outra vez, nada além do que a universalidade determinada. O conceito é, dentro dela, *fora de si*; na medida em que *ele é isso* que ali está fora de si, o universal abstrato contém todos os momentos do conceito; ele é α) universalidade, β) determinidade, γ) a unidade *simples* de ambos; mas esta unidade é [unidade] *imediata*, e a particularidade é, por isso, *não enquanto* a totalidade. *Em si* ela é também essa *totalidade* e *mediação*; ela é essencialmente relação *excludente* com *outro* ou *superação da negação*, isto é, da *outra* determinidade – da outra,

que, no entanto, paira apenas enquanto opinião, pois ela some imediatamente e se mostra enquanto aquilo que a sua *outra* deveria ser. Assim, isso torna esta universalidade uma [universalidade] abstrata, [já] que a mediação é apenas *condição* ou não é *nela própria posta*. Porque ela não é *posta*, a unidade do abstrato tem a forma da imediatidade, e o conteúdo [tem] a forma da indiferença face à sua universalidade porque ele não é enquanto esta totalidade, que é a universalidade da negatividade absoluta. Desse modo, o universal abstrato é, certamente, o *conceito*, mas enquanto *carente-de-conceito*, enquanto conceito que não é posto enquanto tal.

Quando se trata do *conceito determinado*, costuma-se ter em mente pura e simplesmente um tal *universal abstrato*. Também por “*conceito em geral*” se entende geralmente apenas este conceito *carente-de-conceito*, e o *entendimento* designa a faculdade de tais conceitos. A *demonstração* pertence a este entendimento na medida em que ela *parte* de *conceitos*, ou seja, apenas de *determinações*. Tal partir de conceitos não ultrapassa, portanto, a finitude e necessidade. O mais elevado [da demonstração] é o infinito negativo, a abstração da essência mais elevada, [essência] que é ela mesma a determinidade da *indeterminidade*. Só que a substância absoluta não é, pois, esta abstração vazia, segundo o conteúdo [é], antes, a totalidade, mas ela é abstrata porque ela é sem a forma absoluta; a verdade mais interior dela não constitui o conceito; se ela é, com razão, a identidade da universalidade e [da] particularidade ou do pensar e do um-fora-do-outro, esta identidade não é a *determinidade* do conceito; *fora* dela está, antes, um – e, pois, precisamente porque ele está fora dela, um contingente – entendimento, no e para o qual ela está em atributos e modos distintos.

Aliás, a abstração não é *vazia*, como ela é chamada comumente; ela é o conceito *determinado*; ela tem alguma determinidade como conteúdo; também a mais elevada essência, a pura abstração, têm, como lembrado, a determinidade da indeterminidade; mas uma determinidade é a indeterminidade porque ela deve estar *defronte* ao determinado. Mas na medida em que se expressa o que ela é, supera-se isso mesmo que ela deve ser; ela é expressa enquanto um com a determinidade e, deste modo, são produzidos o conceito e a verdade dela a partir da abstração. – Mas na medida em que cada conceito determinado é, contudo, *vazio*, [isto é,] enquanto ele não contém a totalidade, [ele tem] apenas uma determinidade unilateral. Se ele, de outro modo, tem conteúdo concreto, por exemplo, ser humano, estado, animal etc., ele permanece 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; e qualquer outra determinidade do conceito é infrutífera. Se o conceito, portanto, é censurado sobretudo [por ser] vazio, aquela sua determinidade absoluta é negligenciada, [determinidade] que é a diferença do conceito e o conteúdo unicamente verdadeiro no elemento dele.

[Do que foi dito] decorre a circunstância de que, nos últimos tempos, o entendimento [tem sido] insuficientemente pensado, assim como recolocado face à razão; isso [se deve à] *rigidez* que ele confere às determinidades e, com isso, às finitudes. Este fixo consiste na forma mencionada da universalidade abstrata; através dela elas se tornam *inalteráveis*. Pois a determinidade qualitativa, bem como a determinação da reflexão, são essencialmente enquanto *circunscritas* e têm, através de seu limite, uma relação (*Beziehung*) com seu *outro*, assim, [com] a *necessidade* do passar e do perecer. Mas a universalidade que elas têm no entendimento, dá a elas a forma da reflexão-dentro-de-si, através da qual elas foram retiradas da relação com outro e vieram a ser *imperecíveis*. Caso no conceito puro, se esta eternidade pertencesse à natureza dele, suas determinações abstratas seriam apenas a *forma* [da natureza] segundo essencialidades eternas; mas o conteúdo delas não é adequado a esta forma; elas não são, portanto, verdade e imperecibilidade. O conteúdo delas não é adequado à forma porque ele não é a própria determinidade enquanto universal, isto é, não [é] enquanto totalidade da diferença do conceito ou ele mesmo não [é] a forma toda; mas a forma do entendimento limitado é, por isso mesmo, a universalidade incompleta, isto é, *abstrata*. – Mas é preciso ver além da força infinita do entendimento, separar o concreto nas determinidades abstratas e apreender a profundidade da diferença, a qual, sozinha, é simultaneamente o poder que efetua sua passagem. O concreto da *intuição é totalidade*, mas a [totalidade] *sensível*, - um estofado real que consiste em espaço e tempo indiferentemente *fora-um-do-outro*; esta carência de unidade do diverso, na qual este é o conteúdo da intuição, não deveria ser conferida a ele como mérito e vantagem diante do entendido. A alteridade que [o diverso] mostra na intuição já aponta para o universal; o que dali vem à intuição é apenas também um *outro* alterável, portanto, [é] apenas o de-outro-modo (*Nämliches*); [este] não é o universal que entraria e apareceria no lugar dele. Mas ao menos para a ciência, por exemplo, para a geometria e aritmética, o *intuível*, que traz consigo o estofado delas, deveria ser considerado um ganho e suas proposições [deveriam] ser, por isso, representadas como fundamentadas. [Mas] ao contrário, o estofado de tais ciências é, por isso, de natureza mais inferior; o intuir das figuras ou [dos] números não ajuda a estabelecer a ciência dos

mesmos; apenas o *pensar* sobre [a intuição] faculta a concepção de uma tal [ciência]. – Mas na medida em que por “intuição” se entende não meramente o sensível, mas a *totalidade objetiva*, ela é, então, uma [intuição] *intelectual*, isto é, ela tem o ser-aí não em sua existência exterior como objeto, mas aquilo que dentro dele é realidade inalterável e verdade, - a realidade, apenas na medida em que ela é essencialmente no conceito e através dele determinada, [é] a *ideia*, cuja natureza mais precisa terá de ser mostrada mais tarde. O que a intuição enquanto tal deve ter de vantagem em relação ao conceito é a realidade exterior, o carente-de-conceito, o que só possui um valor através dele.

Portanto, ainda que o entendimento apresente a força infinita que determina o universal ou, inversamente, confira ao carente de orientação em e para si da determinidade a consistência fixa através da forma da universalidade, não é culpa do entendimento se não se avança. É uma *impotência da razão* subjetiva, que deixa essas determinidades valerem assim e [que] não é capaz de reconduzi-las à unidade através da força dialética contraposta àquela universalidade abstrata, ou seja, através da natureza peculiar, nomeadamente, através do conceito daquelas determinidades. Na verdade, o entendimento dá a elas, através da forma da universalidade abstrata, por assim dizer uma tal *dureza* do ser que elas não têm na esfera qualitativa e na esfera da reflexão; mas através desta simplificação ele simultaneamente as *espiritualiza* e as afia de tal modo que elas obtêm precisamente apenas nesta ponta a capacidade de se dissolver e de passar para seu contraposto. A mais elevada maturidade [ou] etapa que pode atingir alguma coisa é aquela em que o declínio [do entendimento] começa. O rígido das determinidades, nas quais o entendimento parece se introduzir, [isto é,] a forma do imutável, é a universalidade que se relaciona consigo. Mas a ela pertence se apropriar do conceito; e, portanto, encontra-se expressa nela mesma e em proximidade infinita a *dissolução* do finito. Esta universalidade *argui* imediatamente a determinidade do finito e *expressa* a inadequabilidade dele a ela. Ou, antes, a adequabilidade dele já é dada; o determinado abstrato é posto enquanto um com a universalidade, - precisamente por isso não [é posto] enquanto para si, na medida em que este [determinado abstrato] seria apenas um determinado, mas apenas enquanto unidade dele com o universal, isto é, enquanto conceito.

Portanto, é preciso descartar, sob qualquer ponto de vista, separar de tal modo, como habitualmente ocorre, entendimento e razão. Se o conceito é considerado como carente de razão, é preciso, antes, que isso seja considerado como uma incapacidade da

razão de se conhecer nele. O conceito determinado e abstrato é a *condição*, ou, antes, *momento essencial da razão*; ele é a forma espiritualizada na qual o finito, através da universalidade na qual este se relaciona consigo, inflama-se dentro de si, enquanto dialeticamente posto e, assim, é o próprio *início* do fenômeno da razão.

Na medida em que o conceito determinado se apresentou anteriormente em sua verdade, então só resta mostrar em que sentido ele é, então, já posto. – A diferença, que [é] momento essencial do conceito, mas [que] ainda não foi posta enquanto tal no puro universal, obtém seu direito no conceito determinado. A determinidade na forma da universalidade é unida ao simples consigo mesma; este universal determinado é a determinidade que se relaciona consigo própria; a determinidade determinada ou negatividade absoluta posta para si. Mas a determinidade que se relaciona consigo mesma é a *singularidade*. Tão imediatamente a universalidade já é em e para si mesma particularidade, também imediatamente a particularidade em e para si é *singularidade*, que [é] inicialmente enquanto terceiro momento do conceito na medida em que ela é mantida *face* às duas primeiras, mas também tem de ser considerada enquanto o retorno absoluto [do conceito] para dentro de si e simultaneamente [enquanto] a perda posta dele próprio.

Observação

Universalidade, particularidade e singularidade são, a partir de agora, os *três* conceitos determinados, se se quiser, de fato, *contá*-los. Já foi mostrado anteriormente que o número é uma forma imprópria para apreender dali determinações de conceito, mas [é] a mais imprópria para as determinações do próprio conceito; o número, porque ele tem o [número] um como princípio, torna os numerados completamente separados e completamente indiferentes um ao outro. Mostrou-se até agora que os conceitos determinados distintos por excelência são, antes, apenas *um* e o mesmo conceito, assim como [mostrou-se] que eles caem um fora do outro no número.

Em [qualquer] outro tratamento habitual da lógica sobrevêm muitas *divisões* e *espécies* de conceitos. Salta imediatamente aos olhos a inconsequência de que as espécies são introduzidas da seguinte maneira: *há* a quantidade, qualidade etc., segundo os seguintes conceitos. “Há” não expressa nenhuma legitimidade a não ser a de que tais espécies são *encontradas* e [que] elas se mostram segundo a *experiência*. Obtém-se, deste modo, uma *lógica empírica*, - uma ciência estranha, um conhecimento *irracional* do

racional. A lógica dá, assim, um exemplo muito ruim do cumprimento de sua própria doutrina; ela se permite fazer, para si mesma, o contrário do que ela prescreve como regra, [isto é,] que os conceitos devem ser deduzidos e as proposições científicas (assim também a proposição “há tantas espécies de conceitos”) demonstradas. – A filosofia kantiana comete, nesse contexto, uma outra inconsequência: ela *empresta* da lógica subjetiva para a *lógica transcendental* as categorias, os assim chamados conceitos-tronco, [lógica transcendental] à qual [estes] são incorporados empiricamente. Porque ela admite [essa incorporação], não se tem de ignorar por que a lógica transcendental se decide pelo empréstimo de tal ciência e [por que] já não acessa empiricamente a si mesma.

Avançando um pouco sobre esse ponto, os conceitos são, então, divididos principalmente segundo sua *clareza*, isto é, em *claros* e *obscuros*, *distintos* e *confusos*, em *adequados* e *não-adequados*. Também podem ser inseridos aqui os [conceitos] *completos* e *transbordantes* e outras redundâncias semelhantes. [Mas] no que concerne àquela divisão segundo a *clareza*, mostra-se logo que este ponto de vista e as diferenças relacionadas e ele são tomadas de determinações *psicológicas*, não *lógicas*. O assim chamado conceito *claro* deve ser suficiente para diferenciar um objeto de um outro; um tal [conceito] ainda não tem de designar nenhum conceito, ele não é nada mais do que uma *representação subjetiva*. O que é um conceito *obscuro*, precisa permanecer descansando sobre si, caso contrário ele não seria nenhum [conceito] obscuro, [mas] viria a ser um conceito distinto. – O conceito *distinto* deve ser um tal do qual podem ser indicadas as *características*. Deste modo, ele é realmente o *conceito determinado*. A característica, se de fato aquilo que ali reside [de] correto é compreendido, não é nada mais do que a *determinidade* ou o simples *conteúdo* do conceito na medida em que ele é diferenciado da forma da universalidade. Mas a *característica* não tem inicialmente esse significado já mais exato, mas é sobretudo apenas uma determinação através da qual um *terceiro* se apercebe de um objeto ou um conceito; ela pode, portanto, ser uma circunstância muito contingente. De modo algum ela expressa a imanência e essencialidade da determinação, mas a relação dela com um entendimento *exterior*. Sendo este efetivamente um entendimento, ele tem o conceito diante de si e se apercebe dele através de nada mais do que através daquilo *que é no interior do conceito*. Mas [a característica] tem de ser aqui diferenciada, [de modo que] ela deve ser um *sinal* ou uma determinação que pertence à *representação* da coisa, não ao conceito dela. – O que é o conceito confuso pode ser saltado por ser supérfluo.

Mas o conceito *adequado* é um [conceito] mais elevado; na verdade, com isso se tem em mente a conformidade do conceito com a realidade, o que não é o conceito enquanto tal, mas a *ideia*.

Se a *característica* do conceito distinto devesse ser efetivamente a determinação do próprio conceito, a lógica ficaria embaraçada em relação aos conceitos *simples*, que segundo uma outra divisão são contrapostos aos [conceitos] *compostos*. Pois se, do conceito simples, devesse ser indicada uma característica verdadeira, isto é, imanente, não se [poderia] pretender vê-lo como um [conceito] simples; mas na medida em que nenhuma [característica] dele fosse indicada, ele não seria um conceito distinto. Mas [a este] vem em auxílio o conceito *claro*. Unidade, realidade e determinações semelhantes devem ser conceitos *simples* unicamente porque os lógicos não conseguem encontrar sua determinação [e] contentam-se, portanto, em ter um conceito meramente *claro*, ou seja, em não ter nenhum daqueles. Para a definição, isto é, para a indicação do conceito, é exigida geralmente a indicação do gênero e da diferença específica. Assim, ela dá o conceito não enquanto algo simples, mas em *duas partes constituintes* numeráveis. Mas, por esta razão, tal conceito certamente não deve ser *um* [conceito] composto. – Por “conceito simples” parece se ter em mente a *simplicidade abstrata*, uma unidade que não contém dentro de si a diferença e a determinidade, as quais, portanto, também não são aquelas que pertencem ao conceito. Contanto que um objeto [esteja] na representação, em especial na memória, ou [contanto que] seja também a determinação de pensamento abstrata, ele pode ser completamente simples. Mesmo o objeto dentro de si mais rico – por exemplo, espírito, natureza, mundo, também Deus, completamente carentes de conceito na simples representação apreendida da igualmente simples expressão [de] “espírito”, “natureza”, “mundo”, “Deus” – é certamente algo simples junto ao qual a consciência pode permanecer sem extrair ulteriormente a determinação peculiar ou uma característica; mas os objetos da consciência não devem permanecer estes [objetos] simples, representações ou determinações abstratas de pensamento, mas [devem] ser *conceituados*, isto é, a simplicidade deles deve ser determinada com sua diferença interior. – Mas o conceito *composto* certamente não é mais do que um ferro de madeira. De algo composto se pode certamente ter um conceito; mas um conceito composto seria algo pior do que o *materialismo*, que aceita apenas a *substância* da *alma* enquanto um composto, mas [que] ainda entende o *pensar* como *simples*. A reflexão ignorante decai na composição enquanto a relação (*Beziehung*) completamente *exterior*, a pior forma na

qual as coisas podem ser consideradas; também as naturezas mais inferiores precisam ser uma unidade *interior*. Que a forma mais falsa do ser-aí seja completamente transferida para o eu, para o conceito, é mais do que [se podia] esperar, [e] tem [, portanto,] de [ser] considerada escandalosa e bárbara.

Além disso, os conceitos são divididos principalmente em *contrários* e *contraditórios*. – Se no tratamento do conceito, [a questão] fosse, portanto, indicar o que são os conceitos determinados, então todas as determinações possíveis teriam [de ser] percorridas – pois *todas* determinações são conceitos, portanto, conceitos determinados -, e todas categorias do *ser*, assim como todas categorias da *essência*, teriam [de ser] enumeradas sob as espécies de conceitos. Assim como também nas lógicas, dentre as quais uma comenta, arbitrariamente, *mais*, [enquanto que] as outras *menos*, que há conceitos *afirmativos*, *negativos*, *idênticos*, *condicionados*, *necessários* etc. Porque tais determinações *da natureza do próprio conceito* já ficaram para trás e, portanto, se elas são enumeradas junto a ele, não ocorrendo em sua posição própria, elas só permitem definições nominais superficiais e aparecem aqui sem qualquer interesse. – Aos conceitos *contrários* e *contraditórios* – uma diferença para a qual se tem de atentar – é subjacente a determinação da reflexão da *distinção* e da *contraposição*. Elas são vistas como duas *espécies* particulares, ou seja, cada uma enquanto rígida para si e indiferente face à outra, carente de todo pensamento da dialética e da nadidade interior dessas diferenças; como se aquilo que é *contrário* não precisasse ser determinado igualmente como *contraditório*. A natureza e a passagem essencial das formas da reflexão, que as exprimem, tem de ser consideradas em seu lugar. No conceito, a identidade é promovida à universalidade, a diferença à particularidade, a contraposição, que retorna ao fundamento, à singularidade. Aquelas determinações da reflexão são, nessas formas, como elas são em seu conceito. O universal se demonstrou não apenas enquanto o idêntico, mas simultaneamente enquanto o distinto ou [o] *contrário* face ao particular e singular, além disso, também enquanto contraposto a eles ou *contraditório*; mas nesta contraposição ele é idêntico a eles e é o fundamento verdadeiro deles, no qual eles são superados. [O] mesmo vale para a particularidade e singularidade, que também são a totalidade das determinações da reflexão.

Em seguida, os conceitos são divididos em *subordinados* e *coordenados*, - uma diferença que concerne mais proximamente à determinação de conceito, isto é, à relação (Verhältnis) da universalidade e particularidade, [relação] em que essas expressões

também são mencionadas casualmente. Só [que] elas costumam ser consideradas também como relações (Verhältnisse) completamente rígidas e, por conseguinte, diversas proposições infrutíferas [costumam] ser estabelecidas a partir delas. A discussão mais abrangente a este respeito concerne novamente à relação (Beziehung) da contrariedade e contraditoriedade com a sub- e coordenação. Na medida em que o *juízo é a relação* (Beziehung) *do conceito determinado*, a relação (Verhältnis) verdadeira tem de emergir apenas com ele. Aquela maneira de *comparar* estas determinações, sem pensamento em sua dialética e na modificação progressiva de sua determinação ou, antes, nas determinações contrapostas no encadeamento presente no interior delas, torna toda a consideração [sobre] o que nelas *seja unânime* ou não, quer dizer, como se esta unanimidade ou não-unanimidade fosse algo separado e permanente, em algo apenas infrutífero e carente-de-conteúdo (Gehalt). – O grande *Euler*, infinitamente produtivo e perspicaz na interpretação e combinação das relações (Verhältnisse) mais profundas das grandezas algébricas, [e] em especial o secamente sensato *Lambert*¹¹⁵ e outros, buscaram, para esta espécie de relações (Verhältnisse) das determinações do conceito, uma *designação* por linhas, figuras e semelhantes; pretendeu-se, sobretudo, *eleva*r os modos de relação (Beziehungsweisen) a um *cálculo* – ou, antes, de fato, rebaixá-los. Já a tentativa de designação se apresenta simultaneamente como nula em e para si, se se compara a natureza do sinal e daquilo que deve ser designado. As determinações do conceito, [isto é,] universalidade, particularidade e singularidade são, sem dúvida, *distintas*, como [as] linhas ou os caracteres da álgebra; - elas são, além disso, também *contrapostas* e admitem, nesse sentido, também os sinais de *mais* e *menos*. Mas elas mesmas e todas as suas relações (Beziehungen) – quando também se permanece apenas com a *subsunção* e *inerência* – são de uma natureza essencial completamente outra do que a dos caracteres e linhas e suas relações (Beziehungen), [a saber] a igualdade ou a distinção da grandeza, o *mais* e *menos*, ou uma posição das linhas uma-sobre-a-outra, ou a ligação delas com os ângulos e as posições dos espaços que elas encerram. Semelhantes objetos têm, em oposição [às determinações do conceito], a peculiaridade de que eles são *exteriores* uns aos outros [e] têm uma determinação *fixa*. Se os conceitos forem agora tomados no sentido de que eles correspondem a tais sinais, então eles cessam de ser conceitos. Suas determinações não são [algo] assim inerte como números e linhas, cuja relação (Beziehung) não pertence a eles mesmos; [mas] eles são movimentos vivos; a

¹¹⁵ Johann Heinrich Lambert, 1728-1777, filósofo e matemático.

determinidade diferente de um lado é imediatamente também interior ao outro; o que nos números e linhas seria uma completa contradição, é essencialmente a natureza do conceito. – A matemática mais elevada, que também avança para o infinito e admite contradições, não pode mais utilizar, para a apresentação de tais determinações, seus sinais usuais; para a designação da representação ainda muito carente-de-conceito da *aproximação infinita* de duas [linhas] ordenadas ou quando [a representação] identifica uma curva a uma quantidade infinita de pequenas linhas retas infinitas, ela não faz nada mais do que traçar duas linhas retas *fora-uma-da-outra* e do que desenhar em uma curva linhas retas, mas enquanto *distintas* dela; o infinito, que é do que aqui se trata, [a matemática] relega ao *representar*.

O que inicialmente induziu àquela tentativa foi principalmente a relação (Verhältnis) *quantitativa*, na qual *universalidade*, *particularidade* e *singularidade* devem estar uma-para-a-outra; o universal significa, *em seguida*, o particular e [o] singular e o particular, *em seguida*, o singular. O conceito é o *concreto* e *mais rico* porque ele é o fundamento e a *totalidade* das determinações anteriores, das categorias do ser e das determinações de reflexão; portanto, as mesmas, certamente, também emergem nele. Mas a natureza dele é completamente mal compreendida uma vez que elas ainda são aferradas a ele naquela abstração; [ou seja,] uma vez que a *ampla extensão* do universal é tomada de tal modo que ele é um *a mais* ou um *quantum* maior do que o particular e [o] singular. Enquanto fundamento absoluto, ele é a *possibilidade* da *quantidade*, mas também da *qualidade*, ou seja, as determinações dele são também qualitativamente diferentes; portanto, elas já são consideradas em relação à sua verdade, se são unicamente postas sob a forma da quantidade. De modo que, por conseguinte, a determinação de reflexão é um *relativo*, [reflexão] na qual o contrário [da determinação] aparece; ela não está na relação (Verhältnis) exterior como um quantum. Mas o conceito é mais do que isso tudo; suas determinações são conceitos *determinados*, [ele] próprio [é] essencialmente a *totalidade* de todas as determinações. Portanto, é completamente inadequado, para apreender tal totalidade profunda, pretender utilizar relações (Verhältnisse) numéricas e espaciais, nas quais todas as determinações caem-uma-fora-da-outra; ao contrário, elas são o último e o pior meio que poderia ser usado. Relações (Verhältnisse) naturais, como, por exemplo, [o] magnetismo, relações de cores, seriam símbolos infinitamente mais elevados e verdadeiros para isso. Porque o ser humano tem a língua como o meio de designação específico da razão, é uma incursão inútil procurar por um modo de apresentação menos

perfeito e atormentar-se com isso. O conceito enquanto tal pode ser essencialmente compreendido apenas com o espírito, do qual ele não somente é propriedade, mas [o] puro próprio (Selbst). É vão pretender retê-lo em figuras espaciais e sinais algébricos em benefício do *olho exterior* e de um *modo de consideração carente-de-conceito, mecânico*, [isto é, para o propósito] de um *cálculo*. Também aquele outro [modo de consideração], que deveria servir como símbolo, pode, no máximo, [assim] como símbolos para a natureza de Deus, provocar pressentimentos e ecos do conceito; mas uma vez que se queira, por conseguinte, seriamente expressar o conceito e conhecê-lo, a *natureza exterior* de todos os símbolos é inadequada para tanto e a relação (Verhältnis) está, antes, invertida, porque aquilo que nos símbolos é eco de uma determinação mais elevada só [pode] ser conhecido através do conceito, e unicamente através da *separação* daquela presença sensível é possível se aproximar daquilo que deveria expressá-lo¹¹⁶.

C. O singular

A *singularidade*, como se mostrou, já é posta pela particularidade; esta é a *universalidade determinada*, portanto, a determinidade que se relaciona (beziehend) consigo, o *determinado determinado*.

I. Portanto, a singularidade aparece inicialmente como *a reflexão no interior de si mesma* do conceito, [reflexão] provinda da determinidade dele. Ela é a mediação [do conceito] através de si na medida em que o *ser-outro* dele se fez novamente um *outro*, através da qual o conceito se produziu enquanto [o] igual a si próprio, mas [que] é na determinação da *negatividade absoluta*. – O negativo no universal, através do qual este é um *particular*, foi determinado anteriormente enquanto a aparência-dupla; na medida em que este aparecer é *para dentro*, o particular permanece um universal; através do aparecer para fora ele é um *determinado*; o retorno deste lado ao universal é o [retorno] duplicado, *ou* através da *abstração*, que suprime aquele mesmo [determinado] e ascende ao *gênero mais elevado e máximo*, *ou* então através da *singularidade*, para a qual o universal desce na própria determinidade. – Parte daqui o desvio pelo qual a abstração se afasta do caminho do conceito e abandona a verdade. O universal mais elevado e máximo [da abstração], ao qual ela se eleva, é apenas a superfície sempre vindo-a-ser carente-de-conteúdo; a

¹¹⁶ A: “que deveria expressá-lo.” – B: “[da] presença, que é determinada a expressá-lo, deveria ser aproximada dele.”

singularidade menosprezada [pela abstração] é a profundidade na qual o conceito captura a si mesmo e é posto enquanto conceito.

A *universalidade* e a *particularidade* apareceram, por um lado, enquanto os momentos do *vir-a-ser* da singularidade. Mas já foi mostrado que elas são, nelas mesmas, o conceito total, desta forma, [elas] não passam, na *singularidade*, para um *outro*, mas [foi mostrado] que, ali, apenas é posto o que elas são em e para si. O *universal* é *para si* porque ele é, nele próprio, a mediação absoluta, relação (Beziehung) consigo apenas enquanto negatividade absoluta. Ele é universal *abstrato* na medida em que este superar é um fazer *exterior* e, por isso, um *descartar* da determinidade. Portanto, esta negatividade é, de fato, no abstrato, mas ela permanece *além*, enquanto uma mera *condição* dele mesmo; ela é a própria abstração que mantém o seu universal *contraposto* a si, [universal] que, portanto, não tem no interior de si mesmo a singularidade e permanece carente-de-conceito. – Por isso, a abstração não é capaz de apreender [a] vida, espírito, Deus – bem como o conceito puro –, porque ela priva de seus resultados a singularidade, o princípio da individualidade e personalidade e, assim, chega a nada mais do que a universalidades carentes de vida, espírito, cor e conteúdo (Gehalt).

Mas a unidade do conceito é tão inseparável, que também esses produtos da abstração, na medida em que eles devem suprimir a singularidade, são eles próprios, antes, *singulares*. Na medida em que [a abstração] eleva o concreto à universalidade, [ela] só apreende o universal enquanto universalidade determinada, portanto, este é precisamente a singularidade que se revelou enquanto a determinidade que se relaciona consigo. A abstração é, portanto, uma *separação* do concreto e um *isolamento* de suas determinações; através dela são compreendidas apenas as propriedades *singulares* ou momentos, pois o produto dela precisa conter aquilo que ela própria é. Mas a diferença [entre] esta singularidade dos produtos [da abstração] e a singularidade do conceito é que naqueles o singular enquanto *conteúdo* e o universal enquanto *forma* são distintos um-do-outro, – justamente porque aquele não é enquanto forma absoluta, enquanto o próprio conceito, ou [porque] esta não é enquanto totalidade da forma. – Mas esta consideração mais precisa mostra o próprio abstrato enquanto unidade do conteúdo singular e da universalidade abstrata, por isso, enquanto *concreto*, enquanto o contrário daquilo que ele quer ser.

O *particular* é, pela mesma razão, porque ele é apenas o universal determinado, também [um] *singular* e, inversamente, porque o singular é o universal determinado, ele

é igualmente um particular. Uma vez que se fica aferrado a esta determinidade abstrata, o conceito tem as três determinações particulares, o universal, particular e singular; após terem sido indicados, anteriormente, apenas o universal e particular enquanto as espécies de particular. Na medida em que a singularidade é o¹¹⁷ retorno do conceito enquanto o negativo para dentro de si, este retorno mesmo pode ser posto e narrado pela abstração, que ali é realmente superada enquanto um momento indiferente *ao lado* dos outros.

Se a singularidade é elencada como uma das determinações *particulares* do conceito, então a particularidade é a *totalidade* que concebe todas [as determinações] dentro de si; enquanto esta totalidade, ela é precisamente o concreto delas ou a própria singularidade. Mas ela é o concreto também segundo o lado mencionado anteriormente, [isto é,] enquanto *universalidade determinada*; assim, ela é enquanto a unidade *imediate*, na qual nenhum destes momentos é posto enquanto diferente ou enquanto o determinante, e nessa forma ela constituirá o *meio* do *silogismo formal*.

Chama a atenção por si só que toda determinação que foi apresentada até esta altura da exposição do conceito se dissolveu imediatamente e se perdeu em sua outra. Cada diferenciação se confunde na consideração, que deve isolá-la e retê-la. Apenas a mera *representação*, para a qual [a consideração] isolou o abstrair, torna possível circunscrever-um-fora-do-outro o universal, particular e singular; assim eles são numeráveis, e para uma diferença ulterior ela mantém a [diferença] *completamente exterior* do *ser*, a *quantidade*, que a nenhum outro lugar pertence menos do que aqui. – Na singularidade é *posta* aquela relação (Verhältnis) verdadeira, a *inseparabilidade* das determinações do conceito; pois, enquanto negação da negação, [a singularidade] contém o contrário delas e simultaneamente [contém o conceito] em seu fundamento ou unidade, o ser-reunido de cada uma [das determinações] com suas outras. Porque, nesta reflexão, a universalidade é em e para si, ela é essencialmente a negatividade das determinações do conceito, não apenas de modo que [a singularidade] seria apenas um terceiro distinto face a ela, mas, este, de agora em diante, é *posto*, porque o *ser-posto* é o *ser-em-e-para-si*, ou seja, porque as próprias determinações pertencentes à diferença são, cada uma, a *totalidade*. O retorno a si do conceito determinado, porque ele tem a determinação, tem de ser, *em sua determinidade*, o conceito *completo*.

¹¹⁷ AB: “enquanto o”.

2. Mas a singularidade não é apenas o retorno do conceito a si mesmo, mas imediatamente sua perda. Através da singularidade, [o modo] como ele é, ali, *dentro de si*, ele vem a ser *fora de si* e entra na efetividade. A *abstração*, que enquanto a *alma* da singularidade é a relação (Beziehung) do negativo com o negativo, não é, como se mostrou, nada exterior ao universal e [ao] particular, mas imanente, e eles são, através dela, concreto, conteúdo, singular. Mas a singularidade é, enquanto esta negatividade, a determinidade determinada, o *diferenciar* enquanto tal; através desta reflexão da diferença no interior de si, [o conceito] vem a ser um [conceito] rígido; o determinar do particular é somente através da singularidade, pois *ela* é aquela abstração que, a partir de agora, precisamente enquanto singularidade, é *abstração posta*.

Assim, o singular é, enquanto negatividade que se relaciona consigo, identidade imediata do negativo consigo; ele é *sendo-para-si*. Ou ele é a abstração que determina o conceito segundo seu momento ideal do *ser* enquanto um *imediato*. – Assim, o singular é *um* qualitativo ou *isto*. Segundo esta qualidade, ele é primeiramente repulsão de si de *si próprio*, através da qual os muitos *outros* um são pressupostos; *em segundo lugar*, ele é, agora, face a estes *outros* pressupostos, relação (Beziehung) negativa, e o singular [é], nesse sentido, *excludente*. A universalidade relacionada a estes singulares enquanto um indiferente – e ela deve ser assim relacionada [a eles] porque ela é momento do conceito de singularidade -, é apenas o *comum* deles. Se sob o universal é entendido aquilo que é *comunitário* a mais singulares, então se partiu da subsistência *indiferente* deles, e é imiscuída na determinação do conceito a imediatidade do *ser*. A representação mais baixa que se pode ter do universal, [a maneira] como ele está na relação (Beziehung) com o singular, é esta sua relação (Verhältnis) exterior enquanto um mero *comunitário*.

O singular, que está na esfera da reflexão da existência enquanto *isto*, não tem a relação *excludente* com outro um que pertence ao ser-para-si qualitativo. *Isto*, enquanto o um *refletido dentro de si*, é para si sem repulsão; ou a repulsão é, dentro desta reflexão, dentro de um com a abstração, e é a *mediação* reflexionante, que está de tal modo nele, que ele próprio é uma imediatidade *posta* [e] *mostrada* por um exterior. *Isto é*; ele é *imediato*; mas ele é apenas isto na medida em que ele é *mostrado*. O mostrar é o movimento reflexionante que se reúne dentro de si e põe a imediatidade, mas enquanto um a si exterior. – O singular é, agora, tanto isto quanto o imediato produzido a partir da mediação; mas ele não a tem fora dele, - ele próprio é segregação repelente, a *abstração posta*, mas em sua própria segregação, relação (Beziehung) positiva.

Este abstrair do singular é, enquanto a reflexão da diferença dentro de si, primeiramente, um pôr dos diferenciados enquanto [diferenciados] *autossubsistentes*, dentro de si refletidos. Eles *são* imediatos; mas, além disso, este separar é reflexão em geral, *o aparecer do um dentro outro*; assim, eles ficam em relação essencial (Beziehung). Ademais, eles não são singulares *sendo* meramente um-face-ao-outro; tal multiplicidade pertence ao ser; a *singularidade* enquanto pondo-se determinadamente não se põe em um exterior, mas dentro da diferença do conceito; assim, ela exclui de si o *universal*; mas porque este é [um] momento dela mesma, [ele] se relaciona também essencialmente com ela.

O conceito, enquanto esta relação (Beziehung) de suas determinações *independentes*, perdeu-se; pois, assim, ele não é mais a *unidade posta* delas e elas não [são] mais enquanto *momentos*, enquanto a aparência dele próprio, mas enquanto [determinações] subsistentes em e para si. – Enquanto singularidade, ele retorna a si na determinidade; com isso, o próprio determinado veio a ser totalidade. Seu retorno para si é, portanto, a *partição* absoluta, originária *de si* ou, enquanto singularidade, ele é posto enquanto *juízo*.

Segundo capítulo

O juízo

O juízo é a *determinidade* [do conceito] *posta* no próprio *conceito*. As determinações do conceito ou – o que, como se mostrou, é o mesmo – os conceitos determinados já foram para si considerados; mas esta consideração foi mais uma reflexão subjetiva ou [uma] abstração subjetiva. Mas o conceito é ele próprio este abstrair; o colocar-uma-face-a-outra de suas determinações é o seu próprio determinar. O *juízo* é este pôr dos conceitos determinados através do próprio conceito.

O julgar é, nesse sentido, *uma outra* função além do conceber ou, antes, *a outra* função do conceito, enquanto [o julgar] é o *determinar* do conceito através de si próprio, e o progresso posterior do juízo na distinção dos juízos é esta determinação ulterior do conceito. O que se *toma* por conceitos determinados e como estas determinações se produzem a partir dele necessariamente, isto tem de se mostrar no juízo.

O juízo pode, portanto, ser chamado de a próxima *realização* do conceito na medida em que designa a realidade do entrar no *ser-aí* enquanto ser *determinado* em geral.

Mais precisamente, a natureza desta realização se revelou ser uma tal que, *primeiramente*, os momentos do conceito são, através de sua reflexão-dentro-de-si ou de sua singularidade, totalidades subsistentes, mas, *em seguida*, a unidade do conceito é enquanto *relação* (Beziehung) delas. As determinações dentro de si refletidas são *totalidades determinadas*, igualmente essenciais tanto no subsistir indiferente[,] carente de relação (beziehungslos)[,] quanto através da mediação recíproca de-uma-com-a-outra. O próprio determinar é somente a totalidade na medida em que ele contém estas totalidades e a relação (Beziehung) delas. Esta totalidade é o juízo. – Assim, ele primeiramente contém ambos [os] independentes, que se chamam *sujeito* e *predicado*. O que cada um é verdadeiramente ainda não pode ser dito; eles ainda são indeterminados, pois somente através do juízo eles devem ser determinados. Na medida em que [o juízo] é o conceito enquanto [conceito] determinado, só é dada a diferença universal face-a-um-outro porque o juízo contém o conceito *determinado* face ao [conceito] ainda *indeterminado*. Assim, o sujeito pode, inicialmente, ser tomado, face ao predicado, enquanto o singular face ao universal, ou também, enquanto o particular face ao universal, ou enquanto o singular face ao particular, na medida em que eles se contrapõem um-ao-outro em geral apenas enquanto o mais determinado e o mais universal.

É, portanto, adequado e [uma] exigência ter, para as determinações do juízo, estes *nomes*, [a saber] *sujeito* e *predicado*; enquanto nomes, eles são algo indeterminado, que ainda deve receber sua determinação; e, portanto, eles não são mais do que nomes. [As] determinações próprias do conceito não poderiam ser utilizadas para os dois lados do juízo, em parte por esta razão, mas, em parte, ainda mais porque a natureza da determinação do conceito se revela não ser um abstrato e rígido, mas ter seus contrapostos dentro de si e pô-los em si; na medida em que os lados do juízo [são] eles mesmos conceitos, portanto a totalidade das determinações dele, eles precisam percorrê-las todas e mostrá-las em si, seja em forma abstrata ou concreta. Agora, para que se apreenda, com esta alteração da determinação [da forma], os lados do juízo de um modo universal, os nomes, que ali permanecem estáveis, são o mais eficaz. – Mas o nome se contrapõe à coisa ou ao conceito; esta diferenciação ocorre no próprio juízo enquanto tal; na medida em que o sujeito em geral expressa o determinado e, portanto, mais [do que] o *sendo* imediato, o predicado, por sua vez, [expressa] o *universal*, a essência ou o conceito, portanto, o sujeito enquanto tal é, inicialmente, apenas uma espécie de *nome*; pois *o que [o sujeito] é*, apenas o predicado expressa, [predicado] que contém o ser no sentido do

conceito. O que isto *é* ou que tipo de planta *é* esta etc.? – sob o *ser*, segundo o qual se pergunta, entende-se com frequência meramente o *nome*, e uma vez que se tem experiência dele, está-se satisfeito e se sabe, agora, o que a coisa *é*. Este *é* o *ser* no sentido do sujeito. Mas o *conceito* ou, ao menos, a essência ou o universal em geral, só dá o predicado, e segundo este se pergunta no sentido do juízo. – *Deus, espírito, natureza*, ou o que quer que seja, são, portanto, enquanto o sujeito de um juízo, tão-somente o nome; o que *é* um tal sujeito, segundo o conceito, só *é* dado no predicado. Se se busca [saber] que tipo de predicado corresponderia a tal sujeito, um *conceito* já precisaria [ser] subjacente para o ajuizamento; mas este só o próprio predicado expressa. Por isso, [o predicado] *é*, na verdade, a mera *representação* que constitui o significado pressuposto do sujeito e que leva a uma explicitação dos nomes, de modo que permanece contingente e um fato histórico aquilo que sob um nome *é* entendido ou não. Tantas disputas [para se saber] se um predicado corresponde ou não a certo sujeito são, por isso, nada mais do que disputas por palavras, porque elas partem daquela forma; o subjacente (*subjectum*, ὑποκείμενον) ainda *é* nada mais do que o nome.

Tem de ser considerado agora mais de perto como, *em segundo lugar*, a *relação* (Beziehung) do sujeito e predicado [é determinada] no juízo e como eles mesmos são determinados, de início, precisamente por ela. O juízo tem, de seu lado, totalidades que, de início, são enquanto essencialmente independentes. A unidade do conceito *é*, portanto, tão-somente uma *relação* (Beziehung) de autossubsistentes; não ainda a [relação] *concreta, preenchida*, que retornou a si provinda desta realidade, mas *fora* dela eles subsistem enquanto *extremos não superados dentro [da relação]*. – A consideração do juízo pode, afinal, partir da identidade originária do conceito ou da autossubsistência dos extremos. O juízo *é* a disjunção do conceito através de si mesmo; *esta unidade* *é*, portanto, o fundamento a partir do qual [o juízo] *é* considerado segundo sua *objetividade* verdadeira. [O juízo] *é*, nesse sentido, a *partição originária* do um originário; desta forma, a palavra *juízo* se relaciona àquilo que ele *é* em e para si. Mas que o conceito seja, no *juízo*, enquanto *fenômeno*, na medida em que seus momentos adquiriram, ali, autossubsistência, - a *representação* se conforma mais a este lado da *exterioridade*.

Segundo este tratamento *subjetivo*, são, portanto, considerados para si prontos sujeito e predicado, cada um enquanto fora do outro: o sujeito enquanto um objeto, que também seria [este objeto] se ele não tivesse este predicado; o predicado enquanto uma determinação universal, que também seria [esta determinação universal] se ele não

pertencesse a este sujeito. Em seguida, a reflexão é ligada ao julgar, se este ou aquele predicado, que está na *cabeça*, pode e deve ser *anexado* ao objeto, que, para si, está *lá fora*; o próprio julgar consiste em que somente através dele um predicado é ligado ao sujeito, de modo que se esta ligação não acontece, sujeito e predicado permanecem cada um o que são para si, aquele um objeto existente, este uma representação na cabeça. – O predicado que é anexado ao sujeito deve também *corresponder* a ele, isto é, [deve] ser em e para si idêntico a ele. Através deste significado do *anexar*, o sentido *subjetivo* do julgar e a subsistência indiferente [e] exterior do sujeito e predicado são novamente superados: esta ação *é* boa; a cópula indica que o predicado pertence ao *ser* do sujeito e [que aquele] não é unido a [este] de modo meramente exterior. No sentido *gramático*, aquela relação (Verhältnis) subjetiva, na qual se partiu da exterioridade indiferente do sujeito e predicado, tem sua perfeita aplicação; pois são *palavras* que são aqui ligadas exteriormente. – Nesta ocasião, pode ser também mencionado que uma *proposição* tem, de fato, no sentido gramatical, um sujeito e predicado, mas não é ainda, por esse motivo, um *juízo*. Corresponde a este último que o predicado se comporte com o sujeito segundo a relação (Verhältnis) das determinações do conceito, portanto, enquanto um universal com um particular ou singular. [Se o predicado] expressa aquilo que é dito do sujeito singular, ele próprio apenas algo singular, ele é, então, uma mera proposição. Por exemplo, “Aristóteles morreu aos 73 anos de idade, no quarto ano das 115^o olimpíadas” é uma mera proposição, não um juízo. Ali haveria algo deste último só se uma das circunstâncias, [ou seja,] a época da morte ou a idade do filósofo, fosse colocada em dúvida, mas por alguma razão fossem afirmadas as datas indicadas. Pois, neste caso, essas seriam tomadas como algo universal, [como a] época subsistente também sem aquele conteúdo determinado da morte de Aristóteles, [época] preenchida com outro [conteúdo] ou também vazia. Assim, a notícia “Meu amigo N. morreu” é uma proposição e só seria, por sua vez, um juízo, se a questão fosse se ele estava realmente ou apenas aparentemente morto.

Se o juízo é comumente explicado como uma *ligação de dois conceitos*, então, de fato, pode-se deixar valer, para a cópula exterior, a expressão indeterminada “*ligação*” [e], ainda mais porque os ligados *devem* ser, ao menos, conceitos. Mas, por outro lado, esta explicação é, de fato, extremamente superficial; não apenas porque, por exemplo, no juízo disjuntivo, mais do que *dois* assim chamados conceitos são ligados, mas porque, antes, a explicação é muito melhor do que a coisa; pois de modo algum são conceitos que

são pensados, mal [são] determinações do conceito, mas, na verdade, apenas *determinações da representação*; a respeito do conceito em geral e do conceito determinado, tem de se notar que aquilo de que se trata nomear assim, de modo algum merece o nome de “conceitos”; de onde, afinal, deveriam provir, no juízo, os conceitos? – Ignorou-se naquela explicação sobretudo o essencial do juízo, a saber, a diferença de suas determinações; menos ainda se levou em consideração a relação (Verhältnis) do juízo com o conceito.

A respeito da determinação ulterior do sujeito e predicado, lembrou-se que eles têm de receber, no juízo, de fato, apenas a determinação deles. Mas na medida em que [o juízo] é a determinidade posta do conceito, ela tem as diferenças indicadas, *imediate* e *abstratamente*, enquanto *singularidade* e *universalidade*. – Mas na medida em que ele [é], sobretudo, o *ser-aí* ou o *ser-outro* do conceito, o qual ainda não se reproduziu para a unidade, através da qual [o conceito] é *enquanto conceito*, então também emerge a determinidade que é a *carente-de-conceito*, [isto é,] o contrário do *ser* e da reflexão ou do *ser-em-si*. Mas na medida em que o conceito constitui o *fundamento* essencial do juízo, aquelas determinações são pelo menos tão indiferentes que [em] cada¹¹⁸ [determinação], uma correspondente ao sujeito, a outra, ao predicado, esta relação (Verhältnis) pode ocorrer também inversamente. O *sujeito*, enquanto o *singular*, aparece inicialmente como o *sendo* ou o *sendo-para-si* segundo a determinidade determinada do singular, [isto é,] enquanto um objeto efetivo, uma vez que este é também apenas objeto na representação – como, por exemplo, a bravura, o direito, concordância etc. – a respeito dos quais se é julgado; o *predicado*, ao contrário, enquanto o *universal*, aparece como esta *reflexão* sobre [o objeto] ou, antes, como a reflexão dele dentro dele mesmo, [reflexão] que ultrapassa aquela imediatidade e supera as determinidades enquanto [determinidades] meramente sendo, - *enquanto o ser-em-si dele*. Nesse sentido, parte-se do singular enquanto do primeiro, do imediato, e o mesmo, através do juízo, é *elevado à universalidade*, assim como, inversamente, apenas o universal sendo *em si* no singular desce ao *ser-aí* ou vem a ser *sendo-para-si*.

Este significado do juízo tem de ser tomado enquanto o seu sentido *objetivo* e, simultaneamente, enquanto a *verdadeira* das formas precedentes da passagem. O *sendo vem a ser* e *se altera*, o finito *sucumbe* no infinito; o existente *sai* de seu fundamento para

¹¹⁸ AB: “que cada, na medida em que”.

o fenômeno e *vai ao fundo*; o acidente *manifesta* a *riqueza* da substância, assim como o *poder* dela; no ser é *passagem* a outro, na essência, aparecer em um outro, pelo qual a relação (Beziehung) se revela *necessária*. Este passar e aparecer passaram, afinal, para a *partição originária* do conceito, o qual, na medida em que ele reencaminha o singular ao *ser-em-si* de sua universalidade, também determina o universal enquanto *efetivo*. Ambos são um e o mesmo porque a singularidade é posta na sua reflexão-dentro-de-si e o universal, enquanto determinado.

Mas agora também pertence a este significado objetivo [o fato de] que as diferenças indicadas, na medida em que elas novamente emergem na determinidade do conceito, são simultaneamente postas apenas enquanto fenomênicas, isto é, porque elas não são nada fixo, mas correspondem tão bem a uma determinação do conceito quanto à outra. O sujeito, portanto, tem de ser tomado também como o *ser-em-si*, o predicado, ao contrário, enquanto o *ser-aí*. O *sujeito sem predicado* é o que no fenômeno é a *coisa sem propriedades*, a coisa-em-si, um fundamento indeterminado vazio; [o sujeito] é, assim, o *conceito dentro de si mesmo*, que somente no predicado recebe uma diferenciação e determinidade; este constitui, assim, o lado do *ser-aí* do sujeito. Através desta universalidade determinada o sujeito está em relação (Beziehung) com o exterior, é aberto para a influência de outras coisas e entra, por isso, em atividade contra elas. *O que é ali* entra, a partir do seu ser-dentro-de-si, para o elemento *universal* do nexos e das relações (Verhältnisse), para as relações (Beziehungen) negativas e para a interação da efetividade, o que é uma *continuação* do singular em outro e é, portanto, universalidade.

A identidade apontada há pouco, [a saber,] de que a determinação do sujeito corresponde igualmente ao predicado e inversamente, não cai, no entanto, somente em nossa consideração; ela não é apenas *em si*, mas é também posta no juízo, pois o juízo é a relação de ambos; a cópula expressa que *o sujeito é o predicado*. O sujeito é a determinidade determinada, e o predicado é esta determinidade *posta* dele; o sujeito é determinado apenas em seu predicado ou apenas [no predicado] ele é sujeito; ele retornou a si no predicado e é, ali, o universal. – Mas na medida em que o sujeito é, agora, o autossubsistente, aquela identidade tem a relação (Verhältnis) [na qual] o predicado não tem uma subsistência independente para si, mas [tem] sua subsistência apenas no sujeito; ele *inere* a este. Subsequentemente, na medida em que o predicado é diferenciado do sujeito, ele só é uma determinidade isolada dele, apenas *uma* de suas propriedades; mas o sujeito mesmo é o *concreto*, a totalidade de determinidades diversas, assim como o

predicado contém *uma*; ele é o universal. – Mas, por outro lado, o predicado é universalidade autônoma e o sujeito, inversamente, apenas uma determinação daquele. Nesse sentido, o predicado *subsume* o sujeito; a singularidade e [a] particularidade não são para si, mas têm sua essência e sua substância no universal. O predicado expressa o sujeito em seu conceito; o singular e particular são determinações contingentes nele mesmo; [o predicado] é a possibilidade absoluta delas. Se ao *subsumir* se pensa em uma relação (Beziehung) exterior do sujeito e predicado e [uma vez que] se representa o sujeito enquanto autossubsistente, então o subsumir se relaciona com o julgar subjetivo mencionado acima, no qual se partiu da autossubsistência de *ambos*. Consequentemente, a subsunção é apenas a *aplicação* do universal a um particular ou singular, o qual é posto *sob* aquele segundo uma representação indeterminada como de menor quantidade.

Se a identidade de sujeito e predicado foi considerada de tal modo que, *uma vez*, uma determinação do conceito corresponde àquele e a outra determinação a este, mas que, *outra vez*, igualmente ao contrário, então a identidade é, com isso, sempre somente uma [identidade] *sendo em si*; por conta da distinção autossubsistente de ambos os lados do juízo, a relação (Beziehung) *posta* deles também tem estes dois lados, inicialmente enquanto distintos. Mas a *identidade carente de diferença* constitui, de fato, a relação (Beziehung) verdadeira do sujeito com o predicado. A determinação de conceito é essencialmente ela mesma *relação*, pois ela é um *universal*; assim, as mesmas determinações que o sujeito e o predicado têm, têm, portanto, também sua própria relação. Ela é *universal*, pois ela é a determinidade positiva de ambas, do sujeito e predicado; mas ela é também *determinada*, pois a determinidade do predicado é a do sujeito; ela é, além disso, também *singular*, pois nela estão superados os extremos autossubsistentes enquanto na unidade negativa dela. – Mas no juízo esta identidade ainda não é posta; a cópula é enquanto a relação (Beziehung) ainda indeterminada do *ser* em geral: A é B; pois a autossubsistência das determinidades do conceito ou [dos] extremos é, no juízo, a *realidade* que o conceito tem nele. Se o *é* da cópula já fosse *posto* enquanto aquela unidade determinada e preenchida do sujeito e predicado, enquanto conceito dela, então [o é] já seria o *silogismo*.

Reproduzir esta *identidade* do conceito ou, antes, *pô-la*, é o objetivo do *movimento* do juízo. O que no juízo já *está dado*, é, em parte, a autossubsistência, mas também a determinidade do sujeito e predicado em contraposição um ao outro, todavia, em parte, [é] a relação *abstrata*. O *sujeito é o predicado*, é inicialmente aquilo que o juízo declara;

mas porque o predicado *não* deve ser aquilo que o sujeito é, uma *contradição* está dada, [uma contradição] que precisa se *dissolver*, *passar* para um resultado. Mas, antes, porque sujeito e predicado são *em e para si* a totalidade do conceito e o juízo é a realidade do conceito, a sua progressão é apenas *desenvolvimento*; nele já está dado aquilo que nele emerge, e a *demonstração* é, nesse sentido, apenas um *mostrar*, uma reflexão enquanto *pôr* daquilo que já está *dado* nos extremos do juízo; mas também este próprio *pôr* já está *dado*; ele é a *relação* (Beziehung) dos extremos.

O juízo, porque *ele é imediato*, é *inicialmente* o juízo do *ser-aí*; imediatamente o seu sujeito é um *singular sendo*, *abstrato*; o predicado [é] uma *determinidade imediata* ou propriedade dele, um universal abstrato.

Na medida em que este qualitativo do sujeito e predicado se supera, *aparece* inicialmente a determinação de um no outro; o juízo é, afinal, *em segundo lugar*, juízo da *reflexão*.

Mas este sintetizar mais exterior passa para a *identidade substancial* de um *nexo* substancial, *necessário*; assim, ele é, *em terceiro lugar*, o juízo da *necessidade*.

Em quarto lugar, na medida em que nesta identidade essencial a diferença do sujeito e predicado veio a ser uma *forma*, o juízo vem a ser *subjetivo*; ele contém a oposição do *conceito* e de sua *realidade* e a *comparação* de ambos; ele é o *juízo do conceito*.

Este emergir do conceito fundamenta a *passagem do juízo para o silogismo*.

A. O juízo do ser-aí

No juízo subjetivo se quer ver *um e o mesmo* objeto *duplicado*, uma vez em sua efetividade singular, outra vez em sua identidade essencial ou em seu conceito: o singular elevado em sua universalidade ou, o que é o mesmo, o universal singularizado em sua efetividade. O juízo é, deste modo, *verdade*, pois ele é a concordância do conceito e da realidade. Mas então, *primeiramente*, o juízo não é obtido, pois de início ele é *imediato*, uma vez que ele ainda não produziu nele nenhuma reflexão e movimento das determinações. Esta *imediatez* torna o primeiro juízo um *juízo do ser-aí*, que também pode ser chamado de *qualitativo*, todavia apenas enquanto a *qualidade* não corresponde apenas à determinidade do *ser*, mas também a universalidade abstrata é ali conceituada,

[universalidade] que, por conta de sua simplicidade, tem igualmente a forma da *imediatidade*.

O juízo do ser-aí é também o juízo da *inerência*; porque a imediatidade é a determinação dele, na diferença do sujeito e predicado, embora aquele [seja] o imediato, deste modo, o primeiro e essencial neste juízo, portanto, o predicado tem a forma de um não-autossubsistente, que tem no sujeito sua fundação.

a. O juízo positivo

1. O sujeito e predicado são, como foi lembrado, inicialmente, nomes cuja determinação efetiva só pode ser obtida através do percurso do juízo. Mas enquanto lados do juízo, o qual é o conceito determinado *posto*, eles têm a determinação dos momentos dele, mas, por conta da imediatidade, são ainda completamente *simples*, em parte ainda não enriquecidos pela mediação, em parte, inicialmente segundo a oposição abstrata, [são] enquanto *singularidade abstrata* e *universalidade*. – O predicado, para falar deste primeiramente, é o universal abstrato; mas porque o abstrato é condicionado pela mediação do superar do singular ou particular, então ele é, nesse sentido, apenas uma *pressuposição*. Na esfera do conceito não pode haver nenhuma outra *imediatidade* além de uma tal que contém *em e para si* a mediação e que se originou apenas através de sua superação, isto é, [d]a [superação] *universal*. Assim, também o próprio *ser qualitativo* é, *em seu conceito*, um universal; mas, enquanto *ser*, a imediatidade ainda não é assim *posta*; primeiro enquanto *universalidade* ela é a determinação do conceito, na qual é *posto* que a negatividade pertence a ela essencialmente. Esta relação (*Beziehung*) está dada no juízo, onde ela é predicado de um sujeito. – Do mesmo modo, o sujeito é um singular *abstrato* ou o *imediato*, que deve ser *enquanto tal*; ele deve, portanto, ser o singular enquanto um *algo* em geral. Nesse sentido, o sujeito constitui o lado abstrato no juízo, [lado] segundo o qual, nele, o conceito passou para a *exterioridade*. – Como ambas as determinações do conceito são determinadas, então também é a relação (*Beziehung*) delas, o *é*, cópula; ela também pode ter apenas o significado de um *ser* imediato, abstrato. Por conta da relação (*Beziehung*), que ainda não contém nenhuma mediação ou negação, este juízo é chamado de *positivo*.

2. A próxima expressão pura do juízo positivo é, portanto, a proposição: “*O singular é universal.*”

Esta expressão não precisa ser entendida [como] “A é B”; pois A e B são completamente carentes de forma e, portanto, nomes carentes de significado; mas o juízo em geral e, portanto, já o próprio juízo do ser-aí, tem determinações de conceito como seus extremos. “A é B” pode tão bem representar qualquer mera *proposição* quanto um *juízo*. Em cada, também [no] juízo determinado mais ricamente em sua forma, é afirmada a proposição deste conteúdo determinado: “o singular é universal”, quer dizer, na medida em que cada juízo é também juízo abstrato em geral. A respeito do juízo negativo, em que medida ele também é incluso sob esta expressão, tratar-se-á a seguir. – Se, caso contrário, pensa-se que com cada [juízo] é feita inicialmente apenas a afirmação de juízos positivos, [isto é,] que “o singular é um universal”, isto acontece porque, em parte, a *forma determinada*, através da qual sujeito e predicado se diferenciam, é desconsiderada – na medida em que o juízo não deve ser nada mais do que a relação de *dois* conceitos –, em parte, um pouco também porque o outro *conteúdo* do juízo “Caio é ensinado” ou “A rosa é vermelha” paira na consciência, [consciência] que, [ao] se ocupar com a representação de *Caio* etc., não reflete na forma, – embora ao menos tal conteúdo, como o *Caio lógico*, que de costume deve servir como exemplo, é um conteúdo muito pouco interessante e, antes, é também definido como desinteressante, para não subtrair de si a consideração da forma.

Segundo o significado objetivo, a proposição *o singular é universal* indica, como há pouco foi pontualmente lembrado, em parte a transitoriedade das coisas singulares, em parte sua subsistência positiva no conceito em geral. O conceito mesmo é imortal, mas, em sua partição, o sair de si é submetido à alteração e ao retorno à natureza *universal* [do conceito]. Mas, inversamente, o universal dá a si um *ser-aí*. Assim como a essência, em suas determinações, sai para a *aparência*, o fundamento, para *fenômeno* da existência, a substância, para a manifestação em seus acidentes, o universal *decide* [sair] para o singular; o juízo é esta sua *explicitação*, o *desenvolvimento* da negatividade que ele já é em si. – [A negatividade] expressa a proposição contrária: “o universal é singular”, que também é expressa no juízo positivo. O sujeito, inicialmente o *singular imediato*, é relacionado, no próprio juízo, com seu *outro*, isto é, com o universal; deste modo, ele é posto enquanto o *concreto*, – segundo o ser enquanto um algo *de muitas qualidades* ou enquanto o concreto da reflexão, *uma coisa de diversas propriedades*, um *efetivo* de *diversas possibilidades*, uma *substância* de outros tantos *acidentes*. Porque, aqui, estas variedades pertencem ao sujeito do juízo, o algo ou a coisa etc. são refletidos no interior

de si em suas qualidades, propriedades ou acidentes ou [são] *contínuos* através deles, conservam-se dentro deles e igualmente dentro de si. O ser-posto ou a determinidade pertencem ao ser-em-e-para-si. O sujeito é, portanto, nele mesmo, o *universal*. – O predicado, ao contrário, enquanto esta *universalidade* não real ou concreta, mas *abstrata*, é, em oposição àquele, a determinidade e contém apenas *um momento* da totalidade dele com exclusão do outro. Por conta desta negatividade, que simultaneamente, enquanto extremo do juízo, relaciona-se consigo, o predicado é um *singular abstrato*. – Ele expressa, por exemplo, na proposição “a rosa é perfumada” apenas *uma* das *muitas* propriedades da rosa; ele a isola, [ela] que, no sujeito, está fundida com as outras, como, na dissolução da coisa, as diversas propriedades, que inerem à ela, são *isoladas* na medida em que elas se tornam *matérias* autossubsistentes. A proposição do juízo é, portanto, formulada segundo este lado: “*o universal é singular.*”

Na medida em que nós estabelecemos esta *determinação recíproca* do sujeito e predicado no juízo, surge, então, o duplicado: 1. que o sujeito é imediatamente enquanto o sendo ou singular, mas o predicado é o universal. Mas porque o juízo [é] a relação (*Beziehung*) de ambos e o sujeito é determinado pelo predicado enquanto universal, então o sujeito é o universal; 2. o predicado é determinado no sujeito, pois ele não é uma determinação *em geral*, mas do *sujeito*; a rosa é perfumada; este perfume não é um perfume indeterminado qualquer, mas o da rosa; o predicado é, assim, *um singular*. – Porque, agora, sujeito e predicado estão em relação (*Verhältnis*) do juízo, eles devem permanecer opostos segundo as determinações do conceito; assim como no *efeito recíproco* da causalidade, antes de ela atingir sua verdade, ambos os lados devem permanecer ainda autônomos face à igualdade de suas determinações e contrapostos [a ela]. Se, portanto, o sujeito é determinado enquanto universal, sua determinação da universalidade não tem de ser incorporada do predicado – caso contrário, nenhum juízo estaria dado -, mas apenas sua determinação da singularidade; assim como, na medida em que sujeito é determinado enquanto singular, o predicado tem de ser tomado enquanto universal. – Uma vez que se reflita sobre aquela mera identidade, apresentam-se as duas proposições idênticas:

O singular é singular,

o universal é universal,

nas quais as determinações do juízo caem completamente uma-fora-da-outra, apenas sua relação (Beziehung) consigo [é] expressa, mas a relação (Beziehung) de uma com a outra [é] dissolvida e o juízo, com isso, superado. – De ambas proposições, uma, “o universal é singular”, expressa o juízo segundo seu *conteúdo*, que no predicado é uma determinação isolada, mas no sujeito é a totalidade delas; a outra, “o singular é universal”, [expressa] a *forma*, que através da própria [proposição] é indicada imediatamente. – No juízo positivo imediato os extremos são ainda simples: forma e conteúdo são, portanto, ainda unidos. Ou ele não consiste de duas proposições; a relação (Beziehung) duplicada, que se produziu dentro dele, constitui imediatamente *um* dos juízos positivos. Pois seus extremos são a) enquanto determinações autônomas do juízo, abstratos, b) cada lado é determinado pelo outro por força da cópula que os relaciona. Mas, *em si*, a diferença de forma e conteúdo está, por isso, dada nele, como se revelou; e, de fato, aquilo que a primeira proposição, “o singular é universal”, contém pertence à forma, porque ela expressa a *determinidade imediata* do juízo. Inversamente, a relação (Verhältnis) que expressa a outra proposição, [isto é,] “o universal é singular”, ou que [expressa] o sujeito [determinado] enquanto universal, o predicado, ao contrário, determinado enquanto particular ou singular, concerne ao *conteúdo* porque suas determinações só se elevam através da reflexão-dentro-de-si, através da qual as determinidades imediatas são superadas e, com isso, a forma se torna uma identidade que entrou em si, [identidade] que resiste à diferença de forma, [torna-se] conteúdo.

3. Se, agora, ambas as proposições da forma e do conteúdo [,]

(Sujeito) (Predicado)

O singular é universal

O universal é singular [,]

fossem reunidas pela razão de estarem contidas em *um* dos juízos positivos, de modo que ambos, tanto o sujeito quanto [o] predicado, fossem determinados enquanto unidade da singularidade e da universalidade, então ambos seriam o *particular*, o que *em si* tem de ser reconhecido como determinação interior deles. Em parte, essa ligação teria ocorrido unicamente por uma reflexão exterior, em parte a proposição “o particular é o particular”, que dali resultou, não seria mais um juízo, mas uma proposição idêntica vazia, [assim] como as proposições já ali encontradas[:] “O singular é singular” e “o universal é universal”. – Singularidade e universalidade não podem ainda ser unidas na

particularidade porque no juízo positivo elas ainda são postas enquanto *imediatas*. – Ou o juízo precisa ainda ser diferenciado segundo sua forma e seu conteúdo, já que precisamente sujeito e predicado são ainda diferenciados enquanto imediatidade e mediato, ou, porque o juízo é, segundo sua relação (*Beziehung*), ambos: autonomia dos relacionados e determinação recíproca deles ou mediação.

Assim, [n]o juízo considerado *primeiramente* segundo sua forma, lê-se: “O singular é universal”. Mas, antes, um tal singular *imediato* não é universal; seu predicado é de extensão mais ampla, então este não corresponde àquele. O sujeito é um [sujeito] *imediatamente sendo para si* e, portanto, o *contrário* daquela abstração que pôs [a] universalidade através da mediação, [universalidade] que deveria ser declarada pelo [sujeito.]

Em segundo lugar, [n]o juízo considerado segundo seu *conteúdo* ou enquanto a proposição “O universal é singular” o sujeito é um universal de qualidades, um concreto que é determinado infinitamente e, na medida em que suas determinidades são somente qualidades, propriedades ou acidentes, sua totalidade é a *má multiplicidade infinita* delas. Antes, um tal sujeito não é uma tal propriedade *singular*, como expressa o seu predicado. Ambas as proposições precisam, portanto, ser *negadas* e o juízo positivo, antes, [precisa] ser posto enquanto [juízo] *negativo*.

b. O juízo negativo

1. Já se tratou acima da representação habitual de que depende apenas do conteúdo do juízo se ele é verdadeiro ou não, na medida em que a verdade lógica a nada concerne a não ser à forma e nada exige a não ser que aquele conteúdo não se contradiga. Para a forma do próprio juízo nada [mais] conta do que [a representação] de que ele é a relação (*Beziehung*) de *dois* conceitos. Mas se mostrou que estes dois conceitos não têm meramente a determinação carente de relação (*verhältnislos*) de um número, mas [eles] se relacionam enquanto *singular* e *universal*. Estas determinações constituem o verdadeiro *conteúdo* lógico e, de fato, nesta abstração, [constituem] o conteúdo do juízo positivo; que outro conteúdo (“o sol é redondo”, “Cícero foi um grande orador em Roma”, “agora é dia” etc.) sobrevinha não concerne ao juízo enquanto tal; ele só expressa isto: *O sujeito é predicado*, ou, porque estes são apenas nomes, mais determinadamente: *o singular é universal e inversamente*. – Por conta deste *conteúdo lógico puro* o juízo positivo *não é verdadeiro*, mas tem sua verdade no juízo negativo. – Exige-se que o

conteúdo só não se contradiga no juízo; mas ele se contradiz naquele juízo, como se mostrou. – Todavia, é completamente indiferente chamar aquele conteúdo lógico também de forma e entender por conteúdo apenas aquele preenchimento de todo modo empírico[;] assim, a forma não contém meramente a forma vazia, fora da qual a determinação do conteúdo estaria situada. O juízo positivo não tem, portanto, através de sua *forma* enquanto juízo positivo, verdade alguma. Quem chamou a *correção* de uma *intuição* ou *percepção*, a *concordância* da *representação* com o objeto, de *verdade*, de fato não tem mais nenhuma expressão para aquilo que é o objeto e fim da filosofia. Seria preciso chamar [o fim da filosofia] de pelo menos verdade da razão e dever-se-ia certamente conceder que tais juízos [, como o de que] Cícero foi um grande orador, [que] agora é dia etc., não são verdades da razão. Mas eles não são isso não porque eles têm, por assim dizer, contingentemente um conteúdo empírico, mas porque eles são apenas juízos positivos, que não podem [nem] devem ter nenhum outro conteúdo além de um singular imediato e uma determinidade abstrata.

O juízo positivo tem sua verdade inicialmente no [juízo] negativo: *O singular não é abstratamente universal*, - *mas* o predicado do singular é por esta razão, [isto é,] porque ele [é] tal predicado ou é considerado para si sem a relação (Beziehung) com o sujeito, porque ele é *abstratamente* [um] universal, [é] ele próprio um determinado; o *singular* é, portanto, *inicialmente* um *particular*. Ademais, segundo a outra proposição, que está contida no juízo positivo, o juízo negativo significa: o *universal* não é abstratamente *singular*, *mas* este predicado, já porque ele é este predicado ou porque ele está em relação com um sujeito universal, é um ulterior enquanto mera singularidade, e o *universal* é, portanto, também, *inicialmente* um *particular*. – Na medida em que este universal, enquanto sujeito, é ele mesmo na determinação de juízo da singularidade, ambas as proposições se reduzem a uma: “*O singular é um particular*”.

Pode ser observado a) que se revela aqui a *particularidade* para o predicado, da qual já se tratou anteriormente; só que aqui ela não é posta pela reflexão exterior, mas surgiu por meio da relação (Beziehung) negativa evidenciada no juízo. b) Esta determinação se revela aqui apenas para o predicado. No juízo *imediato*, o juízo do ser-aí, o sujeito é o subjacente; a *determinação*, portanto, parece inicialmente *perder-se* no *predicado*. Mas, de fato, esta primeira negação não pode ainda ser uma determinação ou, na verdade, [não pode] ainda ser [o] *pôr do singular*, porque este é só o segundo, o negativo do negativo.

“O singular é um particular” é a expressão *positiva* do juízo negativo. Esta expressão não é, nesse sentido, [o] próprio juízo positivo, enquanto que este, por conta de sua imediatidade, tem apenas o abstrato como seus extremos, mas o particular se revela, precisamente através do pôr da relação (Beziehung) do juízo, enquanto a primeira determinação *mediada*. – Mas esta determinação não tem apenas de ser tomada como momento do extremo, mas também, como ela é, de fato, inicialmente, [ou seja,] enquanto *determinação da relação* (Beziehung); ou o juízo tem também de ser considerado enquanto [juízo] *negativo*.

Esta passagem se fundamenta na relação (Verhältnis) dos extremos e da relação (Beziehung) deles no juízo em geral. O juízo positivo é a relação (Beziehung) do singular *imediato* e [do] universal, portanto de tais, [em] cuja [relação] o primeiro *não* é, simultaneamente, o que o outro [é]; a relação (Beziehung) é, portanto, também essencialmente *separação* ou [relação] *negativa*; portanto, o juízo positivo teve de ser posto enquanto [juízo] negativo. Assim, nenhuma superação teve de ser feita pelos lógicos, [isto é, a superação] que o *não* do juízo negativo foi transferido para a *cópula*. O que no juízo é *determinação* do extremo, é igualmente *relação* (Beziehung) *determinada*. A determinação do juízo ou o extremo não é a [determinação] puramente qualitativa do ser *imediato*, que deve estar em oposição apenas a um *outro fora* dele, ela ainda é determinação da reflexão que se comporta, segundo sua forma universal, enquanto positiva e negativa, [em] cuja [forma] cada [extremo] é posto como excludente e apenas *em si* é idêntico ao outro. A determinação de juízo enquanto de conceito é, nela mesma, um universal, posta enquanto *contínua* a si dentro de sua outra. Inversamente, a *relação* (Beziehung) do juízo é a mesma determinação que os extremos têm; pois ela é precisamente esta universalidade e continuação [dos extremos] um-dentro-do-outro; na medida em que estes são distintos, [a relação] também tem a negatividade nela [própria].

A passagem, acima indicada, da forma da *relação* (Beziehung) para a forma da *determinação* constitui a *consequência imediata* de que o *não* da cópula precisa ser também conquistado para o predicado e este precisa ser determinado enquanto *não-universal*. Mas o não-universal é também, por uma consequência igualmente imediata, o *particular*. – [Uma vez que] o *negativo* é apreendido segundo a determinação completamente abstrata do *não-ser* imediato, o predicado é apenas o não-universal *completamente indeterminado*. Esta determinação é tratada de outro modo, na lógica, junto aos conceitos *contraditórios* e [é] avaliado como algo importante que junto ao

negativo de um conceito se apreenda apenas no negativo e este deva ser tomado como a extensão meramente *indeterminada* do *outro* do conceito positivo. Assim, o mero *não-branco* seria tanto o vermelho, amarelo, azul etc. quanto o preto. Mas o *branco* enquanto tal é a determinação *carente de conceito* da intuição; o *não* do branco é, então, o *não-ser* igualmente carente de conceito, cuja abstração foi tratada logo no início da lógica e cuja verdade mais próxima foi conhecida como *vir-a-ser*. Se, na consideração das determinações do juízo, tal conteúdo carente de conceito da intuição e [a] representação são utilizados como exemplo e as determinações do *ser* e as da *reflexão* são tomadas para determinações de juízo, então este é o mesmo procedimento *acrítico* que [aquele em que], segundo Kant, os conceitos do entendimento são aplicados à ideia da razão ou à assim chamada *coisa-em-si*; o *conceito*, de onde pertence também o *juízo* que dele parte, é a verdadeira *coisa-em-si* ou o *racional*; mas aquelas determinações pertencem ao *ser* ou *essência* e ainda não são, de fato, formas aperfeiçoadas, como elas são em sua verdade, no conceito. – Assim, quando se permanece no branco, vermelho, enquanto representações sensíveis, algo que é habitualmente apenas determinação da representação é chamado de conceito e, assim, naturalmente, o não-branco, não-vermelho, não são um positivo, assim como o não-triangular é [algo] completamente indeterminado, pois a determinação que repousa sobre o número e o quantum em geral é a [determinação] essencialmente *indiferente, carente de conceito*. Mas [assim] como o próprio não-ser, também tal conteúdo sensível deve ser *conceituado* e perder aquelas indiferenças e imediatidade abstrata que ele tem na representação cega, carente de movimento. Já no ser-aí o *não* carente-de-pensamento vem a ser *limite*, através do qual *algo* de fato se *relaciona* com um *outro* fora dele. Mas, na reflexão, ele é o *negativo* que se *relaciona* essencialmente com um *positivo* e, com isso, é *determinado*; um negativo já não é mais aquele *não-ser indeterminado*; ele é posto apenas para ser na medida em que o positivo é oposto a ele; o terceiro é o *fundamento*; com isso, o negativo é retido em uma esfera circunscrita, onde aquilo que o primeiro *não* é, é algo *determinado*. – Mas, mais ainda, na continuidade absolutamente fluída do conceito e de suas determinações, o *não* é imediatamente um positivo e a *negação*, não somente determinidade, mas absorvida na universalidade e posta identicamente com ela. O não-universal é, portanto, simultaneamente o *particular*.

2. Na medida em que a negação concerne à relação (*Beziehung*) do juízo e o *juízo negativo* ainda é considerado enquanto tal, então ele *ainda é, primeiramente, um juízo*;

com isso, são dadas a relação (Verhältnis) de sujeito e predicado ou de singularidade e universalidade e a relação (Beziehung) deles, *a forma do juízo*. O sujeito enquanto o imediato subjacente permanece inalterado pela negação; assim, permanece sua determinação ter um predicado, ou [, ainda, permanece] sua relação (Beziehung) com a universalidade. Portanto, o que é negado não é a universalidade em geral no predicado, mas a abstração ou a determinidade do mesmo, que aparece em oposição àquela universalidade enquanto *conteúdo*. – O juízo negativo não é, então, a negação total; a esfera universal, que contém o predicado, ainda permanece subsistente; a relação do sujeito com o predicado é, portanto, ainda essencialmente *positiva*; a *determinação* que ainda permanece do predicado é igualmente *relação* (Beziehung). Se é dito, por exemplo, [que] a rosa *não* é vermelha, com isso só é negada a *determinidade* do predicado e separada da universalidade que a ele também corresponde; a esfera universal, a cor, é obtida; se a rosa não é vermelha, então com isso se assume que ela tem uma cor e uma outra cor; segundo esta esfera universal, o juízo é ainda positivo.

“*O singular é um particular*” – esta forma positiva do juízo negativo expressa isso imediatamente; o particular contém a universalidade. Ele também expressa que o predicado não é apenas um universal, mas também um determinado. A forma negativa contém este último; pois na medida em que, por exemplo, a rosa de fato não é vermelha, ela não deve apenas preservar a esfera universal da cor para o predicado, mas também ter *alguma outra cor determinada*; a determinidade *singular* do vermelho é, portanto, apenas superada, e não apenas a esfera universal é deixada, mas também obtida a determinidade, embora uma [determinidade] tornada *indeterminada*, uma determinidade universal, portanto, particularidade.

3. A *particularidade*, que se revelou como a determinação positiva do juízo negativo, é o mediador entre a singularidade e universalidade; assim, o juízo negativo é agora sobretudo o mediador, para o terceiro passo, [o] *da reflexão do juízo do ser-aí dentro de si mesmo*. Ele é, segundo seu significado objetivo, o momento da alteração dos acidentes ou, no ser-aí, [o momento] das propriedades do concreto. Através desta alteração surge a determinidade completa do predicado ou o *concreto* enquanto posto.

O singular é particular, segundo a expressão positiva do juízo negativo. Mas o singular é também não particular; pois a particularidade é de extensão mais ampla do que a singularidade; ela é também um predicado que não corresponde ao sujeito, no qual ele ainda também não tem sua verdade. *O singular é apenas um singular*, a negatividade que

não se relaciona com outro, seja ele positivo ou negativo, mas apenas consigo mesma. – A rosa não é *algo* colorido *qualquer*, mas ela tem apenas a cor determinada, [isto é,] a cor vermelha. O singular não é um determinado indeterminado, mas o determinado determinado.

Saída desta forma positiva do juízo negativo, esta sua negação aparece apenas novamente enquanto uma *primeira* negação. Mas ela não é isso. Ao contrário, o juízo negativo já é em e para si a segunda ou a negação da negação, e isto que ele é em e para si tem de ser posto. Isso significa que ele *nega* a *determinação* do predicado do juízo positivo, universalidade *abstrata* deste ou, considerada enquanto conteúdo, a qualidade particular que [o juízo] contém do sujeito. Mas a negação da determinidade já é a segunda, portanto, o retorno infinito da singularidade para dentro de si mesma. Com isto, portanto, já ocorreu a *produção* da totalidade concreta do sujeito ou, antes, ele é agora *posto* somente enquanto singularidade na medida em que ele foi mediado consigo através da negação e do superar. Deste modo, o predicado, por seu lado, passou da primeira universalidade para a determinidade absoluta e se equilibrou com o sujeito. Nesse sentido, o juízo significa: “*O singular é singular*”. – Do outro lado, na medida em que o sujeito foi assumido igualmente como [sujeito] *universal* e, nesse sentido, no juízo negativo, o predicado, que, face àquela determinação do sujeito é singular, *ampliou-se* à *particularidade*, e na medida em que, além disso, a negação desta *determinidade* é agora a *purificação* da universalidade que [o singular] contém, este juízo também diz: “*O universal é o universal*”.

Nestes dois juízos que tinham surgido há pouco pela reflexão exterior, o predicado já é expresso em sua positividade. Mas é preciso, primeiramente, que a negação do próprio juízo negativo apareça na forma de um juízo negativo. Mostrara-se que ainda havia permanecido nele uma *relação* (Beziehung) *positiva* do sujeito com o predicado e a *esfera universal* do último. Deste modo, ele incorporou, por este lado, uma universalidade mais purificada da limitação do que [a do] juízo positivo e [ele] tem, portanto, tanto mais de ser negado pelo sujeito enquanto singular. Deste modo, *toda a extensão* do predicado tem de ser negada e [não pode haver] mais nenhuma relação positiva entre ele e o sujeito. Este é o *juízo infinito*.

c. O juízo infinito

O juízo negativo é tampouco um juízo verdadeiro quanto o positivo. Mas o juízo negativo, que deve ser a verdade [do positivo], é, segundo sua expressão negativa, o *negativamente-infinito*, um juízo onde também a forma do juízo é superada. – Mas isto é um *juízo absurdo*. Ele deve ser um juízo que contenha uma relação (Beziehung) de sujeito e predicado; mas uma tal [relação] deve, *simultaneamente*, não estar ali. – De fato, o nome do juízo negativo costuma ser apresentado na lógica comum, mas sem que seja precisamente clarificado o que ele tem como especificidade. – Exemplos de juízos infinitamente-negativos são fáceis de encontrar na medida em que determinações são ligadas negativamente a sujeito e predicado, [determinações] de que uma não apenas não contém a determinidade da outra, mas também não contém sua esfera universal; assim, por exemplo, o espírito não [é] vermelho, amarelo etc., não [é] ácido, não [é] alcalino etc., a rosa não é um elefante, o entendimento não é uma mesa e semelhantes. – Estes juízos são *corretos* ou *verdadeiros*, como quer que se os chame, mas uma tal verdade [é], não obstante, absurda e vulgar. – Ou, antes, eles *não* são *juízos*. – Um exemplo real do juízo infinito é a ação *má*. No *litígio civil* algo é negado apenas enquanto a propriedade do outro partido, mas de modo que é concedido que ela deveria ser sua se ele tivesse o direito a ela, e [a propriedade] é tomada apenas sob o título do direito; assim, a esfera universal, o direito, é reconhecido e preservado naquele sentido negativo. Mas o *crime* é o *juízo negativo* que não apenas nega o direito *particular*, mas simultaneamente a esfera universal, o *direito enquanto direito*. Ele tem, de fato, a *correção* [de] que com isso se tem uma ação efetiva, mas porque ela se relaciona por completo negativamente com a eticidade, a qual constitui a esfera universal dela, ela é absurda.

O *positivo* do juízo negativo, da negação da negação, é a *reflexão da singularidade* dentro de si mesma, somente através da qual ela é posta enquanto a *determinidade determinada*. “O singular é singular” era a expressão [do juízo] segundo aquela reflexão. No juízo do ser-aí, o sujeito é enquanto singular *imediato*, nesse sentido, mais do que apenas *algo* em geral. Através da mediação do juízo negativo e infinito ele é *posto* apenas enquanto singular.

Com isso, o singular é *posto* como *contínuo dentro de seu predicado*, que com ele é idêntico; assim, também a universalidade não é mais igualmente enquanto a [universalidade] *imediata*, mas enquanto um *sintetizar* de diferenças. O juízo

positivamente-infinito também diz: “O universal é universal”, assim ele é posto também enquanto retorno a si mesmo.

Através desta reflexão das determinações dentro de si de juízo, o juízo finalmente se superou; no juízo negativamente-infinito a diferença é, por assim dizer, *grande demais* do que se ele ainda permanecesse um juízo; sujeito e predicado não têm relação (Beziehung) positiva alguma um com o outro; ao contrário, no [juízo] positivamente-infinito apenas a identidade [é] dada, e ele, por conta da diferença completamente carente, não é mais juízo.

Mais precisamente, ele é o *juízo do ser-aí*, o qual se superou; ele é, com isso, o *posto*, o que contém a *cópula* do juízo, pois os extremos qualitativos são superados nesta sua identidade. Mas na medida em que esta unidade é o conceito, ela é também imediatamente de novo suprimida em seus extremos e é enquanto juízo, mas cujas determinações não são mais imediatas, mas refletidas dentro de si. O *juízo do ser-aí* passou para o *juízo da reflexão*.

B. O juízo da reflexão

O sujeito é, no juízo que agora surgiu, um singular enquanto tal, similarmente o universal não [é] mais universalidade *abstrata* ou *propriedade singular*, mas posto enquanto universal, um que-se-distingue através da relação (Beziehung), que se sintetizou enquanto dentro de um, ou, considerado segundo o conteúdo de determinações distintas em geral, o *sintetizar-se* de diversas propriedades e existências. – Se devem ser oferecidos exemplos de predicados dos juízos de reflexão, então eles precisam ser de tipo diferente dos para os juízos do ser-aí. Com efeito, no juízo de reflexão, somente um *conteúdo determinado*, ou seja, um conteúdo em geral, é dado; pois [o conteúdo] é a determinação de forma refletida na identidade enquanto diferente da forma na medida em que ela é determinidade diferente – como ela é ainda enquanto juízo. No juízo do ser-aí, o conteúdo é apenas imediato ou abstrato, indeterminado. – Portanto, podem servir como exemplos de juízo de reflexão: “O homem é *mortal*”, “as coisas são *transitórias*”, “esta coisa é *útil*, *prejudicial*”; *dureza*, *elasticidade* dos corpos, *a bem-aventurança* etc. são tais predicados peculiares. Eles expressam uma essencialidade que não é, todavia, uma determinação na *relação* (Verhältnis) ou uma universalidade *sintetizante*. Esta *universalidade* que é determinada ulteriormente no movimento do juízo de reflexão é ainda diferente da *universalidade do conceito* enquanto tal; ela, de fato, não é mais a [universalidade]

abstrata do juízo qualitativo, mas ainda tem a relação (*Beziehung*) com o imediato de onde ela provém e tem o [imediato] por sua negatividade subjacente. – Inicialmente, o conceito determina o ser-aí como *determinações de relação* (*Verhältnis*), como continuidades delas mesmas na diversidade distinta da existência, - de modo que a universalidade verdadeira é certamente sua essência interior, mas *no fenômeno*, e esta natureza *relativa* ou também *sua característica* ainda não é o sendo-em-e-para-si desta.

Pode parecer óbvio ao juízo de reflexão [que ele] tem de ser determinado enquanto juízo da *quantidade*, [assim] como o juízo do ser-aí também foi determinado enquanto juízo *qualitativo*. Mas [assim] como a *imediatidade*, neste não era apenas a [imediatidade] sendo, mas também essencialmente a [imediatidade] mediata e *abstrata*, então também aqui aquela imediatidade superada não é meramente a qualidade superada, portanto também não [é] meramente *quantidade*; esta é, antes, [assim] como a qualidade [é] a imediatidade mais exterior, do mesmo modo, a *determinação mais exterior* que pertence à mediação.

Ainda é preciso considerar, a respeito da *determinação*, como ela aparece em seu movimento no juízo de reflexão, [isto é,] que no juízo do ser-aí o *movimento* dela se mostrou no *predicado* porque este juízo estava na determinação da imediatidade, portanto, o sujeito apareceu enquanto o subjacente. Pela mesma razão, o avanço do determinar, no juízo de reflexão, perde-se *no sujeito* porque este juízo tem o *ser-em-si refletido* como sua determinação. Aqui o essencial é, portanto, o *universal* ou o predicado; ele constitui, assim, o *subjacente* [pelo] qual o sujeito tem de ser medido e [que] de acordo com ele tem de ser determinado. – Todavia, o predicado também adquire uma determinação ulterior através da formação continuada ulterior da forma do sujeito, embora *indiretamente*; aquela, ao contrário, mostra-se, a partir do fundamento indicado, como determinação ulterior *direta*.

No que concerne ao significado objetivo do juízo, o singular entra no ser-aí através de sua universalidade, mas enquanto em uma determinação de relação (*Verhältnis*) essencial, de uma essencialidade que se preservou inteiramente através da multiplicidade do fenômeno; o sujeito *deve* ser o determinado em e para si; ele tem esta determinidade em seu predicado. O singular é, por outro lado, refletido neste seu predicado, que [é] da essência universal [do singular]; o sujeito é, nesse sentido, o existente e fenomênico. Neste juízo, o predicado não *inere* mais ao sujeito; ele é, ao contrário, o *sendo-em-si*, sob o qual aquele singular é *subsumido* enquanto um accidental. Se os juízos do ser-aí podem

também ser determinados enquanto *juízos da inerência*, os juízos da reflexão são, antes, *juízos da subsunção*.

a. O juízo singular

O juízo de reflexão imediato é agora novamente: “O singular é universal”, - mas sujeito e predicado no significado indicado; portanto, ele pode ser, mais precisamente, assim expresso: “Este é um essencialmente universal”.

Mas um este *não* é um essencialmente universal. Aquele juízo *positivo* em geral segundo sua forma universal precisa ser tomado negativamente. Mas na medida em que o juízo da reflexão não é meramente um positivo, a negação diz respeito diretamente ao predicado, que não inere, mas [que] é o *sendo-em-si*. O sujeito é, ao contrário, o mutável e o a ser determinado. O juízo negativo tem, portanto, de ser assim apreendido: *Não um este* é um universal da reflexão; um tal *em-si* tem uma existência mais universal do que apenas em um este. O juízo singular tem, com isso, sua verdade mais próxima no [juízo] *particular*.

b. O juízo particular

A não-singularidade do sujeito, a qual precisa ser posta no lugar de sua singularidade no primeiro juízo de reflexão, é a *particularidade*. Mas a singularidade é determinada, no juízo de reflexão, enquanto *singularidade essencial*; a particularidade não pode, portanto, ser determinação *simples, abstrata*, na qual o singular teria sido superado, [na qual] o existente teria ido ao fundo, mas [ser] apenas enquanto alargamento deste na reflexão exterior: o sujeito é, portanto: “Alguns destes” ou “um conjunto particular de singulares”.

Este juízo, “alguns singulares são um universal da reflexão”, aparece inicialmente enquanto juízo positivo, mas é simultaneamente também negativo; pois *algum* contém a universalidade; segundo esta, ele pode ser considerado como *abrangente*; mas na medida em que ele é particularidade, ele é, igualmente, inadequado a ela. A determinação *negativa*, que o sujeito reteve através da passagem do juízo singular, é, como mostrado acima, também determinação da relação (*Beziehung*), da cópula. – No juízo “*alguns homens são felizes*” reside a *consequência imediata*: “alguns homens *não* são felizes”. Se *algumas* coisas são úteis, então, precisamente por isso, *algumas* coisas *não* são úteis. Os juízos positivo e negativo não caem mais um-fora-do-outro, mas o [juízo] particular

contém imediatamente ambos precisamente porque ele é um juízo de reflexão. – Mas o juízo particular é, por esta razão, *indeterminado*.

Se nós considerarmos, em seguida, no exemplo de um tal juízo, o sujeito, *alguns homens, animais* etc., ele contém ainda, fora da determinação de forma particular [de] “alguns”, a determinação de conteúdo “homem” etc. O sujeito do juízo singular pôde significar: “este homem”, uma singularidade, que, de fato, pertence ao mostrar exterior; ele deve, portanto, antes, dizer, por exemplo, “Caio”. Mas o sujeito do juízo particular não pode mais ser “alguns Caios”, pois Caio deve ser um singular enquanto tal. Ao *alguns* é adicionado, portanto, um *conteúdo* mais universal, por exemplo, *homens, animais* etc. Este não é um conteúdo meramente empírico, mas determinado através da forma do juízo; ele é, especificamente, um *universal* porque *alguns* contém a universalidade e ela precisa ser simultaneamente separada dos singulares, uma vez que subjaz a singularidade refletida. Mais precisamente, ela também é a *natureza universal* ou o *gênero* homem, animal, - aquela universalidade que *antecipa* aquilo [que] é resultado do juízo de reflexão, [assim] como também o juízo positivo, na medida em que ele tem *o singular* como sujeito, antecipou a determinação que é resultado do juízo do ser-aí.

O sujeito, que contém os singulares [e] a relação (Beziehung) destes com a particularidade, e a natureza universal são, nesse sentido, já postos enquanto a totalidade das determinações de conceito. Mas esta consideração é, na verdade, uma [consideração] exterior. O que no sujeito já é posto inicialmente na relação com-um-outro através de sua forma é o *alargamento* do *este* à particularidade; todavia, esta generalização não é adequada a ele; *este* é um completamente determinado, mas *algum este* é indeterminado. O alargamento deve pertencer a ele, portanto, [ser] correspondente a ele, [isto é,] *completamente determinado*; um tal [alargamento] é a totalidade ou, inicialmente, *universalidade* em geral.

Esta universalidade tem de ser subjacente ao *este*, pois o singular é aqui o em si refletido; suas determinações ulteriores se dispersam, portanto, *exteriormente* nele, e como, por isso, a particularidade se determinou enquanto *alguns*, a universalidade que o sujeito alcançou é *todidade*, e o juízo particular passou para o [juízo] *universal*.

c. O juízo universal

A universalidade, como ela é no sujeito do juízo universal, é a universalidade de reflexão exterior, *todidade*; *todos* são *singulares*; o singular é, ali, inalterado. Esta

universalidade é, portanto, apenas um *sintetizar* dos singulares para si subsistentes; ela é uma *comunitariedade* que convém a eles somente na *comparação*. – Esta comunitariedade costuma incidir inicialmente no *representar* subjetivo, quando se trata da universalidade. Enquanto o fundamento mais próximo, é indicado por que uma determinação deve ser vista enquanto uma [determinação] universal, [isto é,] *porque* ela *convém a mais* [determinações]. Na análise, tem-se em mente especialmente também este conceito de universalidade, na medida em que, por exemplo, o desenvolvimento de uma função em um *polinômio* vale como um *mais universal* do que o desenvolvimento dela própria em um *binômio*, porque o *polinômio* apresenta *mais singularidades* do que o *binômio*. A exigência de que a função seja apresentada em sua universalidade requer, na verdade, um *pantonômio*, a infinitude esgotada; mas aqui se configura, por si mesma, o limite daquela exigência, e a apresentação do conjunto *infinito* deve se satisfazer com o *dever ser* dele e, portanto, também com um *polinômio*. Mas, de fato, nos casos o binômio já é um pantonômio, [casos] nos quais o *método* ou a *regra* concernem apenas à dependência de um membro a um outro, e a dependência de mais membros a seus [membros] precedentes não se particulariza, mas uma e a mesma função permanece subjacente. O *método* ou *regra* têm de ser vistos enquanto o verdadeiramente *universal*; no pôr ulterior do desenvolvimento ou no desenvolvimento de um polinômio [o método] é apenas *repetido*; assim, através da maioria ampliada de membros, ele não ganha nada em universalidade. Já se tratou anteriormente da má infinitude e de sua falsidade; a universalidade do conceito é o *além alcançado*; mas a infinitude permanece presa ao além enquanto um inatingível na medida em que ela permanece o mero *progresso* ao infinito. Se por “universalidade” se tem em mente apenas a *todidade*, uma universalidade que deve ser esgotada nos singulares enquanto singulares, então se recai naquela má infinitude; ou também apenas a *pluralidade* pode ser tomada como todidade. A pluralidade, todavia, tão grande quanto ela seja, permanece simplesmente particularidade e não é todidade. – Mas com isso se tem em mente obscuramente a universalidade sendo em e para si do *conceito*; ele é isto, [a saber,] o violento com a singularidade persistente, no qual a representação se retém, e [o que] se estende sobre o exterior da reflexão dela e [o que] impõe a todidade *enquanto totalidade*, ou, antes, o ser-em-e-para-si categórico.

Isso também se mostra de outro modo na todidade que é sobretudo a universalidade *empírica*. Na medida em que o singular é pressuposto enquanto um imediato, portanto [enquanto] *dado* e *incorporado* exteriormente, a reflexão, que o

sintetiza para a todidade, é a ele igualmente exterior. Mas porque o singular enquanto *este* é simplesmente indiferente a esta reflexão, a universalidade e tal singular não podem se reunir em uma unidade. Por essa razão, a todidade empírica *permanece* uma *tarefa*, um *dever ser* que, assim, não pode ser apresentado enquanto ser. Uma proposição empiricamente-universal – tais serão ainda apresentadas – repousa agora sobre a concordância tácita de que se nenhuma *instância* do oposto puder ser referida, a *maioria* de casos deve valer como *todidade*, ou que a todidade *subjética*, especificamente os casos vindos *ao conhecimento*, deve ser tomada por uma todidade *objetiva*.

Mais precisamente, [n]o *juízo universal*, com o qual nos ocupamos, o sujeito tem, como há pouco foi notado, aquilo que a universalidade sendo-em-e-para-si contém *enquanto pressuposta*, [mas tem] a mesma¹¹⁹ agora também enquanto *posta* nele. “Todos homens” expressa, *primeiramente*, o *gênero* homem, *em segundo lugar*, [expressa] este gênero em seu isolamento, mas de modo que os singulares são simultaneamente ampliados à universalidade do gênero; inversamente, a universalidade é, através deste vínculo com a singularidade, também completamente determinada enquanto a singularidade; por isso, a universalidade *posta veio a ser igual à pressuposta*.

Mas, na realidade, não se tem de considerar o *pressuposto* antecipadamente, mas tem de se considerar o resultado na determinação de forma para si. – A singularidade, na medida em que ela se ampliou à todidade, é *posta* enquanto negatividade que é relação (Beziehung) idêntica consigo. Assim, ela não permaneceu aquela primeira singularidade, como, por exemplo, a [singularidade] daquele Caio, mas é a determinação idêntica à universalidade ou o ser-determinado absoluto do universal. – Aquela *primeira* singularidade do juízo singular não era a [singularidade] *imediata* do juízo positivo, mas provinda do movimento dialético do juízo do ser-aí em geral; ela já era determinada a ser a *identidade negativa* das determinações daquele juízo. Isso é a pressuposição verdadeira no juízo de reflexão; face ao pôr que se perde neste [juízo], aquela *primeira* determinação da singularidade era o *em-si* desta; o que, portanto, ela é *em si é posto*, agora, pelo movimento do juízo de reflexão, mais precisamente, [é posta] a singularidade enquanto relação (Beziehung) idêntica do determinar consigo mesmo. Por consequência, aquela *reflexão*, que amplia a singularidade à todidade, não é uma a ela exterior; mas, deste modo, apenas vem a ser *para si* o que ela já é *em si*. – O resultado é, portanto, em verdade,

¹¹⁹ B: “a mesma” – falta em A.

a *universalidade objetiva*. Nesse sentido, o sujeito remove a determinação de forma do juízo de reflexão, [determinação] que perpassou, do *este* pelo *algum*, até a *todidade*; no lugar de “todos os homens” tem de se dizer agora “o homem”.

A universalidade que, deste modo, foi originada é o *gênero*, - a universalidade que nela mesma é [o] concreto. O gênero não *inere* ao sujeito ou não é uma propriedade *singular*, não [é], sobretudo, uma propriedade dele mesmo; ele contém toda determinidade isolada dissolvida em sua pureza substancial. – Por esta razão, porque ele é esta identidade negativa posta consigo mesma, ele é essencialmente sujeito, mas não é mais *subsumido* em seu predicado. Com isso, a natureza do juízo de reflexão agora se transforma completamente.

O mesmo [juízo] era essencialmente juízo da *subsunção*. O predicado foi determinado enquanto o universal *sendo-em-si* face a seu sujeito; segundo seu conteúdo, ele pode ser tomado enquanto determinação essencial de relação (Verhältnis) ou também enquanto característica, - uma determinação segundo a qual o sujeito é apenas um *fenômeno* essencial. Mas para a *universalidade objetiva* especificamente, ele cessa de ser subsumido sob tal determinação de relação (Verhältnis) ou reflexão sintetizante; tal predicado é, face a esta universalidade, antes, um particular. Assim, a relação (Verhältnis) de sujeito e predicado se inverteu e o juízo, nesse sentido, inicialmente se superou.

Essa superação do juízo coincide com aquilo que vem a ser a *determinação da cópula*, que nós ainda temos de considerar; a superação das determinações de juízo e sua passagem para a cópula é o [juízo mesmo]. – Isto é, na medida em que o sujeito se elevou à universalidade, ele veio a ser, nesta determinação, igual ao predicado, o qual, enquanto a universalidade refletida, também concebe a particularidade dentro de si; sujeito e predicado são, portanto, idênticos, ou seja, uniram-se na cópula. Esta identidade é o gênero ou a natureza de uma coisa sendo em e para si. Assim, na medida em que esta suprime a si novamente em um juízo, este é a *natureza interior* através da qual sujeito e predicado se relacionam (beziehen) um-com-ou-outro, - uma relação (Beziehung) da *necessidade*, onde aquelas determinações de juízo são apenas diferenças inessenciais. “O que convém a todos os singulares de um gênero, convém, por sua natureza, ao gênero” – é uma consequência imediata e a expressão daquilo que há pouco se revelou, [isto é,] que o sujeito, por exemplo, *todos homens*, removem sua determinação de forma e *o homem*, por isso, tem de ser dito. – Este nexosendo em e para si constitui a fundação de um outro juízo, - *do juízo da necessidade*.

C. O juízo da necessidade

A determinação na qual a universalidade se atualizou é, como se revelou, a *universalidade sendo-em-e-para-si* ou *objetiva*, que na esfera da essência se refere à *substancialidade*. Ela se diferencia desta porque pertence ao *conceito* e, portanto, não é apenas a necessidade *interior*, mas também a [necessidade] posta de suas determinações, ou porque *a diferença é imanente* [à universalidade], em contraste [com ela] a substância tem a sua [diferença] apenas em seus acidentes, mas não enquanto princípio em si mesmo.

No juízo, esta universalidade objetiva é agora *posta* [;] consequentemente, desta sua determinidade essencial, [ela] é *primeiramente* distinta enquanto [determinidade] a ela imanente, em seguida, enquanto dela distinta enquanto *particularidade*, da qual aquela universalidade constitui o alicerce substancial. Deste modo, ela é determinada enquanto *gênero e espécie*.

a. O juízo categórico

O *gênero* se *secciona* ou se lança essencialmente em *espécies*; ele é gênero apenas na medida em que concebe espécies sob si; a espécie é somente espécie na medida em que ela, por um lado, existe em singulares [e], por outro, [na medida em que], no gênero, há uma universalidade mais elevada. – O *juízo categórico* tem, agora, uma tal universalidade como predicado, no qual o sujeito tem sua natureza *imanente*. Mas ele próprio é o primeiro ou [o] juízo *imediatamente* da necessidade; [é,] portanto, a determinidade do sujeito através da qual ele, face ao gênero ou espécie, é um particular ou singular na medida em que pertence à imediatidade da existência exterior. – Mas a universalidade objetiva tem aqui, igualmente, tão-somente sua particularização *imediatamente*; por um lado, ela é, por esta razão mesma, uma [universalidade ou gênero] face à qual há gêneros mais elevados; - por outro lado, ela não é diretamente a *próxima*, ou seja [a próxima universalidade ou gênero] cuja determinidade não é diretamente o princípio da particularidade específica do sujeito. Mas o que é ali *necessário* é a *identidade substancial* do sujeito e predicado, face à qual o próprio (das Eigene), através do qual aquele se diferencia deste, somente é enquanto um ser-posto inessencial – ou também [enquanto] apenas um nome; o sujeito é, em seu predicado, refletido em seu ser-em-e-para-si. – Um tal predicado não deveria ser colocado junto aos predicados dos juízos [desenvolvidos] até o momento; se, por exemplo, os juízos

a rosa é vermelha,

a rosa é uma planta,

ou: este anel é dourado,

ele é ouro [.]

são agrupados em *uma* classe e uma propriedade tão exterior quanto a cor de uma flor é tomada como um predicado igual à natureza vegetal dela, uma diferença que precisa ser notória à compreensão mais comum é ignorada. – O juízo categórico tem, portanto, de ser diferenciado determinadamente dos juízos positivo e negativo; nestes, aquilo que é pronunciado pelo sujeito é um conteúdo *contingente singular*, naquele ele é a totalidade da forma dentro de si refletida. A cópula tem, portanto, dentro dele, o significado da *necessidade* [:] [nos juízos positivo e negativo] apenas [o significado] do *ser* imediato, abstrato.

A *determinidade* do sujeito, através da qual ele é um *particular* face ao predicado, é, inicialmente, ainda um *contingente*; sujeito e predicado não são enquanto necessariamente relacionados (*bezogen*) através da *forma* ou *determinidade*; a necessidade é, portanto, ainda enquanto *interior*. – Mas o sujeito é sujeito apenas enquanto *particular* e, na medida em que ele tem universalidade objetiva, ele deve tê-la essencialmente segundo aquela primeira determinidade imediata. O objetivamente-universal, na medida em que ele se *determina*, isto é, põe-se no juízo, está essencialmente em relação idêntica com esta *determinidade* enquanto tal, repelida dele, isto é, ela tem de ser posta essencialmente não enquanto meramente contingente. O juízo categórico corresponde à sua universalidade objetiva apenas através desta necessidade de seu ser imediato e passa, desta maneira, ao *juízo hipotético*.

b. O juízo hipotético

“Se *A* é, então *B* é”; ou “o ser de *A* não é seu próprio ser, mas o ser de um outro, de *B*”. – O que neste juízo é posto é o *nexo necessário* de determinidades imediatas, [nexo] que no juízo categórico não é ainda posto. – Aqui são *duas* existências imediatas ou exteriormente contingentes, as quais, no juízo categórico, são inicialmente apenas uma, o sujeito; mas na medida em que uma é exterior face à outra, esta outra é imediatamente também exterior face à primeira. – Segundo esta imediatidade, o conteúdo de ambos os lados é ainda um indiferente um face ao outro; este juízo é, portanto, inicialmente uma proposição da forma vazia. A imediatidade é, agora, *primeiramente*,

certamente enquanto tal, um *ser* independente, concreto; mas, *em seguida*, a relação (Beziehung) deste é o essencial; aquele ser é, portanto, igualmente enquanto mera *possibilidade*; o juízo hipotético não contém *que A é* ou *que B é*, mas apenas *se um é, então o outro é*; apenas o nexos dos extremos é posto enquanto sendo, não eles mesmos. Antes, nesta necessidade cada um é posto enquanto igualmente o *ser de um outro*. – A proposição da identidade declara: *A é apenas A, não B*; e *B é apenas B, não A*; no juízo hipotético, ao contrário, o ser das coisas finitas é posto, segundo a verdade formal delas, pelo conceito, [isto é,] porque o finito é seu próprio ser, mas igualmente não o [ser] *dele*, mas o ser de um outro. Na esfera do ser, o finito se *altera*, ele vem a ser um outro; na esfera da essência, ele é *fenômeno* e posto porque seu ser consiste em que um outro *apareça* nele, e a *necessidade* é a relação (Beziehung) *interior*, ainda não posta enquanto tal. Mas o conceito é isto, [a saber,] que esta identidade é *posta* e que o sendo não é a identidade abstrata consigo, mas a [identidade] *concreta* e, imediatamente, nele mesmo, o ser de um *outro*.

O juízo hipotético pode ser tomado em determinidade mais precisa pelas relações (Verhältnisse) de reflexão, enquanto relação (Verhältnis) de *fundamento* e *consequência*, *condição* e *condicionado*, *causalidade* etc. Como no juízo categórico a substancialidade, também no juízo hipotético o nexos da causalidade está em sua forma de conceito. Esta e as outras relações (Verhältnisse) estão conjuntamente sob ele, mas, aqui, não são mais enquanto relações (Verhältnisse) de *lados independentes*, mas estes são essencialmente apenas enquanto momentos de uma e da mesma identidade. – Embora eles, no interior dele, ainda não sejam, segundo as determinações de conceito, contrapostas enquanto singular e particular e universal, mas tão-somente enquanto *momentos em geral*. O juízo hipotético tem, nesse sentido, mais a figura de uma proposição; [assim] como o juízo particular é de conteúdo indeterminado, o hipotético é de forma indeterminada, na medida em que seu conteúdo não se conduz à determinação de sujeito e predicado. – Mas o ser é *em si* porque ele é o ser de um outro, precisamente por isso [é] *unidade de si mesmo* e *do outro* e, assim, *universalidade*; com isso, ele é, propriamente, apenas um *particular* porque ele é [um] determinado e, em sua determinidade, [é] o que não se relaciona meramente consigo. Mas não é a *simples* particularidade abstrata [que] é posta, mas, através da *imediatidade* que as *determinidades têm*, os momentos dela [são postos] enquanto diferentes; simultaneamente, através da unidade destes, [unidade] que constitui a relação (Beziehung) [dos momentos], a particularidade também é enquanto a totalidade

dos mesmos. – O que em verdade, portanto, é posto neste juízo é a universalidade enquanto a identidade concreta do conceito, cujas determinações não têm subsistência para si, mas são apenas nas particularidades postas [da identidade]. Assim, ele é o *juízo disjuntivo*.

c. O juízo disjuntivo

No juízo categórico, o conceito é enquanto universalidade objetiva e uma singularidade exterior. No hipotético emerge, nesta exterioridade, o conceito em sua identidade negativa; através desta eles [isto, é, seus momentos] obtêm a determinidade agora posta no juízo disjuntivo, [determinidade] que eles, no primeiro, têm imediatamente. O juízo disjuntivo é, portanto, a universalidade objetiva posta simultaneamente na reunião com a forma. Assim, ele contém, *primeiramente*, a universalidade concreta ou o gênero em forma *simples* enquanto o sujeito; *em segundo lugar, esta mesma*, mas enquanto totalidade de suas determinações diferentes. *A é ou B ou C*. Isto é a *necessidade do conceito*, em que *inicialmente* a mesmidade de ambos extremos é equivalente à extensão, conteúdo e universalidade; *em seguida*, eles são, segundo a forma das determinações de conceito, diferentes, mas de modo que, por conta daquela identidade, esta *é* enquanto *mera forma*. Em terceiro lugar, aparece a universalidade idêntica objetiva, por essa razão, enquanto o refletido dentro de si face à forma inessencial, enquanto *conteúdo*, mas [conteúdo] que tem nele mesmo a determinidade da forma; uma vez enquanto a determinidade simples do *gênero*, a outra vez precisamente esta determinidade enquanto desenvolvida em sua diferença, - deste modo [a universalidade idêntica objetiva] é a particularidade das *espécies* e *totalidade* delas, a universalidade do gênero. – A particularidade em seu desenvolvimento constitui o *predicado* porque ela é, nesse sentido, o *mais universal* do que ela [é enquanto] toda a esfera universal do sujeito, mas também contém esta [última] no embate da particularização.

[A partir desta] particularização considerada mais precisamente, o gênero constitui, *em primeiro lugar*, a universalidade substancial das espécies; o sujeito é, portanto, *tanto B quanto C*; este *tanto-quanto* designa a identidade *positiva* do particular com o universal; este universal objetivo se preserva completamente em sua particularidade. *Em segundo lugar*, as espécies *se excluem mutuamente*; *A é ou B, ou C*; pois elas são a *diferença determinada* da esfera universal. Este *ou-ou* é a *relação* (Beziehung) negativa das mesmas. Mas, dentro desta, elas são tão idênticas quanto

naquela; o gênero é a *unidade* delas enquanto particulares *determinados*. – Fosse o gênero [tomado como] uma universalidade abstrata, como nos juízos do ser-aí, as espécies também teriam de ser tomadas apenas enquanto [espécies] *distintas* e indiferentes uma face à outra; mas ela não é aquela universalidade exterior, originada da *comparação* e *exclusão*, mas [é] a [universalidade] imanente e concreta delas. Um juízo disjuntivo empírico é sem necessidade; *A* é ou *B*, ou *C*, ou *D* etc. porque as espécies *B*, *C*, *D* etc. foram *achadas*; por isso, não se pode propriamente falar de um *ou-ou*, pois tais espécies constituem apenas algo como uma completude subjetiva; *uma* espécie, de fato, exclui a *outra*, mas [o] *ou-ou* exclui *toda outra* [espécie] e encerra uma esfera total dentro de si. Esta totalidade tem sua *necessidade* na unidade negativa do objetivamente-universal, o qual se dissolve na singularidade e [a] tem imanente no interior de si enquanto *princípio* simples da diferença, através do qual as espécies são *determinadas* e *relacionadas*. As espécies empíricas, inversamente, têm suas diferenças em uma contingência qualquer, que é um princípio exterior ou, igualmente, não princípio *delas*, consequentemente, também não a determinidade imanente do gênero; elas não são, por esta razão, relacionadas uma à outra segundo sua determinidade. – Mas pela *relação* (*Beziehung*) de sua determinidade, as espécies constituem a universalidade do predicado. – Os assim chamados conceitos *contrários* e *contraditórios* deveriam só aqui, propriamente, encontrar seu lugar; pois no juízo disjuntivo a diferença essencial de conceito é posta; mas eles têm ali também sua verdade, [isto é,] que o contrário e contraditório mesmos são distintos tanto contrária como contraditoriamente. Contrárias são as espécies na medida em que elas são apenas *distintas* – isto é, através do gênero enquanto a sua natureza objetiva, elas têm uma subsistência sendo-em-e-para-si -, [são] *contraditórias* na medida em que elas se excluem. Mas cada uma destas determinações para si é unilateral e sem verdade; no *ou-ou* do juízo disjuntivo é a verdade delas enquanto verdade [que é] posta, segundo a qual aquela subsistência independente enquanto a própria *universalidade concreta* também é o *princípio* da unidade negativa, através da qual elas se excluem mutuamente.

Através da identidade há pouco demonstrada do sujeito e predicado segundo a unidade negativa, o gênero é determinado, no juízo disjuntivo, enquanto o *próximo*. Esta expressão denota, inicialmente, a mera diferença quantitativa de *mais* ou *menos* determinações que contém um universal face à uma particularidade que está sob ele. A partir disso, permanece contingente o que propriamente é o próximo gênero. Mas na

medida em que o gênero é tomado como um universal formado meramente pelo excluir de determinações, ele não pode propriamente formar um juízo disjuntivo; pois é contingente se a determinidade permaneceu ainda algo dentro dela, [determinidade] que constitui o princípio do *ou-ou*; o gênero não seria, sobretudo, apresentado, segundo sua *determinidade*, nas espécies, e estas poderiam ter apenas uma completude contingente. No juízo categórico, o gênero é, inicialmente, apenas nesta forma abstrata, face ao sujeito, portanto, o próximo gênero não é a ele necessário e, nesse sentido, [é] exterior. Mas na medida em que o gênero enquanto concreto é essencialmente universalidade *determinada*, ele é, enquanto a determinidade simples, a unidade dos *momentos de conceito*, os quais foram apenas superados naquela simplicidade, mas [que] têm sua diferença real nas espécies. O gênero é, portanto, nesse sentido, o *próximo* de uma espécie, enquanto [que] esta sua diferenciação específica na determinidade essencial daquela e as espécies em geral têm sua determinação diferente, enquanto princípio, na natureza do gênero.

O lado considerado há pouco constitui a identidade do sujeito e predicado segundo o lado do *ser-determinado* em geral; um lado que foi posto através do juízo hipotético, cuja necessidade é uma identidade de imediatos e distintos, é, portanto, essencialmente enquanto unidade negativa. [O juízo hipotético] é esta unidade negativa em geral que separa sujeito e predicado, mas que, de agora em diante, é ela própria posta enquanto diferente, no sujeito, enquanto *simples* determinidade, no predicado, enquanto *totalidade*. Aquele separar de sujeito e predicado é a *diferença de conceito*; mas a *totalidade* das *espécies* no predicado não pode, assim, ser, justamente, *nenhuma outra*. – A *determinação* dos membros *disjuntivos* um face ao outro se revela, então, como resultado disso. Ela se reduz à diferença do conceito, pois é apenas este que se disjunta e, em sua determinação, revela sua unidade negativa. Aliás, a espécie é levada aqui em consideração só segundo sua simples determinidade de conceito, não segundo a *figura*, [ou seja,] como ela, [provinda] da ideia, entrou na *realidade* independente ulterior; esta, no entanto, *desaparece* no princípio simples do gênero; mas a diferenciação *essencial* precisa ser momento do conceito. No juízo aqui tratado, sua própria disjunção é propriamente *posta* através da *própria* determinação ulterior do conceito, aquilo que se revelou no conceito enquanto sua determinação sendo-em-e-para-si, enquanto sua diferenciação nos conceitos determinados. – Porque ele é agora o universal, a totalidade tanto positiva quanto negativa dos particulares, *ele mesmo* é precisamente por isso também imediatamente *de um de seus*

membros disjuntivos; mas o *outro* é esta universalidade dissolvida na *particularidade dela* ou a determinidade do conceito *enquanto determinidade*, na qual precisamente a universalidade se apresenta enquanto a totalidade. – Se a disjunção de um gênero em espécies ainda não atingiu esta forma, isto é uma prova [de] que ele não se elevou à determinidade de conceito e não emergiu dele. – A *cor* é ou violeta, azul índigo, azul claro, verde, amarelo, laranja ou vermelho; - tal disjunção tem de ser vista prontamente [como] também sua mistura empírica ou impureza; deste lado, considerada para si, ela já tem de ser chamada de bárbara. Se a cor for conceituada enquanto a *unidade concreta* de claro e escuro, este *gênero* tem a *determinidade* nele, a qual constitui o *princípio* de sua particularização em espécies. Mas, destas, a primeira precisa ser a cor simples por excelência, a qual contém igualmente a oposição e [é] incluída e negada em sua intensidade. Em relação a ela, a oposição da relação (Verhältnis) do claro e escuro precisa se apresentar, [isto é,] uma vez que se trata de um fenômeno da natureza, a neutralidade indiferente da oposição precisa ainda vir [à tona]. – Tomar como espécies misturas como violeta e laranja e diferenças de grau como azul índigo e azul claro só pode ter sua razão em um procedimento imponderado, que até para o empirismo mostra muito pouca reflexão. – O que, aliás, a disjunção, dependendo do que acontece com ela no elemento da natureza ou do espírito, tem por formas diferentes e, mais precisamente, por formas determinadas, não cabe ser aqui explicado.

O juízo disjuntivo tem, inicialmente, em seu predicado, os membros da disjunção; mas ele próprio é também disjungido; seu sujeito e predicado são os membros da disjunção; eles são postos em sua determinidade, mas simultaneamente enquanto momentos de conceito postos identicamente, enquanto *idênticos* α) na universalidade objetiva, a qual, no sujeito, é enquanto o *gênero* simples e, no predicado, [é] enquanto a esfera universal e enquanto totalidade dos momentos de conceito, e β) na unidade *negativa*, [no] nexos desenvolvido da necessidade, segundo o qual a *determinidade simples*, no sujeito, separou-se na *diferença das espécies* e precisamente ali é a relação (Beziehung) essencial delas e o idêntico consigo mesmo.

Esta unidade, a cópula desse juízo, dentro da qual os extremos se uniram através de sua identidade, é, por isso, o conceito mesmo e, de fato, *enquanto posto*, o mero juízo da necessidade se elevou, assim, ao *juízo do conceito*.

D. O juízo do conceito

Juízos do ser-aí [nos] fazem saber: “A rosa é vermelha”, “a neve é branca” etc. Dificilmente se fazem valer como demonstração de grande faculdade de juízo. Os *juízos da reflexão* são mais *proposições*; no juízo da necessidade, o objeto está, de fato, em sua universalidade objetiva, mas somente no juízo a ser agora considerado *sua relação* (Beziehung) *com o conceito é dada*. Ali, este foi fundamentado e, porque ele está em relação (Beziehung) com o objeto, enquanto *um dever ser*, a realidade pode ser adequada a ele ou não. – Tal juízo contém, portanto, somente um ajuizamento verdadeiro; os predicados *bom, ruim, verdadeiro, bonito, correto* etc. expressa que a coisa em seu *conceito* universal, enquanto *é medida pelo dever ser* propriamente pressuposto, está ou não em *concordância* com este.

Chamou-se o juízo do conceito de juízo da *modalidade* e, por isso, pensa-se que ele contém a forma, [a maneira] como a relação (Beziehung) de sujeito e predicado se comporta em um *entendimento exterior*, e que se trata do valor da cópula apenas *em relação* (Beziehung) *com o pensar*. O juízo *problemático* consiste, daqui em diante, [em] assumir o afirmar ou negar enquanto *arbitrários* ou *possíveis*, o [juízo] *assertórico*, em assumi-lo enquanto *verdadeiro*, isto é, *efetivo*, e o [juízo] *apodítico*, em assumi-lo enquanto *necessário*. – Vê-se facilmente por que é tão óbvio, neste juízo, [que se] parta do próprio juízo e [que se] considere sua determinação enquanto algo meramente *subjetivo*. É que se trata aqui do conceito, o subjetivo, que, no juízo, emerge novamente e se comporta em referência uma efetividade imediata. Este subjetivo sozinho não [deve] ser confundido com a *reflexão exterior*, que também é algo subjetivo, mas em outro sentido que o do próprio conceito; este, que novamente surge do juízo disjuntivo, é, antes, o contrário de uma mera *abordagem*. Os juízos anteriores são, neste sentido, apenas um subjetivo, pois eles repousam sobre uma abstração e unilateralidade nas quais o conceito está perdido. O juízo do conceito é, antes, o [juízo] objetivo e a verdade face [à abstração e unilateralidade], precisamente porque o conceito, em sua determinação enquanto conceito, subjaz a ele, mas não em reflexão exterior ou em *relação* (Beziehung) *com um pensar* subjetivo, isto é, contingente, [mas] em sua determinação enquanto conceito.

No juízo disjuntivo, o conceito foi posto enquanto identidade da natureza universal com sua particularização; assim, a relação (Verhältnis) do juízo se superou. Este *concreto* da universalidade e da particularização é, inicialmente, simples resultado; agora ele tem de se formar novamente para a totalidade, na medida em que os momentos que

ele contém estão ali inicialmente afundados e ainda não se contrapõem um ao outro em autossubsistência determinada. – A carência do resultado pode ser expressa mais determinadamente assim [:] no juízo disjuntivo, a *universalidade* objetiva, de fato, veio a ser completa em *sua particularização*, mas a unidade negativa da última apenas retorna *para aquela* e ainda não se determinou para o terceiro, *para a singularidade*. – Mas na medida em que o próprio resultado é a *unidade negativa*, ele, de fato, já é esta *singularidade*; mas, assim, esta é apenas *uma* determinidade que tem, agora, *de pôr* sua negatividade, de se suprimir nos *extremos* e, deste modo, desenvolver-se completamente *para o silogismo*.

A próxima disjunção desta unidade é o juízo no qual ela é posta uma vez enquanto sujeito, enquanto um *imediatamente* singular, e, outra vez enquanto predicado, enquanto relação (Beziehung) determinada de seus momentos.

a. O juízo assertórico

O juízo do conceito é, primeiramente, *imediato*; assim, ele é o juízo *assertórico*. O sujeito é um singular concreto em geral, o predicado o expressa enquanto a *relação* (Beziehung) de sua *efetividade*, determinidade ou *constituição* com seu *conceito*. (Esta casa é *ruim*, esta ação é *boa*.) Portanto, ele contém, mais precisamente, a) que o sujeito *deve* ser algo; sua *natureza universal* se pôs enquanto o conceito independente; b) a *particularidade*, a qual não apenas por conta de sua imediatidade, mas por conta de sua diferenciação explícita, é, por sua natureza universal autossubsistente, enquanto *caráter* e *existência exterior*; esta é, por conta da autossubsistência do conceito, por seu lado, também indiferente face ao universal e pode ou não ser adequada a ele. – Esta constituição é a *singularidade*, a qual excede a *determinação* necessária do universal no juízo disjuntivo, uma determinação que é apenas enquanto a particularização da *espécie* e enquanto *princípio* negativo do gênero. Nesse sentido, é a universalidade concreta que emerge do juízo disjuntivo, dividida, no juízo assertórico, na forma de *extremos*, aos quais ainda falta o próprio conceito enquanto *posto*, unidade relacionada (beziehend) a eles.

O juízo é, por essa razão, tão-somente *assertórico*; sua *comprovação* é uma *asseveração* subjetiva. Que algo é bom ou ruim, correto, adequado ou não etc. tem seu nexos em um terceiro exterior. Mas que ele é *posto exteriormente* é o mesmo [que dizer que] ele é tão-somente *em si* ou *interior*. – Portanto, se algo é bom ou ruim etc. não importa a ninguém que seja algo bom apenas na *consciência subjetiva*, mas em si talvez

ruim, ou que bom e ruim, correto, adequado etc. não sejam predicados do próprio objeto. O meramente subjetivo da asserção deste juízo consiste em que o nexos sendo *em si* do sujeito e predicado ainda não foi *posto* ou, o que é o mesmo, [consiste em] que ele seja *exterior*; a cópula é ainda um *ser* imediato, *abstrato*.

À asseveração do juízo assertórico se contrapõe, portanto, com mesmo direito, a [asseveração] contraposta. Se é asseverado, “esta ação é boa”, a oposta, “esta ação é ruim”, tem também igual legitimidade. – Ou considerado *em si*, porque o sujeito do juízo é *singular imediato*, ele ainda não pôs, nesta abstração, a *determinidade nele*, a qual continha a relação (Beziehung) dele com o conceito universal; assim, ele é ainda um contingente, que tanto tem de corresponder ao conceito quanto não. O juízo é, portanto, essencialmente *problemático*.

b. O juízo problemático

O juízo *problemático* é o [juízo] assertórico na medida em que este precisa ser tomado tanto negativamente quanto positivamente. – Segundo este lado qualitativo, o juízo *particular* [é] igualmente um *problemático*, pois ele vale tanto como positivo quanto negativo; no juízo *hipotético*, o ser do sujeito e predicado é igualmente *problemático*; também através [deste lado] é posto que o juízo singular e categórico é ainda algo meramente subjetivo. Mas no juízo *problemático* enquanto tal, este pôr é mais imanente do que nos juízos mencionados porque naquele o *conteúdo do predicado é a relação* (Beziehung) *do sujeito com o conceito*, aqui, portanto, a *determinação do imediato* é dada *enquanto um contingente* mesmo.

Inicialmente, aparece apenas como *problemático* se o predicado deve ser ligado ou não com um certo sujeito, e a indeterminidade, nesse sentido, cai na cópula. Para o *predicado*, nenhuma determinação pode resultar dali, pois ele já é a universalidade concreta, objetiva. Assim, o *problemático* concerne à imediatidade do *sujeito*, que, deste modo, é determinado enquanto *contingência*. – Mas, além disso, por essa razão não se tem de abstrair da singularidade do sujeito; purificado completamente dela, ele seria apenas um universal; o predicado contém precisamente isto, [ou seja,] que o conceito do sujeito deve ser posto em relação (Beziehung) a sua singularidade. – Não pode ser dito: “A casa ou uma casa é boa”, mas: “*dependendo de que modo ela é constituída*”. O *problemático* do sujeito nele mesmo constitui sua *contingência* enquanto *momento*, a

subjetividade da *coisa*, contraposta à natureza objetiva ou conceito dela, [é] a mera *abordagem* ou a *constituição*.

Consequentemente, o próprio *sujeito* é distinto em sua universalidade ou natureza objetiva, seu *dever ser* e na constituição particular do ser-aí. Com isso, ele contém o *fundamento*, [isto é,] se ele *é assim* como *deve ser*. Desta maneira, ele é igualado ao predicado. – A *negatividade* do problemático, na medida em que ela é dirigida à imediatidade do *sujeito*, significa, daqui em diante, apenas esta partição originária dele, o qual já *em si* é enquanto unidade do universal e particular *nesses seus momentos*, - uma partição que é o juízo mesmo.

Ainda pode ser feita a observação de que cada um de *ambos* os lados do sujeito, seu conceito e sua constituição, podem ser chamados de sua *subjetividade*. O *conceito* é a essência universal que foi para dentro de si de uma coisa, a unidade negativa dela consigo mesma; esta constitui sua subjetividade. Mas uma coisa é também essencialmente *contingente* e tem uma *constituição exterior*; esta significa igualmente a mera subjetividade [da coisa], contraposta àquela objetividade. A própria coisa é precisamente isto, que o conceito dela, enquanto a unidade negativa dele mesmo, nega a universalidade dele e se põe para fora na exterioridade da singularidade. – O *sujeito* do juízo é posto enquanto este duplicado; aqueles significados da subjetividade estão, segundo a verdade dela, em um. – O significado do subjetivo veio a ser, assim, ele próprio problemático, porque [o subjetivo] [*perdeu*] a *determinidade* imediata que ele tinha no juízo imediato e *perdeu* sua *oposição* face ao *predicado*. – Aquele significado do subjetivo, contraposto também no raciocínio da reflexão habitual, poderia ao menos chamar à atenção [ao fato de] que [o subjetivo] não tem nenhuma verdade em *um* dos [significados]. O significado duplicado é o fenômeno de que cada singular é para si unilateral.

O problemático, assim [posto] enquanto problemático da *coisa*, a coisa, [posta] com sua *constituição*, então o próprio juízo não é mais problemático, mas *apodítico*.

c. O juízo apodítico

O sujeito do juízo apodítico (a casa de tal e qual modo *constituída é boa*, a ação de tal e qual modo *constituída é correta*) tem nele, *primeiramente*, o universal, o que ele *deve ser*, *em seguida*, sua *constituição*; esta contém o *fundamento* por que um predicado do juízo de conceito convém ou não ao *sujeito inteiro*, isto é, se o sujeito corresponde ao seu conceito ou não. – Este juízo é agora *verdadeiramente* objetivo; ou [melhor], ele é a

verdade do juízo em geral. Sujeito e predicado se correspondem e têm o mesmo conteúdo, e este *conteúdo* é ele mesmo a *universalidade concreta* posta; mais precisamente, ele contém os dois momentos, o universal objetivo ou o *gênero* e o *singularizado*. Ele é aqui também o universal que *ele próprio* é e [que] é contínuo através de *seu oposto* e é, enquanto *unidade* com este, somente universal. – Um tal universal, assim como o predicado *bom, adequado, certo* etc., tem um *dever ser* subjacente e contém a *correspondência* do *ser-aí* simultaneamente; não aquele dever ser ou o gênero para si, mas aquela *correspondência* é a *universalidade* que constitui o predicado do juízo apodítico.

O *sujeito* também contém ambos os momentos em unidade *imediata* enquanto a coisa. Mas ele é a verdade desta, [isto é,] que ela é *quebrada* dentro de si em seu *dever ser* e seu *ser*; este é o *juízo absoluto sobre toda efetividade*. – Que esta partição originária, que é a onipotência do conceito, é também retorno à sua unidade e relação (*Beziehung*) absoluta do dever ser e ser um com o outro, torna o efetivo *uma coisa*; a relação (*Beziehung*) interior desta, esta identidade concreta, constitui a *alma* da coisa.

A passagem da simplicidade imediata da coisa para a *correspondência*, a qual é a relação (*Beziehung*) *determinada* do dever ser e do ser [da coisa], ou a *cópula*, mostra-se agora mais precisamente residindo na *determinidade* particular da coisa. O gênero é o universal *sendo em e para si* que, nesse sentido, aparece enquanto o [universal] irrelacionado (*unbezogene*), - mas a determinidade [é] aquilo que se reflete *dentro de si* naquela universalidade e simultaneamente *dentro de um outro*. O juízo tem, portanto, na constituição do sujeito, seu *fundamento* e é, por isso, *apodítico*. Com isso, de agora em diante a *cópula preenchida e determinada* está dada, [cópula] que antes subsistia no *é* abstrato, mas [que] agora progrediu para o *fundamento* em geral. Inicialmente, ela é enquanto determinidade *imediata* no sujeito, mas é também a *relação* (*Beziehung*) com o predicado, que não tem nenhum outro *conteúdo* a não ser este *corresponder* mesmo ou a relação (*Beziehung*) do sujeito com a universalidade.

Assim, a forma do juízo colapsou, primeiramente porque sujeito e predicado são, *em si*, aquele mesmo conteúdo, mas, em segundo lugar, porque o sujeito, através de sua determinidade, ultrapassa a si e se relaciona (*beziehen*) com o predicado; mas, em terceiro lugar, também *este relacionar* [que] passou para o predicado constitui apenas o conteúdo dele e, assim, é a relação (*Beziehung*) *posta* ou o próprio juízo. – Portanto, é a identidade concreta do conceito, [identidade] que foi o *resultado* do juízo disjuntivo e que constitui

a fundação *interior* do juízo de conceito, produzida *no todo*, que foi posta inicialmente apenas no predicado.

O positivo deste resultado, que faz a passagem do juízo para uma outra forma, considerado mais detalhadamente, mostra, como vimos, [que] sujeito e predicado [são], no juízo apodítico, cada um enquanto o conceito inteiro. – A *unidade* de conceito é, enquanto a *determinidade* que constitui a cópula que se relaciona com [sujeito e predicado], simultaneamente *diferente* destes. Ela se encontra inicialmente do outro lado do sujeito enquanto *constituição imediata* dele. Mas na medida em que ela é essencialmente *o-que-se-relaciona* (Beziehende), ela não é apenas tal constituição imediata, mas *o-que-atravessa* sujeito e predicado e o [que é] *universal*. – Na medida em que sujeito e predicado têm o mesmo *conteúdo*, a *relação de forma* (Formbeziehung), em contrapartida, é posta através daquela determinidade, *a determinidade enquanto um universal* ou a *particularidade*. – Assim ela contém dentro de si ambas as determinações de forma dos extremos e é a relação (Beziehung) *determinada* de sujeito e predicado; ela é a cópula *preenchida ou plena de conteúdo* do juízo, [cópula] que, proveniente do *juízo*, onde ela ali se perdeu nos extremos, é novamente unidade que emergiu do conceito. – *Através deste preenchimento da cópula*, o juízo veio a ser *silogismo*.

Terceiro capítulo

O silogismo

O *silogismo* se revelou como a reprodução do *conceito* no *juízo* e, assim, enquanto a unidade e verdade de ambos. O conceito enquanto tal retém seus momentos superados na *unidade*; no juízo, esta unidade é um interior ou, o que é o mesmo, um exterior, e os momentos são, de fato, relacionados, mas eles são postos enquanto *extremos autossustentados*. No *silogismo*, as determinações de conceito são como os extremos do juízo, a *unidade* determinada dos mesmos é simultaneamente posta.

O silogismo é, assim, o conceito completamente posto; ele é, portanto, o *racional*. O entendimento é tomado enquanto a faculdade do conceito *determinado*, o qual é apreendido através da abstração e forma da universalidade *para si*. Mas na razão os conceitos *determinados* são postos em sua *totalidade* e *unidade*. O silogismo é, portanto, não apenas racional, mas *todo racional é um silogismo*. O deduzir foi, desde muito tempo, atribuído à razão; mas, por outro lado, falou-se tanto da razão em e para si, [de] axiomas da razão e leis, que não foi esclarecido como aquela razão, que deduz, e esta razão, que é

a fonte de leis e de outras verdades eternas e pensamentos absolutos, estão em um nexo. Se aquela [deve] ser apenas a razão formal, enquanto que esta deve criar conteúdo, então segundo esta diferença, justamente a esta última não poderia faltar a *forma* da razão, o silogismo. Apesar disso, ambas costumam ser mantidas tão fora e não referidas uma-à-outra, que a razão dos pensamentos absolutos parece, por assim dizer, envergonhar-se da razão do silogismo e o silogismo quase [que] aparece [como] apenas herdado e também listado enquanto um fazer da razão. Assim como há pouco foi notado, é evidente que a razão lógica, quando ela é tratada como *formal*, tem de ser reconhecida essencialmente também na razão que tem a ver com um conteúdo; mas, antes, todo conteúdo pode ser racional apenas através da forma racional. A um palavreado tão comum [a respeito] da razão não se pode recorrer aqui, pois ele se abstém de indicar o que sob a *razão* deve ser entendido; este conhecimento que deve ser racional está geralmente tão comprometido com seus objetos que ele esquece de conhecer a própria razão e a diferencia e designa apenas através dos objetos que ela contém. Se a razão deve ser o conhecer que sabe de Deus, da liberdade, do direito e dever, do infinito, incondicionado, suprassensível, ou [o conhecer que] dá sobre eles apenas representações e sentimentos, então, em parte, estes últimos são apenas objetos negativos, [mas,] em parte, permanece sobretudo a questão [de se saber] o que há em todos aqueles objetos, [isto é, aquilo] por conta de que eles são racionais. – É isto, [a saber,] que o infinito [dos objetos] não é a abstração vazia do finito e a universalidade carente de conteúdo e determinação, mas a universalidade preenchida, o conceito que é *determinado* e que tem nele sua determinidade de modo verdadeiro, [isto é,] que ele se diferencia dentro de si e é enquanto a unidade destas suas diferenças do entendimento e determinadas. Apenas assim a razão se *eleva* sobre o finito, condicionado, sensível, ou o que quer que seja determinado de outro modo, e é nesta negatividade essencialmente *plena de conteúdo*, pois ela é a unidade enquanto [unidade] de extremos determinados; mas assim o *racional* é apenas o *silogismo*.

Agora o silogismo é, como o juízo, primeiramente *imediato*; assim, as determinações (*termini*) dele são determinidades *simples, abstratas*; ele é, assim, *juízo de entendimento*. Se se permanece com esta sua figura, certamente a racionalidade não aparecerá nele, embora dada e posta. O essencial dele é a *unidade* dos extremos, o *meio* que os reúne e o *fundamento* [que os] retém. A abstração, na medida em que ela mantém a *autossubsistência dos* extremos, põe em oposição a estes a *unidade* enquanto uma determinidade *sendo para si* também rígida e a retém, deste modo, antes enquanto *não-*

unidade do que enquanto unidade. A expressão *meio* (*medius terminus*) proveio de representação espacial e o próprio (das Seinige) contribui para isto, [isto é,] que se permaneça no *fora-uma-da-outra* das determinações. Se, agora, o silogismo consiste nisto, [a saber,] que a *unidade dos extremos é posta* dentro dele, mas se esta unidade, por um lado, é propriamente tomada enquanto um particular para si, por outro lado, enquanto apenas uma relação exterior, e [se] a *não-unidade* é tornada relação (*Verhältnis*) essencial do silogismo, então a razão, a qual ele é, não ascende à racionalidade.

Primeiramente, o *silogismo do ser-aí*, no qual as determinações são determinadas imediata e abstratamente, evidencia nele mesmo, porque ele, como o juízo, é a *relação* delas, isto [:] que [a relação] não contém tais determinações abstratas, mas cada [determinação contém] a *relação* (*Beziehung*) *com a outra*, e o meio não apenas [contém] a particularidade face às determinações dos extremos, mas estes [são] postos nela.

Através desta sua dialética, ele se torna *silogismo da reflexão*, o *segundo* silogismo, - com determinações enquanto tais, nas quais *a outra aparece* essencialmente ou as [determinações] são postas enquanto *mediatas*, o que elas devem ser segundo o silogismo em geral.

Em terceiro lugar, na medida em que este *aparecer* ou ser-mediatos se refletem dentro de si mesmos, o silogismo é determinado enquanto *silogismo da necessidade*, onde o mediador é a natureza objetiva da coisa. Na medida em que este silogismo determina os extremos do conceito também enquanto totalidades, o *silogismo* alcançou a correspondência de seu conceito ou do meio e do seu ser-aí ou das diferenças extremas, [alcançou] sua verdade e, assim, excede a subjetividade na *objetividade*.

A. O silogismo do ser-aí

1. O silogismo, como ele é *imediatamente*, tem como seus momentos as determinações de conceito enquanto *imediatas*. Deste modo, elas são as determinidades abstratas da forma, as quais ainda não foram formadas, através da mediação, para a *concreção*, mas são apenas as determinidades *singulares*. O *primeiro* silogismo é, portanto, o [silogismo] propriamente *formal*. O *formalismo* do deduzir consiste em que se pare na determinação deste primeiro silogismo. O conceito, suprimido em seus momentos *abstratos*, tem a *singularidade* e *universalidade* como seus extremos, e ele mesmo aparece enquanto a *particularidade* que se encontra entre eles. Eles são, por conta de sua imediatidade, enquanto determinidades que se relacionam apenas consigo, [são,] em suma, um *conteúdo*

singular. Nesse sentido, a particularidade constitui inicialmente o meio, enquanto ela reúne *imediatamente* no interior de si ambos os momentos da singularidade e universalidade. Por conta de sua determinidade, [a particularidade] é, por um lado, subsumida sob a universalidade, por outro lado, o singular, face ao qual ela tem universalidade, é subsumido sob ela. Mas esta *concreção* é inicialmente apenas *uma duplicidade*; por conta da imediatidade, na qual o medius terminus está no silogismo imediato, ele é enquanto determinidade *simples*, e a *mediação* que ele constitui *ainda não* [é] *posta*. O movimento dialético do silogismo do ser-aí consiste agora em que a mediação que constitui sozinha o silogismo é posta nos momentos dele.

a. A primeira figura do silogismo

$S - P - U^{120}$ é o esquema universal do silogismo determinado. A singularidade se une, através da particularidade, com a universalidade; o singular não é imediatamente universal, mas através da particularidade; e, ao contrário, o universal também não é imediatamente singular, mas ele desce a este através da particularidade. – Estas determinações, enquanto *extremos*, encontram-se uma face à outra e são um neste terceiro *distinto*. Ambos são determinidade; ali eles são *idênticos*; esta determinidade universal deles é a *particularidade*. Mas eles também são *extremos* face a esta [última] enquanto um-face-ao-outro, porque cada um está em sua determinidade *mediata*.

O significado universal deste silogismo é que o singular, que enquanto tal é relação (Beziehung) infinita consigo e, assim, seria apenas um *interior*, sai para o *ser-aí*, através da particularidade, enquanto para a universalidade, onde ele não mais pertence apenas a si mesmo, mas se encontra *em nexos exterior*; ao contrário, na medida em que o singular se secciona em sua determinidade enquanto particularidade, ele é, nesta separação, um concreto e, enquanto relação (Beziehung) da determinidade consigo mesma, [é] um *universal*, o-que-se-relaciona-consigo e, assim, também um verdadeiramente singular; no extremo da universalidade, ele [saiu] da exterioridade e entrou dentro de si. – O significado objetivo do silogismo, no primeiro silogismo, é dado tão-somente *superficialmente*, na medida em que ali as determinações ainda não são postas enquanto a unidade que constitui a essência do silogismo. Nesse sentido, ele ainda é um subjetivo, enquanto a determinação abstrata que os termini dele têm, não em e para si, mas que é apenas assim isolada na consciência subjetiva. – Ademais, a relação

¹²⁰ S (singularidade), B (particularidade), U (universalidade).

(Verhältnis) de singularidade, particularidade e universalidade, como [elas] se revelam, é a *relação* (Verhältnis) *de forma necessária e essencial* das determinações do silogismo; a carência não concerne, nesta determinidade, à forma, mas [à pressuposição de que] não *sob esta forma* cada determinação singular é simultaneamente *mais rica*. – Aristóteles se ateve mais à mera relação (Verhältnis) da *inerência*, uma vez que ele especifica a natureza do silogismo de tal modo: *se três determinações se comportam de tal modo uma com a outra que um extremo está na determinação média inteira e esta determinação média [está] no outro extremo inteiro, ambos os extremos estão unidos necessariamente*.¹²¹ Aqui é expressa apenas a repetição da *mesma relação* (Verhältnis) da *inerência* de um extremo ao meio e deste novamente ao outro extremo enquanto a determinidade dos três terminorum um com o outro. – Na medida em que, agora, o silogismo descansa sobre a determinidade indicada deles um-face-ao-outro, mostra-se imediatamente que outras relações (Verhältnisse) dos terminorum, as quais dão as outras figuras, apenas nesse sentido podem ter uma validade enquanto silogismos de entendimento, [isto é,] enquanto eles se deixam *reconduzir* àquela relação (Verhältnis) originária; não são *tipos distintos* de figuras que se encontram *ao lado* da *primeira*, mas, por um lado, na medida em que eles devem ser silogismos corretos, eles descansam apenas sobre a forma essencial do silogismo em geral, que é a primeira figura; mas, por outro lado, na medida em que eles diferem dela, eles são deformações para os quais aquela primeira forma abstrata passa necessariamente e, por isso, [eles] se determinam ulteriormente e para a totalidade. Simultaneamente, revela-se mais precisamente qual especificidade ele, por isso, tem.

$S - P - U$ é, então, o esquema universal do silogismo em sua determinidade. O singular é subsumido sob o particular, mas este, sob o universal; portanto, também o singular é subsumido sob o universal. Ou o particular inere ao singular, mas o universal, ao particular; *portanto*, este inere também ao singular. Segundo um lado, o particular é, pois, face ao universal, sujeito; face ao singular, ele é predicado; ou face àquele, ele é singular, face a este, ele é universal. Porque, dentro dele, ambas as determinidades estão reunidas, os extremos se consolidaram através desta sua unidade. O *portanto* aparece enquanto consequência que opera no *sujeito*, [consequência] que é derivada da unidade *subjativa* para a relação (Verhältnis) de ambas as premissas *imediatas*. Na medida em que a reflexão subjativa expressa ambas as relações do meio com os extremos enquanto particulares e, pois, [enquanto] *juízos* imediatos ou *proposições*, a proposição de

¹²¹ *Primeiros analíticos* I, 4.

conclusão é, enquanto a relação (Beziehung) *mediata*, além disso, uma proposição *particular* e o *portanto* ou *então* é a expressão de que ela é mediata. Mas este *portanto* não tem de ser considerado enquanto uma determinação exterior nesta proposição, [determinação] que só teria seu fundamento e assento na reflexão subjetiva, mas, antes, [tem de ser] fundamentado enquanto na natureza dos próprios extremos, cuja *relação* (Beziehung) é expressa apenas para o propósito e através da reflexão que abstrai, novamente enquanto *mero juízo* ou *proposição*, mas cuja *relação* (Beziehung) *verdadeira* é posta enquanto o terminus medius. – “Portanto, *S* é *U*”; que isto é um *juízo* é uma circunstância meramente subjetiva; o silogismo é precisamente isto, [a saber,] que ele não é meramente um *juízo*, isto é, não é uma relação (Beziehung) que foi feita através da *mera cópula* ou do *é* vazio, mas [é a relação feita] através do meio determinado e pleno de conteúdo.

Se, por isso, o silogismo é visto meramente enquanto constituído *de três juízos*, isto é uma apreciação formal, que não indica a relação (Verhältnis) das determinações que tem lugar exclusivamente no silogismo. É sobretudo uma reflexão meramente subjetiva, a qual separa a relação (Beziehung) dos terminorum em premissas isoladas e distingue delas uma proposição de conclusão:

Todos os homens são mortais,

Caio é um homem,

Portanto ele é mortal.

Enche-se imediatamente de tédio quando se ouve recorrer a um tal silogismo; - este surge daquela forma inútil que dá uma aparência de distinção através das proposições isoladas, [aparência] que na coisa mesma se dissolve imediatamente. O deduzir aparece através desta configuração subjetiva especialmente enquanto um *improviso* subjetivo, o qual a razão ou entendimento tomam como seu refúgio, onde eles não podem conhecer *imediatamente*. – A natureza das coisas, o racional, não dá, aliás, início ao trabalho de estabelecer primeiramente uma premissa maior, a relação (Beziehung) de uma particularidade com um universal subsistente e, então, em segundo lugar, de descobrir uma relação (Beziehung) separada de uma singularidade com a particularidade, de onde finalmente, em terceiro lugar, vem à tona uma nova proposição. – Este deduzir progressivo através de proposições isoladas não é nada mais do que uma forma subjetiva; a natureza da coisa é que as determinações de conceito diferentes da coisa são reunidas

na unidade essencial. Esta racionalidade não é um paliativo, ao contrário, ela é, face à *imediatidade* da relação (Beziehung) que se encontra ainda no *juízo*, o *objetivo*, e aquela imediatidade do conhecer é, antes, o meramente subjetivo; o silogismo, ao contrário, é a verdade do juízo. – Todas as coisas são o *silogismo*, um universal que é unido à singularidade através da particularidade; mas, sem dúvida, elas não são [o] todo constituído de *três proposições*.

2. No silogismo de entendimento *imediato* os três termini têm a forma de *determinações imediatas*; ele tem de ser considerado agora por este lado, segundo o qual elas são *conteúdo*. Nesse sentido, ele pode ser visto enquanto o silogismo *qualitativo*, assim como o juízo do ser-aí tem o mesmo lado da determinação qualitativa. Os termini deste silogismo são como os termos daquele juízo, [são,] por isso, determinidades *singulares* na medida em que a determinidade é posta, através de sua relação (Beziehung) consigo, enquanto indiferente face à *forma*, assim, [é posta,] enquanto conteúdo. O *singular* é algum objeto concreto imediato, a *particularidade*, uma das determinidades, propriedades ou relações (Verhältnisse) singulares dele, a *universalidade*, novamente uma determinação ainda mais abstrata, mais singular, no particular. – Porque o sujeito enquanto um [sujeito] *imediatamente* determinado ainda não se pôs em seu conceito, sua concreção não retornou às determinações essenciais de conceito; sua determinação que se relaciona consigo é, portanto, *diversidade* indeterminada, infinita. Nesta imediatidade, o singular tem uma quantidade infinita de determinidades que pertencem à particularidade dele, [particularidade em] que cada [determinidade] pode, portanto, constituir um *medius terminus* para ele em um silogismo. Mas através de *cada outro* *medius terminus* ele se une com *um outro universal*; através de cada uma de suas propriedades, ele está em um outro contato e nexos do ser-aí. – Além disso, o *medius terminus* é também um concreto em comparação com o universal; ele próprio contém mais predicados, e o singular pode, através do próprio *medius terminus*, ser unido novamente a mais universais. Portanto, é em geral *completamente contingente e arbitrário* qual das muitas propriedades de uma coisa é apreendida e por qual¹²² delas ela é unida a um predicado; outros *medii termini* são a passagem para outros predicados e até o próprio *medius terminus* pode ser, para si, uma passagem para predicados distintos porque ele, enquanto particular, contém, face ao universal, mais determinações.

¹²² AB: “das”.

Mas não apenas para um sujeito é igualmente possível uma quantidade indeterminada de silogismos e um silogismo singular [que,] segundo seu conteúdo, [é] *contingente*, mas estes silogismos que concernem ao mesmo sujeito precisam também passar para a *contradição*. Pois a diferença em geral, que inicialmente é *distinção* indiferente, é também essencialmente *oposição*. O concreto não é mais um meramente fenomênico, mas ele é concreto através da unidade dos opostos que se determinaram, no conceito, como momentos de conceito. Na medida em que, agora, segundo a natureza qualitativa dos terminorum no juízo formal, o concreto é apreendido segundo uma única das determinações que pertencem a ele, o silogismo atribui ao [concreto] o predicado correspondente a este medius terminus; mas na medida em que, por um outro lado, conclui-se pela determinidade oposta, aquela proposição de conclusão se mostra, por isso, como falsa, embora para si as premissas dela e também sua consequência estejam completamente corretas. – Se deste medius terminus, que [por exemplo,] uma parede foi pintada de azul, for concluído que ela é, com isso, azul, isso foi deduzido corretamente; mas a parede, desconsiderado este silogismo, pode ser verde se ela também for coberta com a cor amarela, [mas segundo] a última circunstância seguiria que ela é amarela. – Se do medius terminus da sensibilidade for concluído que o homem nem é bom nem mau porque do sensível nenhum nem outro pode ser predicado, então o silogismo está correto, mas a proposição de conclusão [está] errada porque ao homem, enquanto concreto, também pertence o medius terminus da espiritualidade. – Do medius terminus da gravidade dos planetas, satélites e cometas em relação ao sol segue corretamente que estes corpos se inclinam ao sol; mas eles não se inclinam ao sol porque para si são simultaneamente um centro próprio da gravidade ou, como se costuma dizer, [porque] são impelidos pela força centrífuga. Assim como do medius terminus da socialidade pode ser derivada a comunidade de bens dos cidadãos, embora do medius terminus da individualidade, se ele também for derivado abstratamente, siga a dissolução do Estado, como ela, por exemplo, ocorreu no reino alemão na medida em que se parou no último medius terminus. Nada é tido como mais insuficiente do que tal silogismo formal, porque ele repousa sobre a contingência ou a arbitrariedade, cujo medius terminus é buscado. Se uma tal dedução ainda perambula tão belamente por silogismos e [se] sua correção [é] completamente oferecida, isso nem um pouco leva a algo, uma vez que sempre resta que se encontram outros medii termini dos quais o exato oposto pode ser corretamente deduzido. – As *antinomias* kantianas da razão não são nada mais do que, uma vez, uma das determinações do conceito [sendo] tomada como subjacente e, outra vez,

necessariamente a outra. – Por consequência, esta insuficiência e contingência de um silogismo não precisam, nesse sentido, ser simplesmente empurradas para o conteúdo, como se ele fosse independente da forma e apenas esta concernisse à lógica. Reside, antes, na forma do silogismo formal, que o conteúdo é uma qualidade assim unilateral; ele é determinado para esta unilateralidade através daquela forma *abstrata*. Pois ele é uma qualidade singular dentre as muitas qualidades ou determinações de um objeto concreto ou conceito, porque ele, *segundo a forma*, não é mais do que uma determinidade assim imediata e singular deve ser. O extremo da singularidade é, enquanto a *singularidade abstrata*, o concreto *imediato*, portanto, a diversidade infinita ou indeterminável; o meio é a *particularidade* também *abstrata*, portanto, uma [qualidade] *singular* destas diversas qualidades, e o outro extremo é igualmente o *universal abstrato*. O silogismo formal é, portanto, por conta de sua forma, essencialmente um completamente contingente segundo seu conteúdo, e, de fato, não na medida em que para o silogismo é contingente se ao [conteúdo] é sujeito este ou um *outro* objeto; a lógica abstrai deste conteúdo; mas na medida em que subjaz um sujeito, é contingente o que do silogismo segue como determinações de conteúdo.

3. As determinações do silogismo são, por um lado, determinações de conteúdo na medida em que elas são determinações imediatas, abstratas, refletidas dentro de si. Mas o essencial delas é, antes, que elas não são tais [determinações] dentro de si refletidas, indiferentes uma-face-a-outra, mas que elas são *determinações de forma*; nesse sentido, elas são essencialmente *relações* (Beziehungen). Estas relações são, *primeiramente*, as [relações] dos extremos com o meio, - relações que são *imediatas*, as *propositiones praemissae*, e, com efeito, em parte, a [relação] do particular com o universal, *propositio maior*, em parte, a [relação] do singular com o particular, *propositio minor*. *Em segundo lugar*, a relação dos extremos um-com-o-outro é dada, [extremo] que é a [relação] *mediata*, *conclusio*. Aquelas relações (Beziehungen) *imediatas*, as premissas, são proposições ou juízos em geral e *contradizem a natureza do silogismo*, segundo a qual as determinações de conceito diferentes não são imediatamente relacionadas, mas a unidade delas também deve ser posta; a verdade do juízo é o silogismo. As premissas podem tampouco permanecer relações imediatas do que o conteúdo delas [pode permanecer] determinações imediatamente *diferentes* [;] assim, elas não são imediatamente em e para si idênticas; além disso, elas seriam proposições idênticas puras, isto é, tautologias vazias que não levam a nada.

Portanto, a exigência sobre as premissas diz comumente que elas devem ser *provadas, ou seja, elas também devem ser apresentadas enquanto proposições silogísticas*. Assim, as duas premissas dão outros dois silogismos. Mas estes *dois* novos silogismos dão juntos, de novo, *quatro* premissas, que requerem *quatro* silogismos novos; estes têm *oito* premissas, cujos *oito* silogismos dão, novamente, para suas *dezesesseis* premissas, *dezesesseis* silogismos e *assim por diante*, em progressão geométrica, ao *infinito*.

Assim, mostra-se aqui, mais uma vez, *o progresso ao infinito*, que ocorreu anteriormente na baixa *esfera do ser* e que [ocorreu] no campo do conceito, da reflexão absoluta dentro de si provinda do finito, [e que] não era mais de se esperar na região da livre infinitude e [da] verdade. Foi indicado na esfera do ser que onde se mostra a má infinitude em que o progresso incorre é dada a contradição de um *ser qualitativo* e de um *dever ser* excedente, que é *impotente*; o próprio progresso é a repetição da exigência, levantada face ao qualitativo, da unidade e da recaída constante no limite não adequado à exigência. No silogismo formal, a relação (Beziehung) *imediate* ou o juízo qualitativo é agora a fundação, e a *mediação* do silogismo [é], ao contrário, o posto enquanto a verdade mais elevada. O provar que progride ao infinito das premissas não perde aquela contradição, mas a renova sempre e é a repetição de uma e da mesma carência originária. – A verdade do progresso infinito é, antes, que ele mesmo já é superado enquanto a forma deficientemente determinada. – Esta forma é da mediação enquanto $S - P - U$. Ambas relações $S - P$ e $P - U$ devem ser mediatas; se isso acontece da mesma maneira, apenas a forma deficiente $S - P - U$ se duplica e assim por diante ao infinito. P tem para S também a determinação de forma de um *universal* e para U a determinação de forma de um *singular* porque estas relações em geral são juízos. Elas requerem, portanto, a mediação; mas através daquelas figuras [dos juízos] ressurgem apenas a relação (Verhältnis) que deve ser superada.

A mediação precisa, portanto, acontecer de outra maneira. Para a mediação de $P - U$, S é dado. Portanto, é preciso obter a mediação da figura

$$P - S - U.$$

Para mediar $S - P$, U precisa ser dado; esta mediação vem a ser, portanto, o silogismo:

$$S - U - P.$$

Considerando esta passagem mais precisamente segundo seu conceito, [resulta que,] *primeiramente*, a mediação do silogismo formal segundo seu *conteúdo*, como anteriormente foi mostrado, é *contingente*. O singular imediato tem, em suas determinidades, uma quantidade indeterminável de *mediis terminis* e, de novo, estes têm também muitas determinidades em geral; de modo que está em uma *contingência* exterior ou, sobretudo, em uma *circunstância exterior* e determinação contingente, o tipo de universal com o qual o sujeito do silogismo deve ser unido. A mediação é, portanto, segundo o conteúdo, nada de necessário, nem universal, ela não foi fundamentada no *conceito da coisa*; o *fundamento* do silogismo é, antes, o exterior nela, isto é, o *imediato*; mas o imediato é, sob as determinações de conceito, o *singular*.

No que concerne à *forma*, também a *mediação* tem como sua *pressuposição* a *imediatidade da relação* (Beziehung); portanto, aquela é mediada e, com efeito, através do *imediato*, isto é, do *singular*. – Mais precisamente, é através da *proposição de conclusão* do primeiro silogismo [que] o singular veio a ser mediato. A proposição de conclusão é $S - U$; o *singular* é, assim, posto enquanto *universal*. Em uma premissa, a menor $S - P$, ele já é enquanto *particular*; assim, ele é enquanto aquilo em que ambas determinações estão reunidas. – Ou a proposição de conclusão em e para si expressa o singular enquanto universal e, com efeito, não de uma maneira imediata, mas através da mediação, portanto, enquanto uma relação (Beziehung) necessária. A particularidade *simples* foi o *medius terminus*; na proposição de conclusão, esta particularidade é *desenvolvida* enquanto a *relação posta do singular e [da] universalidade*. Mas o universal é ainda uma determinidade qualitativa, predicado do *singular*; na medida em que o singular é determinado enquanto universal, ele é *posto* enquanto a universalidade dos extremos ou enquanto meio; ele é, para si, extremo da singularidade, mas porque agora ele é determinado enquanto universal, ele é simultaneamente a unidade de ambos os extremos.

b. A segunda figura: $P - S - U$

1. A verdade do primeiro silogismo qualitativo é que algo é unido não em e para si a uma determinidade qualitativa enquanto uma [determinidade] universal, mas [unido] através de uma contingência ou em uma singularidade. O *sujeito* do silogismo, em tal qualidade, não retornou ao seu conceito, mas apenas [foi] conceituado em sua *exterioridade*; a imediatidade constitui o fundamento da relação (Beziehung), [constitui,] assim, a mediação; nesse sentido, o singular é, em verdade, o meio.

Mas, além disso, a relação de silogismo é a *superação* da imediatidade; a proposição de conclusão não é uma relação imediata (*Beziehung*), mas enquanto através de um terceiro; ela contém, portanto, uma *unidade* negativa; assim, a mediação é agora determinada a conter um momento *negativo* dentro de si.

Neste segundo silogismo estão as premissas $P - S$ e $S - U$; apenas a primeira destas premissas é ainda uma [premissa] imediata; a segunda, $S - U$, já é uma [premissa] mediata, especificamente, através do primeiro silogismo; o segundo silogismo pressupõe, portanto, o primeiro, assim como, inversamente, o primeiro pressupõe o segundo. – Ambos os extremos são, por isso, determinados enquanto particular e universal um-face-ao-outro; nesse sentido, o último ainda tem sua *posição*: ele é predicado; mas o particular trocou a sua própria [posição]: ele é sujeito ou *posto* sob a *determinação do extremo da singularidade*, assim como o *singular* é posto *com a determinação do meio* ou da particularidade. Ambos não são mais, portanto, as imediatidades abstratas que eles eram no primeiro silogismo. Eles ainda não são, contudo, postos enquanto concretos; porque cada um se encontra na *posição* do outro, [cada um] é posto, portanto, em sua própria determinação e simultaneamente, embora apenas *exteriormente*, na *outra* [determinação].

O *sentido determinado e objetivo* deste silogismo é que o universal não é *em e para si* um particular determinado – pois ele é, antes, a totalidade de seus particulares -, mas, assim, *uma* de suas espécies é *através da singularidade*; as outras de suas espécies são, através da exterioridade imediata, excluídas dele. Por outro lado, o particular também não é imediatamente *em e para si* o universal, mas a unidade negativa o despe da determinidade e, assim, eleva-o à universalidade. – A singularidade, nesse sentido, se comporta *negativamente* com o particular, uma vez que ela deve ser predicado dele; [o universal] *não* é predicado do particular.

2. Mas, inicialmente, os termini ainda são determinidades imediatas; através de si mesmas elas não atualizaram nenhum significado objetivo; a *posição* alterada, que recebe duas das [determinidades imediatas], é a forma que é, nelas, tão-somente exterior; portanto, elas ainda são, como no primeiro silogismo, em geral um conteúdo indiferente face-a-um-outro, - duas qualidades que não são *em e para si*, mas que são conectadas através de uma singularidade contingente.

O silogismo da primeira figura foi o [silogismo] *imediato* ou também o silogismo na medida em que ele é, em seu conceito, enquanto *forma abstrata* que ainda não se

realizou em suas determinações. Uma vez que esta forma pura passou para uma outra figura, isso é, por um lado, a realização iniciada do conceito na medida em que o momento *negativo* dos terminorum é posto. – Mas, simultaneamente, isso é um *vir-a-ser-outro* da forma pura do silogismo; ele não mais corresponde a ela completamente e a determinidade posta nos terminis dele é distinta daquela determinação de forma originária. – Nesse sentido, ele é considerado apenas enquanto um silogismo subjetivo que ocorre em uma reflexão exterior e vale, assim, enquanto uma *espécie* de silogismo que deveria corresponder ao gênero, isto é, ao esquema universal $S - P - U$. Mas a este ele não corresponde inicialmente; as duas premissas do mesmo são $P - S$, ou $S - P$, e $S - U$; o medius terminus é, portanto, ambas as vezes subsumido ou ambas as vezes sujeito, ao qual os dois outros termini também inerem, então não um meio que, uma vez, é subsumente ou predicado e, outra vez, [é] subsumido ou sujeito, ou [um meio ao qual] um terminus deve inerir, mas que ele próprio deve inerir ao outro. – Que este silogismo não corresponde à forma universal do silogismo tem o sentido verdadeiro de que esta passou para ele na medida em que a verdade dela consiste em ser um unir subjetivo contingente. Se a proposição de conclusão, na segunda figura (isto é, sem recorrer ao auxílio da limitação a ser logo mencionada, a qual a torna algo indeterminado), é correta, então ela o é porque ela o é para si, não porque ela é proposição de conclusão deste silogismo. E o mesmo é o caso com a proposição de conclusão da primeira figura; esta sua verdade é isso que é posto através da segunda figura. – Pelo ponto de vista de que a segunda figura deve ser apenas *uma* espécie, ignorou-se a passagem necessária da primeira para esta segunda forma e se permaneceu naquela enquanto forma verdadeira. Portanto, na medida em que, na segunda figura, (que por velho hábito é citada, sem ulterior fundamento, como a *terceira* [figura]) deve ter lugar um silogismo *correto* nesse sentido subjetivo, então, ele precisaria ser adequado ao primeiro; com isso, porque uma premissa $S - U$ tem a relação (Verhältnis) da subsunção do medius terminus sob um extremo, a outra premissa $P - S$ precisaria receber a relação (Verhältnis) contraposta, que a contém, e U precisaria poder ser subsumido sob S . Mas uma tal relação (Verhältnis) seria a superação do juízo determinado “ S é P ” e só poderia ter lugar em um juízo indeterminado, - em um [juízo] particular; portanto, a proposição de conclusão, nesta figura, só pode ser particular. Mas o juízo particular, como notado acima, é tanto negativo quanto positivo, – uma proposição de conclusão à qual, portanto, justamente não se pode atribuir grande valor. – Na medida em que também o particular e universal são os extremos e determinidades imediatas, indiferentes uma-face-à-outra, sua relação (Verhältnis) é indiferente; pode-se tomar

aleatoriamente um ou o outro enquanto terminus *maior* ou *minor*¹²³, portanto, também uma ou a outra premissa enquanto premissa maior ou enquanto menor.

3. A proposição de conclusão, na medida em que ela é tanto positiva enquanto negativa, é, com isso, uma relação (Beziehung) indiferente face a estas determinidades, [é,] portanto, [relação] *universal*. Considerada mais precisamente, a mediação do primeiro silogismo era, então, uma [mediação] *em si* contingente; no segundo silogismo, esta contingência é *posta*. Assim, ela é mediação que supera a si mesma; a mediação tem a determinação da singularidade e imediatidade; o que é unido através deste silogismo precisa, antes, ser idêntico *em si* e *imediato*, pois aquele meio, *a singularidade imediata*, é o ser-determinado infinitamente diverso e *exterior*. Assim, nela é posta, antes, a mediação a si exterior. Mas a exterioridade da singularidade é a universalidade; através da singularidade imediata, aquela mediação ultrapassa a si mesma *em sua outra*, a qual ocorreu através do *universal*. – Ou aquilo que deve ser reunido através do segundo silogismo precisa ser consolidado *imediatamente*; através da *imediatidade*, que é subjacente a ele, não surge um unir determinado. A imediatidade que se refere a ele é a outra face à sua própria – a primeira imediatidade superada do ser -, portanto, a *universalidade* em si refletida ou *sendo em si, abstrata*.

A passagem deste silogismo era, segundo o lado considerado, um *vir-a-ser-outro* como a passagem do ser, porque subjaz a ele o qualitativo e, pois, a singularidade imediata. Mas segundo o conceito, a singularidade une o particular e universal uma vez que ela *supera* a *determinidade* do particular, aquilo que se apresenta enquanto contingência deste silogismo; os extremos não são unidos através de sua relação (Beziehung) determinada que eles têm com o medius terminus; [o silogismo] *não* é, portanto, a *unidade determinada* deles, e a unidade positiva, que ainda corresponde a ele, é apenas *a universalidade abstrata*. Na medida em que o meio, nesta determinação, que é a sua verdade, é posto, isto já é uma outra forma de silogismo.

c. A terceira figura: S – U – P

1. Este terceiro silogismo não tem mais uma única premissa imediata; a relação (Beziehung) *S – U* foi mediada através do primeiro silogismo, a relação *P – U*, através do segundo. Ele pressupõe, portanto, os dois primeiros silogismos; mas, inversamente, ambos os [silogismos] pressupõem [o primeiro], assim como, em geral cada um pressupõe

¹²³ Itálicos postos pela tradução.

os outros dois restantes. Assim, dentro dele, a determinação do silogismo é, afinal, completa. – Esta mediação contraposta contém precisamente isto, [a saber,] que cada silogismo, embora [seja] para si a mediação, não é, simultaneamente, nele mesmo a totalidade dela, mas tem uma imediatidade nele, [imediatidade] cuja mediação se encontra fora dele.

O silogismo $S - U - P$, considerado nele mesmo, é a verdade do silogismo formal; ele expressa isso cuja mediação é a [mediação] abstratamente universal e [que] os extremos, segundo sua determinidade essencial, não [estão] contidos no meio, mas [são] apenas segundo sua universalidade, assim, antes aquilo que diretamente não está ali unido [é] o que deve ser mediado. Assim, aqui também é posto [aquilo] em que consiste o formalismo do silogismo, cujos termos têm um conteúdo imediato, indiferente face à forma, ou, o que é o mesmo, são tais determinações de forma que ainda não se refletiram em determinações de conteúdo.

O meio deste silogismo é, com efeito, a unidade dos extremos, mas onde se abstrai da determinidade deles, [resta] o universal indeterminado. Mas na medida em que este universal é também diferenciado tanto enquanto o abstrato dos extremos como enquanto do *determinado*, ele próprio é também ainda um *determinado* face a eles e o todo [é] um silogismo cuja relação (Verhältnis) com seu conceito tem de ser considerada. O meio é subsumente enquanto o universal face a seus *dois* extremos, ou predicado, mas não também uma vez subsumido ou sujeito. Na medida em que ele, portanto, enquanto *uma* espécie de silogismo, deve concernir a este, isso só pode acontecer porque na medida em que uma relação $S - U$ já tem a relação (Verhältnis) respectiva, também a outra $U - P$ recebe aquela mesma [relação] (Verhältnis). Isso acontece em um juízo em que a relação (Verhältnis) de sujeito e predicado é indiferente, [acontece] em um juízo *negativo*. Assim, o silogismo vem a ser legítimo, mas a conclusão [vem a ser] necessariamente negativa.

Com isso, é também agora indiferente qual das duas determinações desta proposição é tomada enquanto predicado ou enquanto sujeito e se, no silogismo, [qual delas é tomada] enquanto extremo da singularidade ou enquanto da particularidade, portanto, se enquanto terminus minor ou enquanto terminus maior. Na medida em que depende da opinião comum qual das premissas deve ser a *maior* ou *minor*, isso se tornou aqui indiferente. – Este é o fundamento da comumente chamada *quarta figura* do silogismo, que Aristóteles não conheceu e que diz respeito a uma diferença completamente vazia [e] carente de interesse. A posição imediata dos terminorum é,

portanto, a *inversa* da posição da primeira figura; porque sujeito e predicado da proposição silogística negativa, segundo a consideração formal do juízo, não têm a relação (Verhältnis) determinada de sujeito e predicado, mas um pode ocupar a posição do outro, então é indiferente qual terminus é tomado enquanto sujeito e qual enquanto predicado; portanto [é] também indiferente qual premissa é tomada enquanto *maior* ou *menor*. – Esta indiferença, também auxiliada pela determinação da particularidade (em especial na medida em que se nota que ela pode ser tomada em sentido abrangente), torna aquela quarta figura algo completamente inútil.

3. O significado objetivo do silogismo, no qual o universal é o meio, é que o mediato, enquanto unidade dos extremos, é *essencialmente universal*. Mas na medida em que a universalidade é, inicialmente, apenas a universalidade qualitativa ou abstrata, a determinidade dos extremos não está ali contida; seu unir, se ele deve ocorrer, precisa também ter seu fundamento em uma mediação que reside fora deste silogismo e é no que concerne a este [silogismo] tão contingente quanto as formas precedentes do silogismo. Mas na medida em que, agora, o universal é determinado enquanto o meio e, ali, não está contida a determinidade dos extremos, esta [determinidade] é posta enquanto uma [determinidade] completamente indiferente e exterior. – Aliás, com isso, resulta agora, segundo esta mera abstração, uma *quarta figura* do silogismo, a saber, a do silogismo carente-de-relação, $U - U - U$, [figura] que abstrai da diferença qualitativa dos terminorum e, assim, tem a unidade meramente exterior deles, isto é, a *igualdade* deles como determinação.

d. A quarta figura: $U - U - U$ ou o silogismo matemático

1. O juízo matemático diz: “Se duas coisas ou determinações são iguais a um terceiro, então eles são entre si iguais.” – A relação (Verhältnis) de inerência ou subsunção dos terminorum se extinguiu.

Um *terceiro* em geral é o mediato; mas ele não tem qualquer determinação face a seus extremos. Cada um dos três pode bem ser, portanto, o terceiro mediato. Qual deles é ali utilizado, qual das três relações (Beziehungen), portanto, deve ser tomada enquanto a imediata e qual enquanto a mediata, depende de circunstâncias exteriores e outras condições, - com efeito, [depende] de que duas delas sejam [relações] imediatamente *dadas*. Mas esta determinação não diz respeito ao próprio silogismo e é completamente exterior.

2. O silogismo matemático vale como um *axioma* na matemática, - *enquanto uma primeira proposição em e para si esclarecedora*, que não é apta a nem exige nenhuma prova, isto é, nenhuma mediação, [que] não pressupõe nada mais, nem pode ser derivada de [algo]. – Se a vantagem [deste silogismo] é ser imediatamente *esclarecedor*, considerado mais de perto, mostra-se que ela reside no formalismo deste silogismo, que abstrai de toda distinção qualitativa das determinações e apenas retém a igualdade ou desigualdade quantitativa delas. Mas precisamente por esta razão, ele não é sem pressuposição ou não-mediado; a determinação quantitativa, que unicamente é tomada em consideração nele, é apenas *através da abstração* da diferença qualitativa e das determinações de conceito. – Linhas, figuras, que são igualadas uma com a outra, são compreendidas apenas segundo sua grandeza; um triângulo é igualado a um quadrado, mas não enquanto triângulo ao quadrado, mas unicamente segundo a grandeza etc. De igual modo, o conceito e suas determinações não entram neste silogizar; assim, de modo algum se *conceitua*; também o entendimento não tem, inicialmente, diante de si as determinações de conceito formais, abstratas; o esclarecedor deste silogismo, portanto, apenas repousa nisso, [a saber,] que ele é tão carente de determinação de pensamento e abstrato.

3. Mas o *resultado do silogismo do ser-aí* não é meramente esta abstração de toda determinidade de conceito; a *negatividade* das determinações imediatas, abstratas, as quais emergem dali, ainda têm um outro lado *positivo*, [isto é,] que na determinidade abstrata o *outro dela* foi posto e ela, portanto, veio a ser *concreta*.

Primeiramente, todos os silogismos do ser-aí tem a si mesmos opostamente como *pressuposição* e os extremos unidos na proposição de conclusão são apenas neste sentido verdadeiros e unidos em e para si, enquanto que eles são reunidos, *de outro modo*, por uma identidade alhures fundamentada; o *medius terminus*, como ele é constituído nos silogismos considerados, *deve* ser a unidade de conceito deles, mas é apenas uma determinidade formal, que não é posta enquanto unidade concreta deles. Mas este *pressuposto* de cada uma daquelas mediações não é meramente uma *imediatidade dada* em geral, como no silogismo matemático, mas é ele próprio uma mediação, mais precisamente, [uma mediação] para cada um dos dois outros silogismos. Assim, o que é dado verdadeiramente não é a [mediação] que se fundamenta sobre uma imediatidade dada, mas a mediação que [se fundamenta] sobre [a] mediação. Assim, isso não é a mediação quantitativa, que abstrai da forma da mediação, mas, antes, a *mediação que se*

relaciona com mediação ou a *mediação da reflexão*. O círculo do pressupor contraposto que estes silogismos encerram uns com os outros é o retorno deste pressupor a si mesmo, o qual forma ali uma totalidade e não tem o *outro*, para o qual aquele silogismo singular aponta, em virtude da abstração, *fora* [do círculo], mas [o] aborda *de dentro* dele.

Além disso, mostrou-se desde as *determinações de forma singulares* que, neste todo dos silogismos formais, cada [determinação] singular veio à *posição* de *meio*. Imediatamente, este foi determinado enquanto a *particularidade*; subsequentemente, ela se determinou, através do movimento dialético, enquanto *singularidade* e *universalidade*. Igualmente, cada uma destas determinações atravessou a *posição de ambos os extremos*. O resultado meramente negativo é o extinguir das determinações de forma qualitativas no juízo meramente quantitativo, matemático. Mas o que é verdadeiramente presente é o *resultado positivo*, [isto é,] que a mediação não acontece através de uma determinidade *singular*, qualitativa, de forma, mas através da *identidade concreta* dela. A carência e formalismo das três figuras do silogismo consideradas consiste precisamente em que uma tal determinidade singular deveria constituir o meio nelas. – A mediação se determinou, então, enquanto a igualdade das determinações de forma imediatas ou abstratas e enquanto *reflexão* positiva de uma dentro da outra. O silogismo do ser-aí imediato passou, por consequência, para o *silogismo da reflexão*.

Observação

Na apresentação aqui oferecida da natureza do silogismo e de suas formas distintas é também incidental o que na consideração habitual e tratamento do silogismo constitui o principal interesse, isto é, como em cada figura pode ser feito um juízo correto; [pois], de fato, ali só foi indicado o momento principal e passados os casos e implicações, quais surgem, se a diferença de juízos positivos e negativos é estabelecida juntamente com a determinação quantitativa, especialmente da particularidade. – Algumas observações sobre a opinião comum e [o] modo de tratamento do silogismo ainda terão o seu lugar na lógica. – Esta doutrina se tornou conhecida porque foi cultivada de modo tão exato, [que se passou] das suas assim chamadas sutilezas para o desgosto e asco gerais. Na medida em que o *entendimento natural*, segundo todos os lados da formação do espírito, fez-se valer contra as formas de reflexão carentes de substância, ele também se voltou contra aquele conhecimento artificial das formas da razão e achou que podia dispensar tal ciência do fundamento, já que ele, a partir de si próprio, alcançou as operações ali registradas de pensamentos singulares da natureza, sem [o] aprendizado especial. O homem de fato não

teria, em relação ao pensar racional, igual sorte, se a condição dele próprio fosse o estudo árduo das formas de silogismo, como se ele (assim como no prefácio já foi notado) estivesse em más condições, se não pudesse caminhar ou digerir sem [antes] ter estudado anatomia e fisiologia. Assim como o estudo destas ciências pode não ser inútil ao comportamento dietético, também ao estudo das formas da razão, sem dúvida, pode ser atribuída uma influência mais importante sobre a correção do pensar; mas sem este lado, que aqui introduz a formação do pensar subjetivo, que concerne propriamente à pedagogia, seria preciso conceder que o estudo que tem como objeto os modos de operação e leis da razão deveria ser em e para si de grande interesse, - ao menos de um [interesse] não menor do que o [do] conhecimento das leis da natureza e das figurações particulares dela. Se não é ignorado [que] sessenta espécies de papagaios, cento e trinta e sete espécies de verônicas etc. foram encontradas, então se deve menos ainda desconsiderar procurar as formas da razão; uma figura do silogismo não é infinitamente mais elevada do que uma espécie de papagaio ou verônica?

Portanto, por mais que tenha de ser visto como nada mais do que rudeza desdenhar do conhecimento das formas da razão em geral, deve ser tão mais admitido que a apresentação habitual do silogismo e de suas figurações particulares não é um conhecimento *racional*, não [é] uma apresentação delas enquanto *formas da razão* e que a sabedoria silogística se aproximou, por seu desvalor, do desdém que ela experimentou. A carência dela consiste em que ela simplesmente permanece na *forma do entendimento* do silogismo, segundo a qual as determinações do conceito são tomadas enquanto determinações formais *abstratas*. Tão mais inconsequente é enrijecê-las como qualidades abstratas, já que, no silogismo, as *relações* (Beziehungen) delas constituem o essencial e este já contém a inerência e subsunção, [isto é,] que o singular, porque ele inere ao universal, é [ele] próprio universal, e o universal, porque ele subsume o singular, é [ele] próprio singular e, mais precisamente, o silogismo põe justamente esta *unidade* expressamente enquanto *meio* e a determinação dele é diretamente *mediação*, ou seja, que as determinações do entendimento não têm mais, como no juízo, sua exterioridade face-uma-à-outra, mas, antes, [têm] sua unidade como fundação. – Com isso, é expressa, através do conceito de silogismo, a incompletude do silogismo formal, no qual o meio não deve ser apreendido enquanto unidade dos extremos, mas enquanto uma determinação formal, abstrata, distinta daquelas qualitativamente. – A consideração se torna, por consequência, [ainda mais] vazia de conteúdo (gehaltleerer), já que também

tais determinações ou juízos, dos quais até as determinações formais são igualadas, como no juízo negativo e particular, e [determinações] que se aproximam, portanto, das proposições, devem ainda ser assumidas enquanto relações (Verhältnisse) completas. – Na medida em que agora sobretudo a forma qualitativa $S - P - U$ vale como o último e absoluto, a consideração dialética do silogismo [se torna] irrelevante; os silogismos restantes não são, portanto, considerados enquanto *alterações necessárias* daquela forma, mas enquanto espécies. – É aqui indiferente se o próprio primeiro silogismo formal é considerado imediatamente como uma espécie *ao lado* das restantes ou, de outro modo, como *gênero* e espécie; o último acontece na medida em que os silogismos restantes são retrazidos ao primeiro. Esta redução não acontece expressamente [;] assim, sempre subjaz aquela mesma relação (Verhältnis) da subsunção exterior que expressa a primeira figura.

Este silogismo formal é a contradição de que o meio deve ser a unidade determinada dos extremos, mas não enquanto esta unidade, mas enquanto uma delas, cuja unidade ela deve ser, é determinação distinta qualitativamente. Porque o silogismo é esta contradição, ele é nele mesmo dialético. Seu movimento dialético o apresenta nos momentos completos do conceito porque não apenas aquela relação (Verhältnis) da subsunção ou a particularidade, mas *também essencialmente* a unidade negativa e a universalidade, são momentos do unir. Na medida em que cada um deles é, para si, também apenas um momento unilateral da particularidade, eles são igualmente meios incompletos, mas, simultaneamente, eles constituem as determinações desenvolvidas deles; todo o percurso pelas três figuras apresenta o meio em cada uma destas determinações uma após a outra, e o resultado verdadeiro que dali resulta é que o meio não é uma totalidade singular, mas a totalidade deles.

A carência do silogismo formal reside, portanto, não na *forma do silogismo* – ela é, antes, a forma da racionalidade –, mas [em] que ela é apenas enquanto forma *abstrata*, portanto, carente de conceito. Foi mostrado que a determinação abstrata, por conta de sua relação (Beziehung) consigo, pode ser considerada enquanto conteúdo; nesse sentido, o silogismo formal não conquista nada mais do que [o saber de se] uma relação (Beziehung) de um sujeito com um predicado segue ou não *apenas deste medius terminus*. Não ajuda nada ter provado uma proposição através de tal silogismo; por conta da determinidade abstrata do medius terminus, que é uma qualidade carente de conceito, pode haver igualmente outros medios terminos dos quais segue o contrário[;] é verdade [que] do mesmo medius terminus podem ser deduzidos, novamente, também predicados opostos

através de silogismos ulteriores. – Fora isso, [a saber,] que o silogismo formal não realiza muito, ele é também algo muito simples; as muitas regras que foram inventadas já são complicadas porque elas contrastam tanto com a natureza simples da coisa, e também porque elas se relacionam (*beziehen*) com os casos onde a figura formal do silogismo, através da determinação de forma exterior, em especial da particularidade, [e] sobretudo na medida em que ela precisa ser tomada, para este propósito, em sentido abrangente, [é] completamente desvalorizada e também segundo a forma são trazidos à luz apenas resultados completamente carentes de conteúdo (*gehaltlos*). – O mais correto e importante lado da depreciação, na qual a silogística cai, é que ela é uma ocupação tão completamente *carente de conceito* de um objeto, cujo único conteúdo é o próprio *conceito*. – As muitas regras silogísticas recordam o procedimento dos aritméticos, que também ofereciam um conjunto de regras sobre as operações aritméticas, todas as quais pressupunham que não se tem o *conceito* de operação. – Mas os números são um estofo carente de conceito, a operação aritmética é um sintetizar ou separar exterior, um procedimento mecânico, para o qual máquinas de calcular foram inventadas, as quais executam estas operações; ao contrário, o mais duro e ofuscante é quando as determinações de forma do silogismo, que são conceitos, são tratadas como um estofo carente de conceito.

O mais extremo [caso] deste tomar carente de conceito das determinações de conceito do silogismo é, sem dúvida, [o de] Leibniz (Opera, Tom, II, P. I), [que] sujeitou o silogismo ao cálculo combinatório e estimou, através dele, como muitas posições do silogismo são possíveis, - em referência, pois, às diferenças de juízos positivos e negativos, em seguida, [de juízos] universais, particulares, indeterminados e singulares; encontram-se 2048 combinações possíveis, das quais após a exclusão das figuras inúteis, restam 24 figuras úteis. – Leibniz utiliza muito a análise combinatória para encontrar não apenas as formas do silogismo, mas também as associações de outros conceitos. A operação através da qual isso é encontrado é a mesma através da qual é calculado quantas associações de letras um alfabeto permite, assim como quantos lances são possíveis em um jogo de dados, [quantas] jogadas são possíveis com uma L'hombre-Karte e assim por diante. Encontram-se aqui também as determinações do silogismo postas em *uma* classe com os pontos do dado e da L'hombre-Karte, o racional tomado como [algo] morto e carente de conceito e o peculiar do conceito e de suas determinações, [que *têm* de] *se relacionar* enquanto essências espirituais e se *superar* através deste relacionar (*Beziehen*) de sua determinação *imediate*, são deixados de lado. – A aplicação lebniziana do cálculo

combinatório ao silogismo e à associação de outros conceitos se diferencia da infame *arte luriânica*¹²⁴ por nada [mais do que pelo fato de que] ela foi, pelo lado do *número*, mais metódica, embora [tenha] se igualado a [esta] na carência de sentido. – Assim, o pensamento favorito de Leibniz, que ele apreendeu na juventude e do qual, em sua imaturidade e superficialidade imponderadas, não desistiu também mais tarde, associou-se a uma *característica universal* de conceitos – uma língua escrita, em que cada conceito é apresentado, como ele é uma relação (Beziehung) provinda de outra ou [como] se relaciona (beziehen) com outra], - como se na associação racional, que é essencialmente dialética, um conteúdo ainda retivesse as mesmas determinações que ele tem quando ele é fixado para si.

Sem dúvida, o *cálculo de Ploucquet*¹²⁵ adotou o modo de proceder mais consequente, através do qual a relação (Verhältnis) do silogismo é apta de ser submetida ao cálculo. Ele se baseia na abstração da diferença da relação (Verhältnis), da diferença da singularidade, particularidade e universalidade no juízo, e na manutenção da *identidade abstrata* de sujeito e predicado, através da qual eles estão em *igualdade matemática*, - [em] uma relação (Beziehung) que torna o silogizar uma formação de proposições completamente carente de conteúdo (gehaltslos) e tautológica. – Na proposição “A rosa é vermelha”, o predicado não deve significar o vermelho universal, mas apenas *o vermelho* determinado *da rosa*; na proposição “Todos os cristãos são homens” o predicado deve apenas significar aqueles homens que são cristãos; desta e da proposição “Os judeus não são cristãos” segue, então, a proposição de conclusão que não recomendou bem este cálculo silogístico [feito] por *Mendelssohn*: “Então os judeus não são homens” (isto é, não aqueles homens que são cristãos). – *Ploucquet* indica como uma consequência de sua descoberta, *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmetica docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant*.¹²⁶ – Esta recomendação [de] que toda a lógica pode ser ensinada *mecanicamente*, através do cálculo, a incultos é, certamente, o pior que pode ser dito de uma descoberta sobre a apresentação da ciência lógica.

¹²⁴ Raymundus Lullus, (1235-1315), *Ars magna*.

¹²⁵ Gottfried Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, 1753.

¹²⁶ “...que é possível ensinar também a incultos, de modo mecânico, toda a lógica, assim como a aritmética é ensinada aos meninos, de modo, pois, que eles não se atormentem com seus cálculos, eles poderiam se enganar e se tornar vítimas de ilusões, se eles apenas no cálculo não se perdessem. ”

B. O silogismo da reflexão

O percurso do silogismo qualitativo superou o *abstrato* de suas determinações; o terminus se pôs, por isso, enquanto uma tal determinidade na qual a outra também *aparece*. Afora os terminis abstratos, no silogismo também está presente a *relação* (Beziehung) deles, e na proposição de conclusão ela é posta enquanto uma [relação] mediada e necessária; portanto, cada determinidade é posta, em verdade, não enquanto uma [relação] singular para si, mas enquanto relação dos outros, enquanto determinidade *concreta*.

O *meio* foi a particularidade abstrata, para si uma determinidade simples, e meio apenas exteriormente e relativamente aos extremos independentes. Agora ele é posto enquanto a *totalidade* das determinações; assim, ele é a unidade *posta* dos extremos, mas inicialmente a unidade da reflexão, que ele abarca dentro de si, - um abarcar que, enquanto *primeiro* superar da imediatidade e primeiro relacionar (Beziehen) das determinações, ainda não é a identidade absoluta do conceito.

Os extremos são as determinações do juízo da reflexão; propriamente, *singularidade* e *universalidade* enquanto determinação de relação (Verhältnis) ou uma reflexão que sintetiza dentro de si [o] múltiplo. Mas o sujeito singular contém também, assim como foi mostrado no juízo da reflexão, afora a simples singularidade que pertence à forma, a determinidade enquanto universalidade simplesmente refletida dentro de si, enquanto pressuposta, ou seja, aqui ainda *gênero* imediatamente aceito.

A partir desta determinidade dos extremos, que pertence ao curso da determinação do juízo, emerge o conteúdo mais preciso do *meio*, do qual depende essencialmente, no silogismo, que o [meio] o diferencie do juízo. [O meio] contém 1. a *singularidade*, 2. mas ampliada à universalidade, enquanto *todo*, 3. a universalidade subjacente que reúne simplesmente dentro de si a singularidade e a universalidade abstrata, o *gênero*. – O silogismo da reflexão tem, deste modo, primeiro a *determinação própria* da forma na medida em que o meio é *posto* enquanto a totalidade das determinações; o silogismo imediato é, face a ele, por isso, o [silogismo] *indeterminado*, é, enquanto meio, tão-somente a particularidade abstrata na qual os momentos de seu conceito ainda não foram postos. – Este primeiro silogismo da reflexão pode ser chamado de *silogismo da totalidade*.

a. O silogismo da todidade

O silogismo da todidade é o silogismo do entendimento em sua completude, mas mais ainda não [é]. Que o meio não seja [no silogismo] particularidade abstrata, mas desenvolvido em seus momentos e, portanto, seja enquanto concreto, é, de fato, uma exigência essencial para o conceito[;] com efeito, só a forma da *todidade* sintetiza o singular, primeiro somente exteriormente na universalidade, e, ao contrário, ela recebe o singular ainda enquanto um subsistente imediatamente para si na universalidade. A negação da imediatidade das determinações, que foi o resultado do silogismo do ser-aí, é somente a *primeira* negação, ainda não a negação da negação ou absoluta reflexão-dentro-de-si. Àquela universalidade da reflexão, que abarca dentro de si as determinações singulares, elas são, portanto, ainda subjacentes, - ou a todidade ainda não é a universalidade do conceito, mas a [universalidade] exterior da reflexão.

O silogismo do ser-aí era contingente porque seu *medius terminus*, enquanto uma determinidade singular do sujeito concreto, admite uma quantidade indeterminada de outros tais *mediorum terminorum* e, assim, o sujeito pôde ser reunido com outros indeterminadamente e com predicados contrapostos. Mas na medida em que o meio contém, agora, a *singularidade* e, por isso, é ele mesmo concreto, através dele apenas um predicado pode ser ligado ao sujeito, [predicado] que, enquanto concreto, pertence a ele. – Se, por exemplo, a partir do *medius terminus verde* devesse ser concluído que uma pintura é agradável porque o verde é agradável ao olho, ou [que] um poema, um edifício etc., são bonitos porque possuem *regularidade*, poderiam a pintura etc., apesar disso, serem feios por conta de outras determinações, a partir das quais este último predicado poderia ser concluído. No entanto, na medida em que o *medius terminus* tem a determinação da *todidade*, ele contém o verde, a regularidade [etc.] enquanto *um concreto* que precisamente por essa razão não é a abstração de um meramente verde, regular etc.; a este *concreto* podem agora ser ligados apenas predicados que são correspondentes à *totalidade do concreto*. – No juízo “O verde ou regular é agradável”, o sujeito é apenas a abstração de verde, regularidade; na proposição “Todo verde ou regular é agradável” o sujeito é, ao contrário: todos os objetos concretos efetivos que são verdes ou regulares, que também são tomados *enquanto concretos com todas as suas propriedades* [e] que ainda as tem afora o verde ou a regularidade.

2. Esta completude de reflexão do silogismo o torna, ademais, justamente por isso, uma camuflagem. O *medius terminus* tem a determinidade *todos*; na premissa maior o

predicado é atribuído *imediatamente*, [predicado] que é fundido com o sujeito. Mas *todos* são *todos* [os] singulares; assim, ali, o sujeito singular tem aquele predicado já imediatamente e *não o obtém somente através do silogismo*. – Ou o sujeito obtém, através da proposição de conclusão, um predicado enquanto uma consequência; mas a premissa maior já contém em si esta proposição de conclusão; *a premissa maior também não é para si correta* ou não é um juízo imediato, pressuposto, mas *ela mesma já pressupõe a proposição de conclusão*, cujo fundamento ela deve ser. – No silogismo perfeito popular:

Todos os homens são mortais,

Acontece que Caio é um homem,

Ergo Caio é mortal,

a premissa maior é, por essa razão e nesse sentido, correta enquanto a *proposição de conclusão* for *correta* [:] se Caio, contingentemente, não fosse mortal, a premissa maior não estaria correta. A proposição que deveria ser a proposição de conclusão, precisa, já imediatamente, estar correta para si porque a premissa maior, de outro modo, não poderia abranger *todos* os singulares; antes de a premissa maior poder valer como correta, coloca-se *primeiramente* a questão [de se saber] se aquela própria proposição de conclusão não seria uma *instância* face a [premissa maior].

3. Com o silogismo do ser-aí se revelou, a partir do conceito do silogismo, que as premissas, enquanto *imediatas*, contradiziam a proposição de conclusão, isto é, a *mediação* exigida através do conceito do silogismo, [ou seja,] que o primeiro silogismo, portanto, [pressupõe os] outros e, inversamente, estes outros o pressupõem. No silogismo da reflexão, é nele mesmo posto, que a premissa maior pressupõe uma premissa de conclusão na medida em que aquela contém a ligação (Verbindung) do singular com um predicado, precisamente o qual deve ser, primeiro, proposição de conclusão.

Então, o que de fato é dado pode inicialmente ser expresso assim [:] que o silogismo da reflexão só é uma aparência *do silogizar* vazio, exterior, - que, assim, a essência deste silogizar repousa sobre [a] *singularidade* subjetiva, esta, por isso, constitui o meio e, enquanto tal, tem de ser posta, - a singularidade, que é enquanto tal e [que] tem nela apenas exteriormente a universalidade. – Ou, segundo o conteúdo mais preciso do silogismo da reflexão, mostra-se que o singular se encontra em [relação] (Beziehung) *imediatamente*, não em uma relação desenvolvida com seu predicado, e que a premissa maior,

a ligação de um particular com um universal ou, mais precisamente, de um universal formal com um universal em si, é mediada através da relação da singularidade que está presente naquela – na singularidade enquanto totalidade. Mas isso é *o silogismo da indução*.

b. O silogismo da indução

1. O silogismo da totalidade se encontra sob o esquema da primeira figura, $S - P - U$ [;] o silogismo da indução, sob o da segunda, $U - S - P$, porque ele novamente tem a singularidade como meio, não a singularidade *abstrata*, mas enquanto *completa*, isto é, [enquanto] posta com a determinação contraposta a ela, a universalidade. – *Um extremo* é algum predicado que é comum a todos estes singulares; a relação (Beziehung) [do predicado] com eles constitui as premissas imediatas [;] similarmente, [ela] deveria ser uma proposição de conclusão no juízo precedente. – O *outro extremo* pode ser o *gênero* imediato, como ele é presente no meio do silogismo anterior ou no sujeito do silogismo universal, e [gênero] que é esgotado em todos os singulares ou também espécies do meio. O silogismo tem, por conseguinte, a configuração:

$$\begin{array}{c} S \\ \\ S \\ \\ U - - P. \\ \\ S \\ \\ S \\ \\ \text{ao} \\ \\ \text{infinito.} \end{array}$$

2. A segunda figura do silogismo formal, $U - S - P$, não corresponde, portanto, ao esquema porque em uma premissa, S , que constitui o meio, não foi subsuminte ou predicado. Na indução, esta carência é superada; aqui, o meio é: *todos [os] singulares*; a proposição $U - S$, que relegou o universal objetivo ou [o] gênero [a] um extremo, [extremo que] contém enquanto sujeito, tem um predicado que é idêntico a ele, pelo menos de igual extensão, com isso, [é idêntico] para a reflexão exterior. O leão, o elefante etc., constituem o *gênero* dos animais quadrúpedes; a diferença, [isto é,] que o *mesmo* conteúdo é posto uma vez na singularidade, outra vez na universalidade, é, por isso, mera

determinação de forma indiferente, - uma indiferença que [é] o resultado posto no silogismo da reflexão e [que] aqui é posta através¹²⁷ da igualdade da extensão.

A indução não é, portanto, o silogismo da mera *percepção* ou do ser-aí contingente como a segunda figura a ele correspondente, mas silogismo da *experiência*, - do sintetizar subjetivo dos singulares no gênero e do fundir do gênero com uma determinidade universal, porque ela é encontrada em todos os singulares. Ele também tem o significado objetivo [de] que o gênero imediato se determina, através da totalidade da singularidade, como uma propriedade universal, [ele] tem seu ser-aí em uma relação (Verhältnis) universal ou característica. – O significado objetivo deste [silogismo] sozinho, assim [como] os outros silogismos, é tão-somente o conceito interior dele e [que] aqui ainda não é posto.

A indução é, antes, ainda essencialmente um silogismo subjetivo. O meio são os singulares em sua imediatidade; o reunir deles no gênero, através da totalidade, é uma reflexão *exterior*. Por conta da *imediatidade* subsistente dos singulares e por conta da consequente *exterioridade* fluente, a universalidade é apenas completude ou, antes, permanece *uma tarefa*. – Portanto, a ela sobrevém novamente o *progresso* na má infinitude; a *singularidade* deve ser posta enquanto *idêntica* com a *universalidade*, mas na medida em que os *singulares* também são postos enquanto *imediatos* [;] assim, aquela unidade permanece apenas um *dever ser* que se pereniza; ela é uma unidade da *igualdade*; [singularidade e universalidade] que devem ser idênticas [e] [que] também não devem ser [idênticas]. O *a, b, c, d, e* apenas ao *infinito* constituem o gênero e oferecem a experiência inteira. A *proposição de conclusão* da indução permanece, nesse sentido, *problemática*.

Mas [a indução] expressa isso, [a saber,] que a percepção, para vir a ser a experiência, *deve* ser estendida *ao infinito*, ela pressupõe que o gênero seja fundido com sua determinidade *em e para si*. Assim, ela pressupõe propriamente sua proposição de conclusão, antes, enquanto um imediato, [assim] como o silogismo da totalidade pressupõe, para uma de suas premissas, a proposição de conclusão. – Uma experiência que descansa sobre [a] indução é assumida enquanto válida, *embora* a percepção, admitidamente, *não* seja *completa*; mas só pode ser admitido que não pode resultar nenhuma *instância face* àquela experiência, na medida em que esta é *em e para si* verdadeira. O silogismo através da indução se fundamenta, portanto, certamente sobre

¹²⁷ AB: “por consequência”.

uma imediatidade, mas não sobre a que ele deve se fundamentar, [ou seja,] sobre a imediatidade *sendo* da *singularidade*, mas *sobre a* [imediatidade] *em e para si sendo*, sobre a [imediatidade] *universal*. – A determinação de fundamento da indução é ser um silogismo; se a singularidade for tomada enquanto essencial, mas a universalidade apenas enquanto determinação exterior do meio, o meio desmorona em duas partes não ligadas, e [assim,] não estaria presente nenhum silogismo; esta exterioridade pertence, antes, aos extremos. A *singularidade* só pode ser o *meio enquanto imediatamente idêntica à universalidade*; uma tal universalidade é, propriamente, a [universalidade] *objetiva, o gênero*. – Isso também pode ser considerado da seguinte forma: A universalidade está na determinação da singularidade, a qual é subjacente ao meio da indução, *exterior, mas essencial*; um tal *exterior* é tanto quanto imediatamente seu contrário, o *interior*. – A verdade do silogismo da indução é, portanto, um tal silogismo que tem a singularidade como meio, [singularidade] que é em si mesma universalidade; - *o silogismo da analogia*.

c. O silogismo da analogia

1. Este silogismo tem a terceira figura do silogismo imediato, $S - U - P$, como seu esquema abstrato. Mas seu meio não é mais qualquer qualidade singular, mas uma universalidade que [é] *a reflexão-dentro-de-si de um concreto*, portanto a *natureza* dele próprio; - e, inversamente, porque [o meio], assim, é a universalidade enquanto de um concreto, ele é simultaneamente em si mesmo este *concreto*. – Aqui, então, um singular é o meio, mas segundo sua natureza universal; além disso, é o extremo de um outro singular, [extremo] que tem com aquele a mesma natureza universal. Por exemplo:

A Terra tem habitantes,

A lua é *uma terra*,

Portanto a lua tem habitantes.

2. A analogia é tanto mais superficial quanto mais o universal, no qual ambos os singulares são um e segundo o qual um predicado vem a ser do outro, [for] uma mera *qualidade* ou, enquanto a qualidade, tomada subjetivamente, [for] uma ou outra *característica*, [portanto,] se a identidade de ambos for tomada aqui enquanto uma *semelhança*. Mas semelhante superficialidade, para a qual é trazida, por isso, uma forma de razão ou de entendimento, [isto é, quando] se reduz [a forma] à esfera da mera *representação*, não deveria ser, de modo algum, referida na lógica. – É também

inadequado apresentar a premissa maior deste silogismo de tal modo que ela deva dizer: “O que é semelhante a um objeto em algumas características, é o que é semelhante a ele também em outras.” Assim, a *forma do silogismo* é expressa em figura de um conteúdo e o conteúdo propriamente chamado de empírico [é] juntamente deslocado para a premissa menor. Assim, por exemplo, também a forma inteira do primeiro silogismo é expressa enquanto a premissa maior dele: “O que é subsumido sob um outro, ao qual um terceiro é inerente, a este também inere este terceiro; mas agora” e assim por diante. Mas, no próprio silogismo, não depende do conteúdo empírico e de sua própria forma fazer de uma premissa maior conteúdo, assim, [isso] é tão indiferente quanto se qualquer outro conteúdo empírico fosse tomado para isso. Mas na medida em que não [se] dependesse, no silogismo da analogia, daquele conteúdo, que não contém nada mais do que a forma peculiar do silogismo, também não [se] dependeria, no primeiro silogismo, daquilo, ou seja, não daquilo que faz do silogismo, silogismo. – De que se depende, é sempre a forma do silogismo, tenha ele agora esta última ou algo outro como seu conteúdo empírico. Assim, o silogismo da analogia é uma forma peculiar, e é uma razão muito vazia não querer considerá-lo como uma tal [forma] porque a forma dele poderia ser tornada conteúdo ou matéria de uma premissa maior, [como se] a matéria não concernisse ao lógico. – O que no juízo da analogia, também talvez no silogismo da indução, pode induzir a este pensamento é que, neles, o meio e também os extremos são novamente determinados como no silogismo meramente formal e, portanto, a determinação da forma, porque ela não é mais simples e abstrata, precisa também aparecer enquanto *determinação do conteúdo*. Mas isto, [a saber,] que a forma assim se determina como conteúdo, é, *primeiramente*, um progredir do formal e diz respeito, portanto, essencialmente à natureza do silogismo; mas, assim, *em segundo lugar*, uma tal determinação do conteúdo não pode ser considerada uma tal como um outro conteúdo empírico e dele ser abstraída.

Se a forma do silogismo da analogia é considerada naquela expressão da premissa maior dele, [ou seja,] *que se dois objetos concordam em uma ou também em algumas propriedades, então a um pertence também uma outra propriedade que o outro tem*, assim pode parecer que este silogismo contém *quatro determinações*, os *quaternionem terminorum*, - uma circunstância que carrega a dificuldade de trazer a analogia para a forma de um silogismo formal. – São *dois* singulares, *em terceiro lugar*, uma propriedade assumida imediatamente enquanto comum e, *em quarto lugar*, a outra propriedade que tem um singular imediatamente, mas o outro [singular] só é obtido através do silogismo.

– Portanto, disso resulta que, como se mostrou, no silogismo analógico *o meio* é posto enquanto singularidade, mas imediatamente *também* enquanto a verdadeira universalidade dela. – Na *indução*, fora dos dois extremos, o meio é um conjunto indeterminado de singulares; portanto, neste silogismo, uma quantidade infinita de terminis deveria ser numerada. – No silogismo da todidade, a universalidade está no meio tão-somente enquanto a determinação exterior da forma da todidade, no silogismo da analogia, ao contrário, [é] enquanto universalidade essencial. No exemplo mencionado, o medius terminus, *a Terra*, é tomado enquanto um concreto que, segundo sua verdade, é também uma natureza universal ou gênero enquanto um singular.

Segundo este lado, o *quaternio terminorum* não fez da analogia um silogismo incompleto. Mas ele se torna isso através dela segundo um outro lado; pois se, de fato, um sujeito tem aquela mesma natureza universal que o outro [sujeito], assim, é indeterminado se a um sujeito corresponde a determinidade que também é aberta para o outro [sujeito], [seja] em virtude de sua *natureza* ou em virtude de sua *particularidade*, [é indeterminado] se, por exemplo, a Terra enquanto corpo celeste *em geral*, ou apenas enquanto corpo celestial *particular*, tem habitantes. – A analogia é, nesse sentido, ainda um silogismo da reflexão, uma vez que singularidade e universalidade são reunidas no meio dele *imediatamente*. Por conta desta imediatidade, a *exterioridade* da unidade de reflexão é ainda presente. O singular é, agora, *em si*, o gênero, ele não é posto nesta negatividade através da qual sua determinidade seria enquanto a própria determinidade do gênero. Por esta razão, o predicado que corresponde ao singular do meio, já não é também predicado do outro singular, embora estes dois pertençam a um único gênero.

3. $S - P$ (a lua tem habitantes) é a proposição de conclusão; mas uma das premissas (a Terra tem habitantes) é o mesmo $S - P$; na medida em que $S - P$ deve ser uma proposição de conclusão, ali reside a exigência [de] que também aquela premissa seja uma tal [proposição]. Assim, este silogismo é dentro de si mesmo sua exigência face à imediatidade que ele contém; ou ele pressupõe aquela proposição de conclusão. Um silogismo do ser-aí tem sua pressuposição nos *outros* silogismos do ser-aí; nos [silogismos] há pouco tratados, ela é deslocada para dentro deles porque eles são silogismos da reflexão. Assim, na medida em que o silogismo da analogia é a exigência de sua mediação face à imediatidade, com a qual sua mediação é afligida, esse é o momento da *singularidade*, cuja superação [o silogismo] exige. Assim, para o meio, o universal objetivo, o *gênero*, permanece purificado da imediatidade. – O gênero foi, no

silogismo da analogia, momento do meio apenas enquanto *pressuposição imediata*; na medida em que o próprio silogismo exige a superação da imediatidade pressuposta, a negação da singularidade e, com isso, o universal, não é mais imediato, mas *posto*. – O silogismo da reflexão só continha a *primeira* negação da imediatidade; agora ocorreu a segunda [negação] e, com isso, a universalidade exterior de reflexão [foi] determinada como a [universalidade] sendo em e para si. – Considerada pelo lado positivo, a proposição de conclusão se mostra idêntica com a premissa, a mediação se uniu com sua pressuposição, com isso, uma identidade da universalidade de reflexão através da qual ela se tornou universalidade mais elevada.

[Se] desconsiderarmos o caminho dos silogismos da reflexão, a mediação em geral é a unidade *posta* ou *concreta* das determinações de forma dos extremos; a reflexão consiste neste pôr de uma determinação na outra; o mediato é, assim, a *todidade*. Mas a *singularidade* se mostra enquanto fundamento essencial [da todidade], e a universalidade [se mostra] apenas enquanto determinação exterior nela, enquanto *completude*. Mas a universalidade é *essencial* ao singular, [já que] este é meio que une; ele tem, portanto, de ser tomado enquanto universal sendo *em si*; mas ele é reunido com [a singularidade] não deste modo meramente positivo, mas [enquanto] superado nela e momento negativo; assim, o universal, o sendo em e para si, é gênero posto, e o singular enquanto imediato é, antes, a exterioridade dele, ou ele é *extremo*. – O silogismo da reflexão em geral continua a ser tomado sob o esquema $P - S - U$; o singular é, ali, ainda enquanto tal determinação essencial do meio; mas na medida em que a imediatidade [do singular] se superou e determinou o meio enquanto universalidade sendo em e para si, o silogismo entrou sob o esquema formal $S - U - P$ e o silogismo da reflexão passou para o *silogismo da necessidade*.

C. O silogismo da necessidade

O mediato se determinou, agora, 1. enquanto universalidade *simples* determinada, [assim] como a particularidade é [determinada] no silogismo do ser-aí, mas 2. enquanto universalidade *objetiva*, ou seja, [universalidade] que contém a determinidade toda dos extremos distintos, [assim] como a todidade do silogismo da reflexão [contém] uma universalidade *preenchida*, mas *simples*, - a *natureza* universal da coisa, o *gênero*.

Este silogismo é *pleno de conteúdo* porque o meio *abstrato* do silogismo do ser-aí se pôs como *diferença determinada*, como ela é enquanto meio do silogismo da

reflexão, mas esta diferença se refletiu novamente dentro da identidade simples. – Este silogismo é, portanto, silogismo da *necessidade*, já que seu meio não é nenhum outro conteúdo imediato, mas a reflexão da determinidade dos extremos em si. Estes têm, no meio, sua identidade interior, cujas determinações de conteúdo são as determinações da forma dos extremos. – Assim, é aquilo através de que os termini se diferenciam, enquanto forma *exterior* e *inessencial*, e eles são enquanto momentos *de um* ser-aí *necessário*.

Inicialmente, este silogismo é da [necessidade] imediata e, deste modo, da [necessidade] formal, já que o *nexo* dos terminorum é a *natureza essencial* enquanto *conteúdo* e este, nos terminis diferentes, [é] apenas em *forma distinta* e os extremos são para si apenas enquanto um subsistir *inessencial*. – A realização deste silogismo tem de determiná-lo de tal modo que os *extremos* sejam também *postos* enquanto esta *totalidade*, que inicialmente é o meio, e a *necessidade* da relação (Beziehung), que inicialmente é somente o *conteúdo* substancial, seja uma relação da *forma posta*.

a. O silogismo categórico

1. O silogismo categórico tem o juízo categórico como uma ou como suas duas premissas. – Aqui, ele é ligado com o silogismo [assim] como o significado mais determinado é ligado com o juízo, [isto é, de modo] que o meio dele é a *universalidade objetiva*. Superficialmente, também o silogismo categórico não é tomado por nada mais do que por um mero silogismo da inerência.

O silogismo categórico é, segundo seu significado pleno de conteúdo, o *primeiro silogismo da necessidade*, onde um sujeito é unido a um predicado através de *sua substância*. Mas a substância, elevada à esfera do conceito, é o universal posto para ser em e para si, pois ela, em sua relação (Verhältnis) peculiar, não tem a accidentalidade, mas a determinação de conceito para a forma, para o modo de seu ser. Suas diferenças são, portanto, os extremos do silogismo e, determinadamente, a universalidade e singularidade. Aquela é, face ao *gênero*, [assim] como o *meio* é determinado mais precisamente, [ou seja, enquanto] universalidade abstrata ou determinidade universal, - a accidentalidade da substância é a determinidade simples, mas que sintetiza sua diferença essencial, que é a *diferença específica*. – Mas a singularidade é o efetivo, [é] em si a unidade concreta do gênero e da determinidade, mas aqui enquanto inicialmente singularidade imediata no silogismo imediato, [isto é,] a accidentalidade reunida na forma do subsistir *sendo para si*. – A relação (Beziehung) deste extremo com o meio constitui

o juízo categórico; mas na medida em que também o outro extremo, segundo a determinação indicada, expressa a diferença específica do gênero ou o princípio determinado dele, esta outra premissa é também categórica.

2. Este silogismo se encontra inicialmente, enquanto primeiro, [e,] portanto, silogismo imediato da necessidade, sob o esquema do primeiro silogismo formal $S - P - U$. Mas porque o meio é a *natureza* essencial do singular, não uma *qualquer* das determinidades ou propriedades dele, e também [porque] o extremo da universalidade não é qualquer universal abstrato [ou,] também, novamente apenas uma qualidade singular, mas é a determinidade universal, o *específico da diferença* do gênero, a contingência desaparece, [contingência de] que o sujeito só seria unido a *alguma qualidade* através de *algum* medius terminus. – Deste modo, na medida em que também as *relações* (Beziehungen) dos extremos com o meio não têm aquela imediatidade exterior como no silogismo do ser-aí, a exigência da prova não entra no sentido que se encontrava lá e [que] levou ao progresso ao infinito.

Além disso, este silogismo não pressupõe, como [o faz] um silogismo da reflexão, sua proposição de conclusão para suas premissas. Os termini se encontram, segundo o conteúdo substancial, em relação (Beziehung) sendo *em e para si* idêntica um com o outro; é presente *uma* essência que percorre os três termos, [essência] na qual as determinações da singularidade, particularidade e universalidade são apenas momentos *formais*.

Portanto, o silogismo categórico não é mais, nesse sentido, subjetivo; naquela identidade inicia a objetividade; o meio é a identidade cheia de conteúdo de seus extremos, os quais são nele contidos segundo sua autossubsistência, pois a sua independência é aquela universalidade substancial, o gênero. O subjetivo do silogismo consiste no subsistir indiferente dos extremos face ao conceito ou ao meio.

3. Mas isto é ainda subjetivo neste silogismo, [a saber,] que aquela identidade, enquanto a [identidade] substancial ou enquanto *conteúdo*, ainda não é também enquanto *identidade da forma*. Portanto, a identidade do conceito é ainda laço *interior*, com isso, [é,] enquanto relação (Beziehung), ainda *necessidade*; a universalidade do meio é sólida, identidade *positiva*, [mas] ainda não enquanto *negatividade dos seus extremos*.

Mais precisamente, assim é dada a imediatidade do silogismo, que ainda não é *posta* enquanto aquilo que ela *é em si*. O imediato próprio do silogismo é o *singular*. Este

é subsumido sob seu gênero enquanto meio; mas sob ele se encontram ainda outros, *indeterminadamente* muitos singulares; é, portanto, *contingente* que apenas *este* singular seja posto enquanto subsumido sob [aquele gênero]. – Mas esta contingência não pertence, além disso, meramente à *reflexão exterior*, que encontra contingentemente, através da *comparação* com outro, o singular posto no silogismo; antes, [o singular] é ali enquanto *contingente* porque ele próprio está relacionado (bezogen) com o meio enquanto [com] sua universalidade objetiva, [ele] é posto enquanto uma efetividade subjetiva. Pelo outro lado, na medida em que o sujeito é um singular *imediato*, ele contém determinações que não estão contidas no meio enquanto [meio] da natureza universal; assim, [o sujeito] tem, ao contrário, uma existência indiferente, para si determinada, que é de conteúdo peculiar. Com isso, inversamente, também este outro terminus tem uma imediatidade indiferente e existência distinta daquele. – A mesma relação (Verhältnis) se encontra também entre o meio e o outro extremo; pois este tem igualmente a determinação da imediatidade, portanto, [a determinação] de um ser contingente face a seu meio.

O que aqui é posto no silogismo categórico são, *por um lado*, extremos em [uma] tal relação (Verhältnis) com o meio que eles têm *em si* universalidade objetiva ou natureza autossubsistente e, simultaneamente, são enquanto imediatos, por isso, face um ao outro, *efetividades indiferentes*. Mas, *por outro lado*, eles são também enquanto *contingentes* ou sua imediatidade é determinada enquanto *superada* em sua identidade. Mas esta é, por conta daquelas autossubsistência e totalidade da efetividade, apenas [identidade] formal, interior; por consequência, o silogismo da necessidade se determina como [silogismo] *hipotético*.

b. O silogismo hipotético

1. O juízo hipotético contém apenas a *relação* (Beziehung) necessária sem a imediatidade dos relacionados. *Se A é, então B é*; ou o ser do A é, de igual modo, o ser *de um outro*, do B; com isso ainda não se disse nem que A é, nem que B é. O silogismo hipotético acrescenta esta *imediatidade* do ser:

Se A é, então B é,

Agora A é,

Portanto B é.

A premissa menor expressa para si o ser imediato do A.

Mas não é apenas isso que é adicionado ao juízo. O silogismo contém a relação (Beziehung) do sujeito e predicado não enquanto a cópula abstrata, mas enquanto a unidade *mediada* preenchida. O *ser* do *A não* tem, portanto, de ser tomado *enquanto mera imediatidade*, mas essencialmente enquanto *meio do silogismo*. Isto tem de ser considerado mais precisamente.

2. Inicialmente, a relação (Beziehung) do juízo hipotético é a *necessidade* ou *identidade substancial* interior ao lado [da] distinção exterior da existência ou da indiferença do ser que aparece face a um outro, - um conteúdo *idêntico* que é subjacente interiormente. Ambos os lados do juízo não são, portanto, enquanto um [ser] imediato, mas enquanto um ser conservado na necessidade, portanto, simultaneamente [enquanto] ser *superado* ou que apenas aparece. Além disso, eles se comportam, enquanto lados do juízo, enquanto *universalidade* e *singularidade*; um é, portanto, aquele conteúdo enquanto *totalidade das condições*, o outro, enquanto *efetividade*. É, no entanto, indiferente, qual lado é tomado enquanto universalidade [e] qual enquanto singularidade. De fato, na medida em que as condições são ainda o *interior*, [o] *abstrato* de uma efetividade, elas são o *universal*, e é o *ser-reunido* delas em uma *singularidade*, através da qual elas entraram na *efetividade*. Inversamente, as condições são uma aparência *dispersa, isolada*, que só na *efetividade* ganha *unidade* e significado e um ser-aí *válido universalmente*.

A relação (Verhältnis) mais precisa, que entre ambos os lados foi indicada aqui enquanto relação (Verhältnis) de condição a condicionado, pode, todavia, ser tomada também enquanto causa e efeito, fundamento e consequência; aqui, isso é indiferente; mas a relação (Verhältnis) da condição concerne, nesse sentido, à relação (Beziehung) presente no juízo e silogismo hipotéticos, [relação que é] mais precisa do que a condição [tomada] essencialmente enquanto uma existência indiferente[:]; [a relação de] fundamento e causa originária, ao contrário, passa por si mesma; também a condição é uma determinação mais universal na medida em que ela concebe ambos os lados daquelas relações (Verhältnisse), já que o efeito, consequência etc. são também condição da causa originária, do fundamento, [bem como] estes, daqueles.

A é, agora, o *ser mediador*, uma vez que [é], *primeiramente*, um ser imediato, uma efetividade indiferente, mas, *em segundo lugar*, uma vez que é ser que se supera enquanto um *em si mesmo contingente*. O que traduz as condições na efetividade da nova figuração, condições que são desta [figuração], é que elas não são o ser enquanto o imediato abstrato, mas o *ser em seu conceito*, antes de tudo, o *vir-a-ser*, - mas, porque o conceito não é mais

o passar, [é], mais determinadamente, a singularidade enquanto unidade *negativa* que se relaciona (beziehen) consigo. – As condições são um material disperso, desafiante e aspirante a seu emprego; esta *negatividade* é o mediador, [é] a livre unidade do conceito. Ela se determina enquanto *atividade*, uma vez que este meio é a contradição da *universalidade objetiva* ou da totalidade do conteúdo idêntico e da *imediatidade indiferente*. – Este meio, portanto, não é mais necessidade meramente interior, mas [necessidade] sendo; a universalidade objetiva contém a relação (Beziehung) consigo mesma enquanto *imediatidade simples*, enquanto ser; - no silogismo categórico, este momento é, inicialmente, determinação dos extremos, mas face à universalidade objetiva do meio ele se determina enquanto *contingência*, por isso, enquanto um apenas *posto*, também [um] superado, isto é, [determina-se] no conceito ou no meio enquanto o-que-retornou à unidade, a qual agora é, ela própria, em sua objetividade, também ser.

A proposição de conclusão “Portanto *B* é” expressa aquela mesma contradição que [diz que] *B* [é] enquanto um sendo *imediatamente*, mas [que] também é *mediado* através de um outro. Segundo sua forma, [a proposição] é, portanto, o próprio conceito, que é o meio; somente enquanto o *necessário* [é] diferente da *necessidade*, - na forma completamente superficial da singularidade face à universalidade. O *conteúdo* absoluto de *A* e *B* é o mesmo; só há dois nomes distintos da própria fundação para a *representação*, na medida em que ela retém a aparência da figuração distinta do ser-aí e diferencia sua necessidade do necessário; mas na medida em que esta deve ser separada de *B*, este não é o necessário. Assim, apenas a identidade do *mediador* e do *mediato* é ali presente.

3. O silogismo hipotético apresenta, inicialmente, a *relação* (Beziehung) *necessária* enquanto nexos, através da *forma* ou *unidade negativa*, [assim] como o [silogismo] categórico, através da unidade positiva, [apresenta] o *conteúdo* sólido, a universalidade objetiva. Mas a *necessidade* se une ao *necessário*; a *atividade de forma* do traduzir da efetividade condicionada na condicionada é, *em si* a unidade, na qual as determinidades anteriores da oposição, libertas para o ser-aí indiferente, são *superadas* e [onde] a diferença de *A* e *B* é um nome vazio. Ela é, portanto, unidade refletida dentro de si, - com isso, um conteúdo *idêntico*, e é isso não apenas *em si*, mas é também *posta* através deste silogismo na medida em que o ser de *A* também não é seu próprio [ser], mas [o] de *B* e, inversamente, em geral o ser de um é o ser do outro e, no silogismo, o ser imediato ou determinidade indiferente são determinados enquanto uma [determinidade] mediata, - portanto a exterioridade se superou e é *posta* a sua *unidade que foi para dentro de si*.

Deste modo, a mediação do silogismo se determinou enquanto *singularidade*, *imediatidade* e enquanto *negatividade que se relaciona consigo* ou identidade que se diferencia e que se une consigo a partir desta diferença, - enquanto forma absoluta e, justamente por isso, enquanto *universalidade* objetiva, *conteúdo* sendo consigo idêntico. Nesta determinação, o silogismo é *silogismo disjuntivo*.

c. O silogismo disjuntivo

[Assim] como o silogismo hipotético se encontra, em geral, sob o esquema da segunda figura $U - S - P$, o [silogismo] disjuntivo se encontra sob o esquema da terceira figura do silogismo formal $S - U - P$. Mas o meio é a *universalidade preenchida com a forma*; ele se determinou enquanto a *totalidade*, enquanto universalidade objetiva *desenvolvida*. O medius terminus é, portanto, tanto universalidade quanto particularidade e singularidade. Enquanto aquela, ele é, primeiramente, a identidade substancial do gênero, mas, em segundo lugar, [é] enquanto uma tal [identidade] na qual a *particularidade é incorporada*, mas *enquanto igual a ela*, portanto, enquanto esfera universal que contém sua total particularização, - [é] o gênero desmembrado em suas espécies: *A que é tanto B, quanto C, quanto D*. Mas a particularização é, enquanto diferenciação, também o *ou-ou* de *B, C e D*, [é] unidade *negativa*, o excluir *recíproco* das determinações. – Além disso, agora este excluir não é somente um [excluir] recíproco e a determinação uma [determinação] meramente relativa, mas também essencialmente relação (*Beziehung*) *que se relaciona consigo*, - [é] o particular enquanto *singularidade* com exclusão do *outro*.

A é ou B , ou C , ou D ,

mas A é B ;

portanto, A não é nem C , nem B ;

ou também:

A é ou B , ou C , ou D ,

mas A não é nem C , nem D ;

portanto, ele é B .

A não é apenas sujeito nas duas premissas, mas também na proposição da conclusão. Na primeira [premissa], ele é um universal, e em seu predicado, [é] a esfera *universal* particularizada na totalidade de suas espécies; na segunda [premissa], [o A] é enquanto *determinado* ou enquanto uma espécie; na proposição da conclusão, ele é posto enquanto determinidade excluída, *singular*. – Ou também ele é, já na premissa menor, enquanto singularidade excluída ou, na proposição de conclusão, posto positivamente enquanto o determinado, [enquanto] o que é.

Com isto, o que em geral aparece enquanto o *mediato* é a *universalidade* de A com a *singularidade*. Mas o *mediato* é este A que é a esfera *universal* de suas particularizações e um determinado enquanto *singular*. O que é a verdade do silogismo hipotético, a unidade do mediador com o mediato, é, por isso, *posto* no silogismo disjuntivo, que, por esta razão, também *não* é mais *silogismo*. O meio, que é posto dentro dele enquanto a totalidade do conceito, contém ele mesmo ambos os extremos em sua determinidade completa. Os extremos, na diferença deste meio, são apenas enquanto um ser-posto, ao qual não mais compete nenhuma determinidade particular face ao meio.

Considerando mais determinadamente o silogismo hipotético, havia no interior dele uma *identidade substancial*, enquanto o laço *interior* da necessidade, e uma *unidade negativa* diferente daquela – isto é, a atividade ou a forma que o ser-aí traduziu em um outro – está presente. O silogismo disjuntivo está sobretudo na determinação da *universalidade*; seu meio é o A enquanto *gênero* e enquanto inteiramente *determinado*; através desta unidade, aquele conteúdo anteriormente interior é também *posto* e, inversamente, o ser-posto ou a forma não é a unidade negativa exterior face a um ser-aí indiferente, mas é idêntico àquele conteúdo sólido. A determinação de forma inteira do conceito é posta em sua diferença determinada e simultaneamente na identidade simples do conceito.

Por consequência, agora se superou o *formalismo do silogizar* [e], com isso, a subjetividade do silogismo e do conceito em geral. Este formal ou subjetivo consistem em que o mediador dos extremos do conceito [seja *distinto*] enquanto determinação *abstrata* e [esta], conseqüentemente, seja *distinta* deles, cuja unidade é ela [própria]. Ao contrário, na completude do silogismo, em que a universalidade objetiva é também posta enquanto totalidade das determinações da forma, a diferença do mediador e do mediato desaparece. Aquilo que é mediado é ele próprio momento essencial de seu mediador, e cada momento é enquanto a totalidade do mediato.

As figuras do silogismo apresentam cada determinidade do conceito *singularmente* enquanto o meio, o qual é simultaneamente o conceito enquanto *dever ser*, enquanto exigência [de] que o mediador seja totalidade dele. Mas os distintos gêneros do silogismo apresentam as etapas do *preenchimento* ou [a] concreção do meio. No silogismo formal o meio é posto somente por isso enquanto totalidade, [já que] que todas as determinidades, mas cada uma *singularmente*, passam pela função da mediação. Nos silogismos da reflexão, o meio é enquanto a unidade que sintetiza *exteriormente* as determinações dos extremos. No silogismo da necessidade, ele se determinou, enquanto unidade simples, como também desenvolvido e total, e a forma do silogismo, que consistia na diferença do meio face aos seus extremos, superou-se por esta razão.

Assim, o conceito em geral se realizou; mais determinadamente, ele ganhou uma tal realidade que é *objetividade*. A *próxima realidade* era que o *conceito*, enquanto a unidade dentro de si negativa, supprime-se e, enquanto *juízo*, põe suas determinações na diferença determinada e indiferente e, no silogismo, contrapõe-se, ele próprio, a elas. Assim, na medida em que ele ainda é o interior desta sua exterioridade, esta exterioridade é igualada à unidade interior; as determinidades distintas retornam, através da mediação, na qual elas, inicialmente, são um apenas em um terceiro, a esta unidade, e a exterioridade, por esta razão, apresenta o conceito nela própria, [conceito] que agora não é mais, enquanto unidade interior, distinto dela.

Aquela determinação do conceito que foi considerada enquanto *realidade* é, inversamente, também um *ser-posto*. Pois não apenas neste resultado a identidade da interioridade [do conceito] e [da] exterioridade se apresentou enquanto a verdade do conceito, mas já os momentos do conceito, no juízo, permanecem também em sua indiferença face a [cada uma das] determinações, que só têm seu significado em sua relação (Beziehung). O silogismo é *mediação*, o conceito completo em seu *ser-posto*. Seu movimento é o superar desta mediação na qual nada [é] em e para si, mas cada [um] é apenas por meio de um outro. O resultado é, portanto, uma *imediaticidade* que emerge do *superar da mediação*, um *ser* que também é idêntico à mediação e ao conceito, [conceito] que produziu a si mesmo a partir de e dentro de seu ser-outro. Este *ser* é, portanto, uma *coisa que é em e para si*, - a *objetividade*.