

Prefácio do livro “Fenomenologia do Espírito”
Autor: G.W.F. Hegel
Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia)
Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

A distribuição desse arquivo (e de outros baseados nele) é livre, desde que se dê os créditos da digitalização aos membros do grupo Acrópolis e se cite o endereço da homepage do grupo no corpo do texto do arquivo em questão, tal como está acima

PREFÁCIO DA FENONEMOLOGIA DO ESPÍRITO

Numa obra filosófica, em razão de sua natureza, parece não só supérfluo, mas até inadequado e contraproducente, um prefácio — esse esclarecimento preliminar do autor sobre o fim que se propõe, as circunstâncias de sua obra, as relações que julga encontrar com as anteriores e atuais sobre o mesmo tema. Com efeito, não se pode considerar válido, em relação ao modo como deve ser exposta a verdade filosófica, o que num prefácio seria conveniente dizer sobre a filosofia; por exemplo, fazer um *esboço* histórico da tendência e do ponto de vista, do conteúdo geral e resultado da obra, um agregado de afirmações e asserções sobre o que é o verdadeiro.

Além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade — que em si inclui o particular —, isso suscita nela, mais que em outras ciências, a aparência de que é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada; frente a qual o desenvolvimento [da exposição] seria, propriamente falando, o inessencial.

Quando, por exemplo, a anatomia é entendida como “o conhecimento das partes do corpo, segundo sua existência inanimada”, há consenso de que não se está ainda de posse da Coisa mesma, do conteúdo de tal ciência; é preciso, além disso, passar à consideração do particular. Mais ainda: nesse conglomerado de conhecimentos, que leva o nome de ciência sem merecê-lo, fala-se habitualmente sobre o fim e generalidades semelhantes do mesmo modo histórico e não conceitual como se fala do próprio conteúdo; nervos, músculos etc. Na filosofia, ao contrário, ressaltaria a inadequação de utilizar tal procedimento, quando ela mesma o declara incapaz de apreender o verdadeiro.

Do mesmo modo, a determinação das relações que uma obra filosófica julga ter com outras sobre o mesmo objeto introduz um interesse estranho e obscurece o que importa ao conhecimento da verdade. Com a mesma rigidez com que a opinião comum se prende à oposição entre o verdadeiro e o falso, costuma também cobrar, ante um sistema filosófico dado, uma atitude de

aprovação ou de rejeição. Acha que qualquer esclarecimento a respeito do sistema só pode ser uma ou outra. Não concebe a diversidade dos sistemas filosóficos como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la — ou mantê-la livre — de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários.

A exigência de tais explicações, como também o seu atendimento, dão talvez a aparência de estar lidando com o essencial. Onde se poderia melhor exprimir o âmago de um escrito filosófico que em seus fins e resultados? E esses, como poderiam ser melhor conhecidos senão na sua diferença com a produção da época na mesma esfera? Todavia essa tarefa, quando pretende ser mais que o início do conhecimento, e valer por conhecimento efetivo, deve ser contada entre as invenções que servem para dar voltas ao redor da Coisa mesma, combinando a aparência de seriedade e de esforço com a carência efetiva de ambos.

Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu *fim*, mas em sua *atualização*; nem o *resultado* é o todo *efetivo*, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a *diversidade* é, antes, o *limite* da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é.

Essa preocupação com o fim ou os resultados, como também com as diversidades e apreciações dos mesmos, é, pois, uma tarefa mais fácil do que talvez pareça. Com efeito, tal [modo de] agir, em vez de se ocupar com a Coisa mesma, passa sempre por cima. Em vez de nela demorar-se e esquecer a si mesmo, prende-se sempre a algo distinto; prefere ficar em si mesmo a estar na Coisa e a abandonar-se a ela. Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.

O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao *pensamento* da Coisa *em geral* e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinidades, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito. Mas esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde.

A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência — da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* — é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade *exterior* é idêntica à necessidade *interior* — desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais — e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.

Sei que pôr a verdadeira figura da verdade na cientificidade — ou, o que é o mesmo, afirmar que a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência — parece estar em contradição com uma certa representação e suas conseqüências, tão pretensiosas quanto difundidas na mentalidade de nosso tempo. Assim não parece supérfluo um esclarecimento sobre essa contradição — o que aliás, neste ponto, só pode ser uma asserção que se dirige contra outra asserção.

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser — não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro —, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito, O absoluto não deve ser conceptualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão.

Tomando a manifestação dessa exigência em seu contexto mais geral e no nível em que *presentemente* se encontra o espírito *consciente-de-si*, vemos que esse foi além da vida substancial que antes levava no elemento do pensa-

mento; além dessa imediatez de sua fé, além da satisfação e segurança da certeza que a consciência possuía devido à sua reconciliação com a essência e a presença universal dela — interior e exterior, O espírito não só foi além — passando ao outro extremo da reflexão, carente-de-substância, de si sobre si mesmo — mas ultrapassou também isso. Não somente está perdida para ele sua vida essencial; está também consciente dessa perda e da finitude que é seu conteúdo. [Como o filho pródigo], rejeitando os restos da comida, confessando sua abjeção e maldizendo-a, o espírito agora exige da filosofia não tanto *osaber* do que ele é, quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser [que tinha perdido].

Para atender a essa necessidade, não deve apenas descerrar o enclausuramento da substância, e elevá-la à consciência-de-si ou reconduzir a consciência caótica à ordem pensada e à simplicidade do conceito; deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia, restaurar o *sentimento* da essência, garantir não tanto a *perspicácia* quanto a *edificação*. O belo, o sagrado, a religião, o amor são a isca requerida para despertar o prazer de mordiscar. Não é o conceito, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador.

Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além - se assim se pode dizer.

O olhar do espírito deveria, à força, ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tomar o presente, como tal, digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*.

Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral — como um viajante no deserto anseia por uma gota d'água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz, pode-se medir a grandeza do que perdeu.

Entretanto, não convém à ciência nem esse comedimento no receber, nem essa parcimônia no dar. Quem só busca a edificação, quem pretende envolver na névoa a variedade terrena de seu ser-aí e de seu pensamento, e espera o prazer indeterminado daquela divindade indeterminada, veja bem onde é que pode encontrar tudo isso; vai achar facilmente o meio de fantasiar algo e ficar assim bem pago. Mas a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante.

Ainda tem menos razão essa temperança que renuncia à ciência, ao pretender que tal entusiasmo e desassossego sejam algo superior à ciência. Esse falar profético acredita estar no ponto central e no mais profundo; olha desdenhosamente para a determinidade (o horos) e fica de propósito longe do conceito e da necessidade, como da reflexão que reside somente na finitude. Mas, como há uma extensão vazia, há também uma profundidade vazia; como há uma extensão da substância que se difunde numa diversidade finita sem força para mantê-la unida, assim há uma intensidade carente-de-conteúdo que, conservando-se como força pura e sem expansão, é idêntica à superficialidade. A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento.

Da mesma maneira, quando esse saber substancial, carente-de-conceito, pretende ter mergulhado na essência a peculiaridade do Si, e filosofar verdadeira e santamente, está escondendo de si mesmo o fato de que — em lugar de se ter consagrado a Deus, pelo desprezo da medida e da determinação — ora deixa campo livre em si mesmo à contingência do conteúdo, ora deixa campo livre no conteúdo ao arbitrário. Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores — por meio do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento — serem aqueles “seus” a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também.

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração — um salto qualitativo — interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranqüilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo

diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo.

Falta porém a esse mundo novo — como falta a uma criança recém-nascida — uma efetividade acabada; ponto essencial a não ser descuidado. O primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo — o seu conceito: como um edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que foi alcançado, não é o todo mesmo.

Quando queremos ver um carvalho na robustez de seu tronco, na expansão de seus ramos, na massa de sua folhagem, não nos damos por satisfeitos se em seu lugar nos mostram uma bolota. Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retomou a si mesmo de sua sucessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço]; é o conceito que-veio-a-ser conceito *simples* do todo. Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tomaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo.

Embora a primeira aparição de um mundo novo seja somente o todo envolto em sua simplicidade, ou seu fundamento universal, no entanto, para a consciência, a riqueza do ser-aí anterior ainda está presente na rememoração. Na figura que acaba de aparecer, a consciência sente a falta da expansão e da particularização do conteúdo; ainda mais: falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações.

Sem tal aprimoramento, carece a ciência da *inteligibilidade* universal; e tem a aparência de ser uma posse esotérica de uns tantos indivíduos. Digo “posse esotérica” porque só é dada no seu conceito, ou só no seu interior; e “uns tantos indivíduos”, pois seu aparecimento, sem difusão, toma singular seu ser-aí. Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar-se na ciência.

A ciência que recém começa, e assim não chegou ainda ao remate dos detalhes nem à perfeição da forma, está exposta a [sofrer] crítica por isso. Caso porém tal crítica devesse atingir a essência mesma da ciência, seria tão injusta quanto seria inadmissível não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural. Essa oposição parece ser o nó górdio que a cultura científica de nosso tempo se esforça por desatar, sem ter ainda chegado a um consenso nesse ponto. Uma corrente insiste na riqueza dos materiais e na inteligibilidade; a outra despreza, no mínimo, essa inteligibilidade e se arroga a racionalidade imediata e a divindade. Se uma corrente for reduzida ao silêncio ou só pela força da verdade, ou também pelo ímpeto da outra, e se sentir suplantada no que toca ao fundamento da Coisa, nem por isso se dá por satisfeita quanto a suas exigências: pois são justas, mas não foram atendidas. Seu silêncio, só pela metade se deve a vitória [do adversário] — a outra metade deriva do tédio e da indiferença, resultantes de uma expectativa sem cessar estimulada, mas não seguida pelo cumprimento das promessas.

No que diz respeito ao conteúdo, os outros recorrem a um método fácil demais para disporem de uma grande extensão. Trazem para seu terreno material em quantidade, isto é, tudo o que já foi conhecido e classificado. Ocupam-se especialmente com peculiaridades e curiosidades; dão mostras de possuir tudo o mais, cujo saber especializado já é coisa adquirida, e também de dominar o que ainda não foi classificado. Submetem tudo à idéia absoluta, que desse modo parece ser reconhecida em tudo e desenvolvida numa ciência amplamente realizada.

Porém, examinando mais de perto esse desenvolvimento, salta à vista que não ocorreu porque uma só e a mesma coisa se tenha modelado em diferentes figuras; ao contrário, é a repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade. O desenvolvimento não passa da repetição da mesma fórmula, a idéia, embora para si bem verdadeira, de fato fica sempre em seu começo. A forma, única e imóvel, é adaptada pelo sujeito sabedor aos dados presentes: o material é mergulhado de fora nesse elemento tranqüilo. Isso porém — e menos ainda fantasias arbitrárias sobre o conteúdo — não constitui o cumprimento do que se exige; a saber, a riqueza que jorra de si mesma, a diferença das figuras que a si mesmas se determinam. Trata-se antes de um formalismo de uma só cor, que apenas atinge a diferença do conteúdo, e ainda assim porque já o encontra pronto e conhecido.

Ainda mais: tal formalismo sustenta que essa monotonia e universalidade abstrata são o absoluto; garante que o descontentamento com essa universalidade é incapacidade de galgar o ponto de vista absoluto e de

manter-se firme nele. Outrora, para refutar uma representação, era suficiente a possibilidade vazia de representar-se algo de outra maneira; então essa simples possibilidade [ou] o pensamento universal tinha todo o valor positivo do conhecimento efetivo. Agora, vemos também todo o valor atribuído à idéia universal nessa forma da inefetividade: assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou, antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja conseqüência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo. Aqui, considerar um ser-aí qualquer, como é no *absoluto*, não consiste em outra coisa senão em dizer que dele se falou como se fosse um certo algo; mas que no absoluto, no $A=A$, não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só. É ingenuidade de quem está vazio de conhecimento pôr esse saber único — de que tudo é igual no absoluto — em oposição ao conhecimento diferenciador e pleno (ou buscando a plenitude); ou então fazer de conta que seu *absoluto* é a noite em que “todos os gatos são pardos”, como se costuma dizer.

O formalismo, que a filosofia dos novos tempos denuncia e despreza (mas que nela renasce), não desaparecerá da ciência, embora sua insuficiência seja bem conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta se tome perfeitamente claro quanto à sua natureza.

Uma representação geral, vinda antes da tentativa de sua realização pormenorizada, pode servir para sua compreensão. Com vistas a isso, parece útil indicar aqui um esboço aproximado desse desenvolvimento, também no intuito de descartar, na oportunidade, algumas formas, cuja utilização constitui um obstáculo ao conhecimento filosófico.

Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatez do saber* mesmo, mas também aquela imediatez que é o *ser*, ou a imediatez *para* o saber.

Se apreender Deus como substância única pareceu tão revoltante para a época em que tal determinação foi expressa, o motivo disso residia em parte no instinto de que aí a consciência-de-si não se mantinha: apenas soçobrava. De outra parte, a posição contrária, que mantém com firmeza o pensamento como pensamento, a *universalidade* como tal, vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indiferenciada. E se — numa terceira posição — o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez *e* o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual

não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma.

Aliás, a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou — o que significa o mesmo — que é na verdade efetivo, mas só à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal. O verdadeiro é o vir -a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim.

Assim, a vida de Deus e o conhecimento divino bem que podem exprimir-se como um jogo de amor consigo mesmo; mas é uma idéia que baixa ao nível da edificação e até da insipidez quando lhe falta o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. De certo, a vida de Deus é, em si, tranqüila igualdade e unidade consigo mesma; não lida seriamente com o ser-Outro e a alienação, nem tampouco com o superar dessa alienação. Mas esse *em-si* [divino] é a universalidade abstrata, que não leva em conta sua natureza de *ser-para-si* e, portanto, o movimento da forma em geral. Uma vez que foi enunciada a igualdade da forma com a essência, por isso mesmo é um engano acreditar que o conhecimento pode se contentar com o Em-si ou a essência, e dispensar a forma — como se o princípio absoluto da intuição absoluta pudesse tomar supérfluos a atualização progressiva da essência e o desenvolvimento da forma. Justamente por ser a forma tão essencial à essência quanto e esta é essencial a si mesma, não se pode apreender e exprimir a essência como essência apenas, isto é, como substância imediata ou pura auto-intuição do divino. Deve exprimir-se igualmente como *forma* e em toda a riqueza da forma desenvolvida, pois só assim a essência é captada e expressa como algo efetivo.

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo. Embora pareça contraditório conceber o absoluto essencialmente como resultado, um pouco de reflexão basta para dissipar *esse* semblante de contradição. O começo, o princípio ou o absoluto — como de início se enuncia imediatamente — são apenas o universal. Se digo: “todos os animais”, essas palavras não podem valer por uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras “divino”, “absoluto”, “eterno” etc. não exprimem o que nelas se contém; — de

fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. A passagem — que é mais que uma palavra dessas — contém um *tornar-se Outro* que deve ser retomado, e é uma mediação; mesmo que seja apenas passagem a outra proposição. Mas o que horroriza é essa mediação: como se fazer uso dela fosse abandonar o conhecimento absoluto — a não ser para dizer que a mediação não é nada de absoluto e que não tem lugar no absoluto.

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral — esse mediatizar —, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.

É portanto um desconhecer da razão [o que se faz] quando a reflexão é excluída do verdadeiro e não é compreendida como um momento positivo do absoluto. E a reflexão que faz do verdadeiro um resultado, mas que ao mesmo tempo suprassume essa oposição ao seu vir-a-ser; pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como *simples* no resultado — ou, melhor, que é justamente esse Ser-retornado à simplicidade.

Se o embrião é de fato homem *em si*, contudo não o é *para si*. Somente como razão cultivada e desenvolvida — que se *fez a si mesma* o que é *em si* — é homem para si; só essa é sua efetividade. Porém esse resultado por sua vez é imediatez simples, pois é liberdade consciente-de-si que em si repousa, e que não deixou de lado a oposição e ali a abandonou, mas se reconciliou com ela.

Pode exprimir-se também o acima exposto dizendo que “a razão é o agir *conforme a um fim*”. A forma do fim em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de urna pretendida natureza acima do pensamento — mal compreendido —, mas sobretudo pela proscrição de toda a finalidade externa. Mas importa notar que — como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim — o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, e que assim é sujeito. Sua força motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque o *começo* é fim; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura.

O fim implementado, ou o efetivo essente é movimento e vir-a-ser desenvolvido. Ora, essa inquietude é justamente o Si; logo, o é igual àquela imediatez e simplicidade do começo, por ser o resultado que a si mesmo retomou. Mas o que retomou a si é o Si, exatamente; e o Si é igualdade e simplicidade, consigo mesmas relacionadas.

A necessidade de representar o absoluto como sujeito serviu-se das proposições: “*Deus* é o eterno” ou “a ordem moral do mundo” ou “o amor” etc. Em tais proposições, o verdadeiro só é posto como sujeito diretamente, mas não é representado como o movimento do refletir-se em si mesmo. Numa proposição desse tipo se começa pela palavra “*Deus*”. De si, tal palavra é um som sem sentido, um simples nome; só o predicado diz *o que Deus* é. O predicado é sua implementação e seu significado; só nesse fim o começo vazio se torna um saber eletivo. Entretanto é inevitável a questão: por que não se fala apenas do eterno, da ordem moral do mundo etc.; ou, como faziam os antigos, dos conceitos puros do ser, do uno etc., daquilo que tem significação, sem acrescentar o som *sem-significação*? Mas é que através dessa palavra se indica justamente que não se põe um ser, ou essência, ou universal em geral, e sim algo refletido em si mesmo: —um sujeito. Mas isso também é somente uma antecipação.

Toma-se o sujeito como um ponto fixo, e nele, como em seu suporte, se penduram os predicados, através de um movimento que pertence a quem tem um saber a seu respeito, mas que não deve ser visto como pertencente àquele ponto mesmo; ora, só por meio desse movimento o conteúdo seria representado como sujeito. Da maneira como esse movimento está constituído, não pode pertencer ao sujeito; mas, na pressuposição daquele ponto fixo, não pode ser constituído de outro modo: só pode ser exterior. Assim, aquela antecipação — de que o absoluto é sujeito — longe de ser a efetividade desse conceito, torna-a até mesmo impossível, já que põe o absoluto como um Ponto em repouso; e no entanto, a efetividade do conceito é o automovimento.

Entre as várias conseqüências decorrentes do que foi dito, pode-se ressaltar esta: que o saber só é efetivo — e só pode ser exposto — como ciência ou como sistema. Outra conseqüência é que, uma assim chamada proposição fundamental (ou princípio) da filosofia, se é verdadeira, já por isso é também falsa, à medida que é somente proposição fundamental ou princípio. Por isso é fácil refutá-la. A refutação consiste em indicar-lhe a falha. Mas é falha por ser universal apenas, ou princípio; por ser o começo.

Se a refutação for radical, nesse caso é tomada e desenvolvida do próprio princípio, e não estabelecida através de asserções opostas ou palpites aduzidos de fora. Assim, a refutação seria propriamente seu desenvolvimento, e,

desse modo, o preenchimento de suas lacunas — caso aí não se desconheça, focalizando exclusivamente seu agir *negativo*, sem levar em conta também seu progresso e resultado segundo seu aspecto *positivo*.

Em sentido inverso, a atualização *positiva*, propriamente dita, do começo, é ao mesmo tempo um comportar-se negativo a seu respeito — quer dizer, a respeito de sua forma unilateral de ser só *imediatamente*, ou de ser fim. A atualização pode assim ser igualmente tomada como refutação do que constitui o *fundamento* do sistema; porém, é mais correto considerá-la como um indício de que o *fundamento* ou o princípio do sistema é de fato só o seu *começo*

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o em-si-essente: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu ser-fora-de-si permanece em si mesmo — enfim, o [ser] espiritual é *em-si-e-para-si*.

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 para si como *objeto*, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprasumido e refletido em si. Somente para nós ele é *para-si*, enquanto seu conteúdo espiritual é produzido por ele mesmo. Porém, enquanto é para si também para si mesmo, então é esse autoproduzir-se, o puro conceito; é também para ele o elemento objetivo, no qual tem seu ser-aí e desse modo é, para si mesmo, objeto refletido em si no seu ser-aí.

O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento.

O *puro* reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter *como tal*, é o fundamento e o solo da ciência, ou do *saber em sua universalidade*. O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse *elemento*. Mas esse elemento só alcança sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser. E a pura espiritualidade como o *universal*, que tem o modo da imediatez simples. Esse simples, quando tem como tal a *existência*, é o solo da ciência, [que é] o pensar, o qual só está no espírito. Porque esse elemento, essa imediatez do espírito é, em geral, o substancial do espírito, é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão

que é simples ela mesma, a imediatez tal como é para si, o *ser* que é reflexão sobre si mesmo.

A ciência, por seu lado, exige da consciência-de-si que se tenha elevado a esse éter, para que possa viver nela e por ela; e para que viva. Em contrapartida, o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir esse ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo. Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas — seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo —, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a *certeza imediata* de si mesmo, e assim é o *ser* incondicionado, se preferem a expressão. Para a ciência, o ponto de vista da consciência — saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas — vale como *Outro*: esse Outro em que a consciência se sabe junto a si mesma, antes como perda do espírito. Para a consciência, ao contrário, o elemento do saber é um Longe além, em que não se possui mais a si mesma. Cada aspecto desses aparenta, para o outro, ser o inverso da verdade. Para a consciência natural, confiar-se imediatamente à ciência é uma tentativa que ela faz de andar de cabeça para baixo, sem saber o que a impele a isso. A imposição de assumir tal posição insólita, e de mover-se nela, é uma violência inútil para a qual não está preparada.

A ciência, seja o que for em si mesma, para a consciência-de-si imediata se apresenta como um inverso em relação a ela. Ou seja: já que a consciência imediata tem o princípio de sua efetividade na certeza de si mesma, a ciência, tendo fora de si esse princípio, traz a forma da inefetividade. Deve portanto unir consigo esse elemento, ou melhor, mostrar que lhe pertence e como. Na falta de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o *Em-si*, o *fim* que ainda é só um *interior*; não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *Em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser *para-si* mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo.

O que esta “*Fenomenologia do Espírito*” apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente — ou o *espírito imediato* — é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfaltar através de um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto

—como num tiro de pistola —, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles.

A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. No que toca à relação entre os dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se mostra conforme o modo como obtém sua forma concreta e sua configuração própria. O indivíduo particular é o espírito incompleto, uma figura concreta: *uma* só determinidade predomina em todo o seu ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados. No espírito que está mais alto que um outro, o ser-aí concreto inferior está rebaixado a um momento invisível: o que era antes a Coisa mesma, agora é um traço apenas: sua figura está velada, tornou-se um simples sombreado.

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua lembrança, sem no entanto ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios — ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista porém do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser e sua reflexão.

A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito. A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as *longas* distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que *demorar-se* em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado

absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação.

A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo. E por isso que o indivíduo, pela natureza da Coisa, não pode apreender sua substância com menos esforço. Todavia, ao mesmo tempo tem fadiga menor, porque a tarefa *em si* já está cumprida, o conteúdo é a efetividade reduzida à possibilidade. Foi subjugada a imediatez, a configuração foi reduzida à sua abreviatura, à simples determinação-de-pensamento.

Sendo já *um pensado*, o conteúdo é *propriedade* da substância; já não é o ser-aí na forma do *ser-em-si*, porém é somente o que — não sendo mais simplesmente o originário nem o imerso no ser-aí, mas o *Em-si rememorado* — deve ser convertido na forma do *ser-para-si*. Convém examinar mais de perto a natureza desse agir.

O que nesse movimento é poupado ao indivíduo é o suprassumir do *ser-aí*; mas o que ainda falta é a *representação* e o *modo-de-conhecer* com as formas, O ser-aí, recuperado na substância, é, através dessa primeira negação, apenas transferido *imediatamente* ao elemento do Si; assim, tem ainda o mesmo caráter da imediatez não-conceitual, ou da indiferença imóvel que o ser-aí mesmo: ou seja, ele apenas passou para a *representação*.

Ao mesmo tempo, o ser-aí se tomou por isso um *bem-conhecido*; um desses [objetos] com que o espírito aí-essente já acertou as contas, e no qual portanto já não aplica sua atividade e com isso seu interesse. A atividade, já quite com o ser-aí, é só movimento do espírito particular que não se concebe a si mesmo; mas o saber, ao contrário, está dirigido contra a representação assim constituída, contra esse ser-bem-conhecido; o saber é o agir do Si *universal*, e o interesse do *pensar*.

O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. E o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está. Um saber desses, com o vaivém de palavras, não sai do lugar — sem saber como isso lhe sucede. Sujeito e objeto etc.; Deus, natureza, o entendimento, a sensibilidade etc. são sem exame postos no fundamento, como algo bem-conhecido e válido, constituindo pontos fixos tanto para a partida quanto para o retomo. O movimento se efetua entre eles, que ficam imóveis; vai e vem, só lhes tocando a superfície. Assim o apreender e o examinar consistem em

verificar se cada um encontra em sua representação o que dele se diz, se isso assim lhe parece, se é bem-conhecido ou não.

Analisar uma representação, como ordinariamente se processava, não era outra coisa que suprassumir a forma de seu Ser-bem-conhecido. Decompor uma representação em seus elementos originários é retroceder a seus momentos que, pelo menos, não tenham a forma da representação já encontrada, mas constituam a propriedade imediata do Si. De certo, essa análise só vem a dar em *pensamentos*, que por sua vez são determinações conhecidas, fixas e tranqüilas. Mas é um momento essencial esse *separado*, que é também inefetivo; uma vez que o concreto, só porque se divide e se faz inefetivo, é que se move. A atividade do dividir é a força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta.

O círculo, que fechado em si repousa, e retém como substância seus momentos, é a relação imediata e portanto nada maravilhosa. Mas o fato de que, separado de seu contorno, o acidental como tal — o que está vinculado, o que só é efetivo em sua conexão com outra coisa — ganhe um ser-aí próprio e uma liberdade à parte, eis aia força portentosa do negativo: é a energia do pensar, do puro Eu.

A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo — como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, quer dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral. Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez — que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma.

O representado se torna propriedade da pura consciência -de-si; mas essa elevação à universalidade em geral não é ainda a formação cultural completa: é só um aspecto. O gênero de estudos dos tempos antigos difere do dos tempos modernos por ser propriamente a formação da consciência natural. pesquisando em particular cada aspecto de seu ser-aí, e filosofando sobre tudo

que se apresentava, o indivíduo se educava para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto. Nos tempos modernos, ao contrário, o indivíduo encontra a forma abstrata pronta. O esforço para apreendê-la e fazê-la sua é mais o jorrar-para-fora, não-mediatizado, do interior, e o produzir abreviado do universal, em vez de ser um brotar do universal a partir do concreto e da variedade do ser-aí. Por isso o trabalho atualmente não consiste tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante; consiste antes no oposto: mediante o supressumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal.

No entanto é bem mais difícil levar à fluidez os pensamentos fixos, que o ser-aí sensível. O motivo foi dado acima: aquelas determinações têm por substância e por elemento de seu ser-aí o Eu, a potência do negativo ou a efetividade pura; enquanto as determinações sensíveis têm apenas a imediatez abstrata impotente, ou o ser como tal. Os pensamentos se tornam fluidos quando o puro pensar, essa *imediatez* interior, se reconhece como momento; ou quando a pura certeza de si mesmo abstrai de si. Não se abandona, nem se põe de lado; mas larga o [que há de] fixo em seu pôr-se a si mesma — tanto o fixo do concreto puro, que é o próprio Eu em oposição ao conteúdo distinto, quanto o fixo das diferenças, que postas no elemento do puro pensar partilham dessa incondicionalidade do Eu.

Mediante esse movimento, os puros pensamentos se tornam *conceitos*, e somente então eles são o que são em verdade: auto-movimentos, círculos. São o que sua substância é: essencialidades espirituais.

Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral. Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico. O caminho pelo qual se atinge o conceito do saber torna-se igualmente, por esse movimento, um vir-a-ser necessário e completo. Assim essa preparação deixa de ser um filosofar casual que se liga a esses ou àqueles objetos, relações e Pensamentos da consciência imperfeita, como os que o acaso traz Consigo; ou que busca fundar o verdadeiro por raciocínios zigzagueantes, conclusões e deduções de pensamentos determinados. Ao contrário, esse caminho abarcará por seu movimento a mundanidade completa da consciência em sua necessidade.

Tal apresentação constitui, além disso, a *primeira* parte da ciência, porque o ser-aí do espírito, enquanto primeiro, não é outra coisa que o imediato ou o começo; mas o começo ainda não é seu retorno a si mesmo. O *elemento do ser-aí imediato* é, por isso, a determinidade pela qual essa parte da ciência se

diferencia das outras. A alusão a essa diferença leva à discussão de alguns pensamentos estabelecidos que costumam apresentar-se a esse respeito.

O ser-aí imediato do espírito — a consciência - tem os dois momentos: o do saber e o da objetividade, negativo em relação ao saber. Quando nesse elemento o espírito se desenvolve e expõe seus momentos, essa oposição recai neles, e então surgem todos como figuras da consciência. A ciência desse itinerário é a ciência da *experiência* que faz a consciência; a substância é tratada tal como ela e seu movimento são objetos da consciência. A consciência nada sabe, nada concebe, que não esteja em sua experiência, pois o que está na experiência é só a substância espiritual, e em verdade, como *objeto* de seu próprio Si. O espírito, porém, se torna objeto, pois é esse movimento de tornar-se um *Outro* — isto é, *objeto de seu Si* — e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato — quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado — se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso — como é também propriedade da consciência — somente então é exposto em sua efetividade e verdade.

A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância — que é seu objeto — é a diferença entre eles, *onegativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si. Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela — ser uma atividade dirigida contra ela — é o seu próprio agir; e ela se mostra [assim] ser essencialmente sujeito.

Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é; e foi superado o elemento abstrato da imediatez e da separação entre o saber e a verdade. O ser está absolutamente mediatizado: é conteúdo substancial que também, imediatamente, é propriedade do Eu; tem a forma do Si, ou seja, é o conceito.

Neste ponto se encerra a Fenomenologia do Espírito. O que o espírito nela se prepara é o elemento do saber. Agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na *forma da simplicidade*, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber — são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade só diversidade de conteúdo. Seu

movimento, que nesse elemento se organiza em um todo, é a *Lógica* ou *Filosofia Especulativa*.

Uma vez que aquele sistema da experiência do espírito capta somente sua *aparição*, assim parece puramente negativo o processo que conduz através do sistema da experiência à ciência do *verdadeiro* que está na *forma do verdadeiro*. Alguém poderia querer ser dispensado do negativo enquanto *falso* e conduzido sem delongas à verdade; para que enredar-se com o falso? Já se falou acima [da opinião] de que se deve começar, logo de uma vez, com a ciência; vamos aqui responder a isso, a partir de [seu] ponto de vista sobre a natureza do negativo, [que toma] como o falso em geral. As representações a propósito impedem notavelmente o acesso à verdade. Assim teremos ocasião de falar sobre o conhecimento matemático, que o saber não-filosófico considera como o ideal que a filosofia deve esforçar-se para atingir, mas que até agora tentou sem êxito.

O *verdadeiro* e o *falso* pertencem aos pensamentos determinados que, carentes-de-movimento, valem como essências próprias, as quais, sem ter nada em comum, permanecem isoladas, uma em cima, outra embaixo. Contra tal posição deve-se afirmar que a verdade não é uma moeda cunhada, pronta para ser entregue e embolsada sem mais. Nem *há* um falso, como tampouco há um mal. O mal e o falso, na certa, não são malignos tanto como o demônio, pois deles se fazem *sujeitos* particulares (como aliás também do demônio). Como mal e falso, são apenas *universais*; não obstante têm sua própria essencialidade, um em contraste com o outro.

O falso — pois só dele aqui se trata — seria o Outro, o negativo da substância, a qual é o verdadeiro, como conteúdo do saber. Mas a substância mesma é essencialmente o negativo; em parte como diferenciação e determinação do conteúdo, em parte como um diferenciar *simples*, isto é, como Si e saber em geral. E bem possível saber falsamente. Saber algo falsamente significa que o saber está em desigualdade com sua substância. Ora, essa desigualdade é precisamente o diferenciar em geral, é o momento essencial. E dessa diferenciação que provém sua igualdade; e essa igualdade que-veio-a-ser é a verdade.

Mas não é a verdade como se a desigualdade fosse jogada fora, como a escória, do metal puro; nem tampouco como o instrumento que se deixa de lado quando o vaso está pronto; ao contrário, a desigualdade como o negativo, como o Si, está ainda presente ela mesma no verdadeiro como tal, imediatamente. Mas não se pode dizer por isso que o *falso* constitua um momento ou mesmo um componente do verdadeiro. Nesta expressão: “todo o

falso tem algo de verdadeiro”, os dois termos contam como azeite e água que não se misturam, mas só se unem exteriormente.

Não se devem mais usar as expressões de desigualdade onde o seu ser-outro foi supressumido — justamente por causa da significação, para designar o momento do *completo ser-outro*. Assim como a expressão da *unidade* do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, do saber e do pensamento etc. tem o inconveniente de significar que o sujeito, o objeto etc. são *fora de sua unidade*; e, portanto, na unidade não são o que sua expressão enuncia, do mesmo modo o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso.

O *dogmatismo* — esse modo de pensar no saber e no estudo da filosofia — não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição que é um resultado fixo, ou ainda, que é imediatamente conhecida. As questões como estas — Quando nasceu César? Que estádio era e quanto media? — deve-se dar uma resposta *nítida*. Do mesmo modo, é rigorosamente verdadeiro que no triângulo retângulo o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos. Mas a natureza de uma tal verdade (como a chamam) é diferente da natureza das verdades filosóficas.

No que concerne às verdades *históricas* — para mencioná-las brevemente — enquanto consideradas do ponto de vista exclusivamente histórico, admite-se sem dificuldade que dizem respeito ao ser-aí singular, a um conteúdo sob o aspecto de sua contingência e de seu arbitrário; — determinações do conteúdo que não são necessárias.

Mas até mesmo verdades nuas, como as supracitadas em exemplo, não são sem o movimento da consciência-de-si. E preciso muito comparar para conhecer uma só delas; há que consultar livros ou pesquisar, seja de que maneira for. Ainda no caso de uma intuição imediata, só será tido como possuindo verdadeiro valor seu conhecimento junto com suas razões; embora o que realmente interesse seja seu resultado puro e simples.

Quanto às verdades *matemáticas*, ainda seria menos tido como um geômetra quem soubesse os teoremas de Euclides *exteriormente*, sem conhecer suas demonstrações (ou conhecer *interiormente*, para exprimir-se por contraste). Também não seria considerado satisfatório o conhecimento da relação bem conhecida entre os lados do triângulo retângulo, se fosse adquirido medindo muitos triângulos retângulos. Mas a *essencialidade da demonstração* não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. Sem dúvida, como resultado, o teorema é *reconhecido* como *um teorema verdadeiro*. Mas essa circunstância, que se

acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só à relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à Coisa.

Assim não é a natureza do triângulo retângulo que se decompõe tal como é representada na construção necessária à demonstração do teorema que exprime sua relação; todo o [processo de] produzir o resultado é um caminho e um meio do conhecimento.

Também no conhecimento filosófico o vir-a-ser do *ser-aí* como *ser-aí* difere do vir-a-ser da *essência* ou da natureza interior da coisa. Mas, primeiro, o conhecimento filosófico contém os dois, enquanto o conhecimento matemático só apresenta o vir-a-ser do *ser-aí*, isto é, do *ser* da natureza da Coisa no *conhecer* como tal. Segundo, o conhecimento filosófico unifica também esses dois movimentos particulares. O nascer interior, ou o vir-a-ser da substância, é inseparavelmente transitar para o exterior ou para o *ser-aí*; é ser para Outro. Inversamente, o vir-a-ser do *ser-aí* é o recuperar a si mesmo na essência. O movimento é assim o duplo processo e vir-a-ser do todo; de modo que cada momento põe ao mesmo tempo o outro, e por isso cada qual tem em si, como dois aspectos, ambos os momentos; e eles, conjuntamente, constituem o todo, enquanto se dissolvem a si mesmos e se fazem momentos seus.

No conhecer matemático, a intelecção é para a Coisa um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio (desse conhecimento) — a construção e a demonstração — contém proposições verdadeiras; mas também se deve dizer que o conteúdo é falso. No exemplo acima, se desmembra o triângulo, e suas partes são articuladas em outras figuras que a construção faz nele surgir. Só no final se restabelece o triângulo, aquele de que justamente se tratava, mas que foi perdido de vista no processo [da demonstração], reduzido a peças que faziam parte de outras totalidades.

Vemos assim que também nesse ponto ressalta a negatividade do conteúdo, a qual devia ser chamada uma falsidade do conteúdo, com tanta razão como se chama falsidade o desvanecer dos pensamentos, que se tinham por fixos, no movimento do conceito.

Mas a falha própria desse conhecimento afeta tanto o conhecimento mesmo quanto a sua matéria em geral. No que toca ao conhecimento, não parece clara, à primeira vista, a necessidade da construção. Não deriva do conceito do teorema, mas é algo imposto: deve-se obedecer às cegas a prescrição de traçar justamente estas linhas, quando infinitas outras poderiam ser traçadas; sem nada mais saber, acreditar piamente que esse processo é adequado para a conduta da demonstração. Mais tarde se mostra também essa

conformidade com o fim, que é só urna conformidade exterior, pelo motivo de que só se manifesta quando feita sua demonstração. Assim, essa demonstração toma um caminho que começa num ponto qualquer, sem se saber que relação tem com o resultado que deve provir. O curso da demonstração assume *estas* determinações e relações e deixa outras de lado, sem que imediatamente se possa ver qual a necessidade [disso]; uma finalidade exterior comanda esse movimento.

A matemática se orgulha e se pavoneia frente à filosofia — por causa desse conhecimento defeituoso, cuja *evidência* reside apenas na pobreza de seu *fim* e da deficiência de sua *matéria*; portanto, um tipo de evidência que a filosofia deve desprezar. O fim — ou o conceito — da matemática é a *grandeza*. Essa é justamente a relação inessencial carente-de-conceito. Por isso, o movimento do saber [matemático] passa por sobre a superfície, não toca a Coisa mesma, não toca a essência ou o conceito, e portanto não é um conceber. A *matéria*, onde a matemática preserva um tesouro gratificante de verdades, é o espaço e o *uno*. O espaço é o ser-aí, no qual o conceito inscreve suas diferenças, como num elemento vazio e modo, no qual as diferenças são igualmente imóveis e sem vida. O *efetivo* não é algo espacial, como é tratado na matemática; com tal inefetividade, como são as coisas da matemática não se ocupa nem a intuição sensível concreta nem a filosofia. Por conseguinte, nesse elemento inefetivo, só há também um Verdadeiro inefetivo; isto é, proposições mortas e rígidas. Em cada uma dessas proposições é possível parar; a seguinte recomeça tudo por sua conta, sem que a primeira se movesse até ela, e sem que assim surgisse uma conexão necessária através da natureza da Coisa mesma.

Além disso, em virtude daquele princípio ou elemento, o saber prossegue pela linha da *igualdade* — e nisso consiste o formal da evidência matemática. Com efeito o morto, porque não se move, não chega à diferença da essência nem à oposição essencial ou desigualdade — e portanto à passagem do oposto no oposto —, nem à passagem qualitativa, imanente; e nem ao automovimento. Pois o que a matemática considera é somente a grandeza, a diferença Inessencial: abstrai do fato de que é o conceito que divide o espaço em suas dimensões, e que determina as conexões entre as dimensões e dentro delas. Não considera, por exemplo, a relação da linha com a superfície, e quando compara o diâmetro do círculo com a periferia, choca-se contra a sua incomensurabilidade, quer dizer, uma relação do conceito, um infinito que escapa à sua determinação.

A matemática imanente, a que chamam de matemática pura, não põe o *tempo* como tempo, frente ao espaço, como a segunda matéria de sua consideração. A matemática aplicada trata de fato do tempo, do movimento e de várias outras coisas efetivas. Mas toma da experiência as proposições sintéticas,

isto é, proposições sobre suas relações que são determinadas por meio de seu conceito, e só [com base] nessas pressuposições aplica suas fórmulas.

De tais proposições, a matemática aplicada oferece em abundância o que chama demonstrações: — como a do equilíbrio da alavanca e a da relação entre o espaço e o tempo no movimento da queda livre. Mas que sejam dadas e aceitas como demonstrações, Prova apenas a grande necessidade da prova para o conhecimento, pois, quando não tem mais provas, valoriza até sua aparência vazia e ali encontra alguma satisfação. Uma crítica dessas demonstrações seria tão digna de nota quanto instrutiva: de um lado, por expurgar a matemática dessas bijuterias, e, de outro lado, por mostrar seus limites, e, portanto, a necessidade de um outro saber.

No que concerne ao *tempo*, pensam que deve constituir a matéria da outra parte da matemática pura, em contrapartida com o espaço; mas o tempo é o próprio conceito aí-essente. O princípio da *grandeza* — a diferença carente-de-conceito —, e o princípio da *igualdade* — a unidade abstrata sem-vida — não são capazes de apreender o tempo, essa pura inquietude da vida e diferenciação absoluta. Assim, essa negatividade só se torna a segunda matéria do conhecimento matemático como paralisada, isto é, como o *uno*; esse conhecimento é um agir exterior, que reduz o automovimento à matéria; e nela possui então um conteúdo indiferente, exterior e sem-vida.

A filosofia, ao contrário, não considera a determinação *inessencial*, mas a determinação enquanto essencial. Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-aí em seu conceito. E o processo que produz e percorre os seus momentos; e o movimento total constitui o positivo e sua verdade. Movimento esse que também encerra em si o negativo, que mereceria o nome de falso se fosse possível tratar o falso como algo de que se tivesse de abstrair. Ao contrário, o que deve ser tratado como essencial é o próprio evanescente; não deve ser tomado na determinação de algo rígido, cortado do verdadeiro, deixado fora dele não se sabe onde; nem tampouco o verdadeiro como um positivo morto jazendo do outro lado.

A aparição é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que é em si e constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários; quanto são negativos e evanescentes.

Na *totalidade* do movimento, compreendido como [estado de] repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser-aí particular é conservado como algo que se *rememora*, cujo ser-aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser-aí.

Talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade. Porém, quanto às opiniões em voga até agora sobre o método, devemos ter consciência de que também o sistema das representações relativas ao método filosófico pertence a uma cultura desaparecida. Isso pode soar um tanto arrogante ou revolucionário — um tom de que me sinto bem distante. porém deve-se observar que a opinião [corrente] já acha pelo menos *antiquado* todo o aparato científico oferecido pela matemática — explicações, divisões, axiomas, séries de teoremas e suas demonstrações, princípios com suas demonstrações e conclusões. Embora sua inutilidade não seja claramente entendida, contudo se faz pouco uso, ou nenhum, desse método: se não é em si desaprovado, também não é estimado. Ora, devemos ter essa pressuposição a respeito do excelente: de que seja aplicado e se faça amar.

Mas não é difícil perceber que essa maneira [de proceder] —expor uma proposição, defendê-la com argumentos, refutar o seu oposto com razões — não é a forma como a verdade pode manifestar-se. A verdade é seu próprio movimento dentro de si mesma; mas aquele método é o conhecer que é exterior à matéria. Por isso, como já notamos, é próprio da matemática e deve-se-lhe deixar, pois tem como princípio a relação de grandeza — relação carente-de-conceito —, e tem como matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto. Mas esse método pode continuar a ser utilizado, de maneira mais livre — quer dizer, mais misturado com capricho e contingência — na vida cotidiana, na conversação e na informação histórica, que ficam mais na curiosidade que no conhecimento. Também um prefácio é mais ou menos isso.

A consciência na vida cotidiana tem, em geral, por seu conteúdo, conhecimentos, experiências, sensações de coisas concretas, e também pensamentos, princípios — o que vale para ela como um dado ou então como ser ou essência fixos e estáveis. A consciência, em parte, discorre por esse conteúdo; em parte, interrompe seu [dis]curso, comportando-se como um manipular do mesmo conteúdo, desde fora. Reconduz o conteúdo a algo que parece certo, embora seja só a impressão do momento; e a convicção fica satisfeita quando atinge um ponto de repouso já conhecido.

Mas se a necessidade do conceito exclui o caminho folgado da conversa raciocinante, como também o rígido procedimento do pedantismo científico, seu lugar, como acima lembramos, não deve ser tomado pelo não-método do pressentimento e do entusiasmo, e pelo arbitrário do discurso profético que não só despreza aquela cientificidade, mas a cientificidade em geral.

O conceito da ciência surgiu depois que se elevou à sua significação absoluta aquela *forma triádica* que em Kant era ainda carente-de-conceito, morta, e descoberta por instinto. Assim, a verdadeira forma foi igualmente estabelecida no seu verdadeiro conteúdo. Não se pode, de modo algum, considerar como científico o uso daquela forma [triádica], onde a vemos reduzida a um esquema sem vida, a um verdadeiro fantasma. A organização científica [está aí] reduzida a uma tabela.

Já falamos acima desse formalismo de modo geral. Queremos agora expor mais de perto sua maneira de proceder. Julga que concebeu e exprimiu a natureza e a vida de uma figura, quando afirmou como predicado uma determinação do esquema; por exemplo, a subjetividade ou a objetividade, ou então o magnetismo, a eletricidade etc., a contração ou a expansão, o oeste ou o leste etc. Coisas semelhantes podem ser multiplicadas ao infinito, pois, nesse procedimento, cada determinação ou figura pode ser reutilizada em outra, como forma ou momento do esquema; e cada uma, agradecida, pode prestar o mesmo serviço à outra. E um círculo de reciprocidades, através do qual não se experimenta o que seja a Coisa mesma, nem o que seja uma nem a outra. Aí se aceitam, por um lado, determinações sensíveis da intuição vulgar, que de certo devem *significar* algo diverso do que dizem; e, por outro lado, o que é em si significante, as determinações puras do pensamento — como sujeito, objeto, substância, causa, universal etc. — são aplicadas tão sem reflexão e sem crítica como na vida cotidiana. Do mesmo modo [se fala de] força e fraqueza, expansão e contração, de tal forma que aquela metafísica é tão a-científica quanto essas representações sensíveis.

Em vez da vida interior e do automovimento de seu ser-aí, essa simples determinidade da intuição — quer dizer, aqui: do saber sensível — se exprime conforme uma analogia superficial. Chama-se *construção* essa aplicação vazia e exterior da fórmula. A tal formalismo toca a mesma sorte de qualquer formalismo. Deve ser bem obtusa a cabeça em que não se possa inculcar, num quarto de hora, a teoria das doenças astênicas, estênicas; e indiretamente astênicas e outros tantos métodos de cura. E como não esperar, com tal ensino, em pouco tempo transformar um curandeiro em doutor? O formalismo da filosofia da natureza pode ensinar que a inteligência é a eletricidade, ou que o animal é o nitrogênio, ou então *igual* ao sul ou ao norte;

ou representar isso tão cruamente como aqui se exprime, ou temperá-lo com mais terminologia. A incompetência poderá sentir-se atônita ante uma força tal que congrega aparências tão distantes uma da outra; ante a violência que sofre o pacato mundo sensível através dessa vinculação que lhe dá assim a aparência de um conceito — embora sem exprimir o que há de mais importante: o conceito mesmo ou o significado da representação sensível.

A incompetência poderá também inclinar-se ante tão profunda genialidade, alegrar-se com a clareza de tais determinações que substituem o conceito abstrato por algo intuitivo e o tomam mais agradável; e felicitar-se por sentir uma afinidade de alma com tão soberana façanha. O truque de tal sabedoria é tão depressa aprendido como é fácil de aplicar; mas sua repetição, quando já está conhecido, é tão insuportável como a repetição de um truque de prestidigitação já descoberto.

O instrumento desse monótono formalismo não é mais difícil de manejar que a paleta de um pintor sobre a qual só houvesse duas cores, digamos, o vermelho o verde, usadas conforme se exigisse para colorir a tela, pintando com uma delas cenas históricas, e, com a outra, paisagens. Difícil decidir o que é maior: a sem-cerimônia com que se pinta tudo que há no céu, na terra e nos infernos com tal sopa de tintas; ou a vaidade pela excelência desse meio-universal: uma coisa serve de apoio à outra. Revestindo tudo o que é celeste e terrestre, todas as figuras naturais e espirituais com um par de determinações do esquema universal, e dessa maneira organizando tudo — o que esse método produz não é nada menos que um “Informe Claro Como o Sol”¹ sobre o organismo do universo, isto é, uma tabela semelhante a um esqueleto, com cartõezinhos colados, ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém. A tabela é tão clara quanto os exemplos acima; 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.

Já se fez notar que esse procedimento termina numa pintura absolutamente unicolor porque, ao envergonhar-se das diferenças do esquema, as submerge como se pertencessem à reflexão, na vacuidade do absoluto, de modo que se estabeleça a pura identidade, o branco sem-forma. Essa monocromia do esquema e de suas determinações sem vida, essa identidade absoluta e o passar de uma coisa para outra, tudo isso é igualmente entendimento morto, e igualmente conhecimento exterior.

¹ Alusão a um título de um livro de Fichte

Mas o excelente não pode escapar ao destino de tomar-se assim sem-vida e sem espírito, esfolado desse modo por um saber carente-de-vida e pela vaidade dele. Mais ainda: tem de reconhecer nesse mesmo destino o poder que o excelente exerce sobre as almas, se não sobre os espíritos, e também o aprimoramento em direção da universalidade e determinidade da forma, em que sua perfeição consiste; somente ela possibilita que essa universalidade seja usada superficialmente.

A ciência só se permite organizar mediante a própria vida do conceito: nela, a determinidade, que do esquema é aplicada exteriormente ao ser-aí, constitui a alma semovente do conteúdo pleno. O movimento do essente consiste, de um lado, em tomar-se um Outro, e, assim, seu próprio conteúdo imanente; de outro lado, o essente recupera em si esse desenvolvimento ou esse seu ser-aí. Isto é, faz de si mesmo um *momento* e se simplifica em direção à determinidade. A *negatividade* é nesse movimento o diferenciar e o pôr do ser-aí; e é, nesse retomar a si, o vir-a-ser da *simplicidade determinada*. Dessa maneira, o conteúdo mostra que sua determinidade não é recebida de um outro e pregada nele; mas antes, é o conteúdo que se outorga a determinidade e se situa, de per si, em um momento e em um lugar do todo.

O entendimento tabelador guarda para si a necessidade e o conceito do conteúdo: [tudo] o que constitui o concreto, a efetividade e o movimento vivo da coisa que classifica. Ou melhor: não é que o guarde para si, mas o desconhece; pois se tivesse essa perspicácia, bem que a mostraria. Na verdade, nem sequer conhece sua necessidade, aliás renunciaria a seu esquematizar, ou pelo menos só o tomaria por uma indicação-do-conteúdo. De fato, tal procedimento só fornece uma indicação -do-conteúdo, e não o conteúdo mesmo.

Uma determinidade, tal como o magnetismo, por exemplo, em si concreta ou efetiva, é reduzida a algo morto, pois só é tomada como predicado de outro ser-aí, e não como vida imanente desse ser-aí; ou seja, como o que tem nele sua autoprodução íntima e peculiar, e sua exposição. Levar a cabo essa tarefa suprema — isso o entendimento formal deixa para os Outros. Em vez de penetrar no conteúdo imanente da coisa, o entendimento lança uma vista geral sobre o todo, e vem pairar sobre um ser-aí singular do qual fala; quer dizer, não o enxerga de modo nenhum.

Entretanto o conhecimento científico requer o abandono à vida do objeto; ou, o que é o mesmo, exige que se tenha presente e se exprima a necessidade interior do objeto. Desse modo, indo a fundo em seu objeto, esquece aquela vista geral que é apenas a reflexão do saber sobre si mesmo a partir do conteúdo. Contudo, submerso na matéria e avançando no movimento dela, o conhecimento científico retoma a si mesmo; mas não antes que a imple -

mentação ou o conteúdo, retirando-se em si mesmo e simplificando-se rumo à determinidade, se tenha reduzido a *um* dos aspectos de um ser-aí, e passado à sua mais alta verdade. Através desse processo, o todo simples, que não enxergava a si mesmo, emerge da riqueza em que sua reflexão parecia perdida.

Por este motivo em geral, que a substância é nela mesma sujeito, como acima foi dito, todo o seu conteúdo é sua própria reflexão sobre si. O subsistir ou a substância de um ser-aí é a igualdade-consigo mesmo, já que sua desigualdade consigo seria sua dissolução. Porém a igualdade-consigo-mesmo é a pura abstração; mas esta é o *pensar*. Quando digo: *qualidade*, digo a determinidade simples; por meio da qualidade, um ser-aí é diferente de um outro, ou seja, é um ser-aí; é para si mesmo ou subsiste por meio dessa simplicidade consigo mesmo. Mas por isso é essencialmente o *pensamento*.

Aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso — habitual e carente-de-conceito — da identidade entre o pensar e o ser. Ora, uma vez que o subsistir do ser-aí é a igualdade-consigo-mesmo ou a pura abstração, ele é a abstração de si por si mesmo, ou é sua desigualdade consigo e sua dissolução — sua própria interioridade e sua retomada em si mesmo — seu vir-a-ser.

Devido a essa natureza do essente, e à medida que o essente tem tal natureza para o saber, este não é uma atividade que manipule o conteúdo como algo estranho, nem é a reflexão sobre Si, partindo do conteúdo. A ciência não é um certo idealismo que se introduziu em lugar do dogmatismo *da afirmação*, como o *dogmatismo da asseveração* ou *dogmatismo da certeza de si mesmo*. Mas, enquanto o saber vê seu conteúdo retomar à sua própria Interioridade, é antes sua atividade que nele está imersa, por ser tal atividade o Si imanente do conteúdo; ela ao mesmo tempo retorna a si, pois é a pura igualdade-consigo-mesma no ser-outro. Assim, a atividade do saber é a astúcia que, parecendo subtrair-se à atividade, vê como a determinidade e sua vida concreta constituem um agir que se dissolve e se faz um momento do todo; justamente onde acredita ocupar-se de sua própria conservação e de seu interesse particular.

Apresentamos acima a significação do *entendimento* do lado da consciência-de-si da substância. Mas, pelo que se disse agora, está clara sua significação segundo a determinação da substância como essente. O ser-aí é qualidade, determinidade igual-a-si-mesma ou simplicidade determinada, pensamento determinado: esse é o entendimento do ser-aí. Por isso o ser-aí é o “*nous*” e foi como tal que *Anaxágoras* reconheceu primeiro a essência. Seus sucessores conceberam mais determinadamente a natureza do ser-aí como “*eidos*” ou “*idea*”, isto é, *universalidade determinada, espécie*. A expressão espécie parece talvez demasiado vulgar e pequena demais para as idéias, para o

belo, o sagrado, o eterno, que pululam no tempo atual. Mas, de fato, a idéia não exprime nem mais nem menos que espécie. Ora, vemos hoje com freqüência que é desprezada uma expressão que designa um conceito de maneira determinada, enquanto se prefere outra que envolve de névoa o conceito e assim ressoa mais edificante, talvez apenas porque pertence a um idioma estrangeiro.

Precisamente pelo motivo de ser determinado como espécie, o ser-aí é pensamento simples: o “nous”, a simplicidade, é a substância. Graças à sua simplicidade e igualdade-consigo-mesma, a substância aparece como firme e estável. Porém essa igualdade-consigo-mesma é também negatividade, e por isso aquele ser-aí fixo procede à sua própria dissolução. A determinidade, de início, aparenta ser apenas porque se refere a Outro; e seu movimento, imposto por uma potência estranha. Mas o que está precisamente contido naquela *simplicidade* do pensar é que a determinidade tem em si mesma o seu ser-outro e que é automovimento; pois tal simplicidade é o pensamento que a si mesmo se move e se diferencia: é a própria interioridade, o puro *conceito*. Portanto, a *inteligibilidade* é, desse modo, um vir-a-ser; e enquanto é esse vir-a-ser, é a *racionalidade*.

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. E, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto.

Essa natureza do método científico —por um lado, ser inseparável do conteúdo, e, por outro lado, determinar seu ritmo próprio por si mesmo— tem sua apresentação propriamente dita na filosofia especulativa, como já foi lembrado.

O que foi dito aqui exprime certamente o conceito, mas não tem mais valor que uma asserção antecipada. Sua verdade não se situa nessa exposição, parcialmente narrativa. Por isso mesmo, não pode ser refutada pela asserção contrária: “de que não é assim, mas dessa ou daquela maneira”; nem trazendo à lembrança e narrando representações costumeiras como verdades bem conhecidas e esta belecidas; nem apresentando e asseverando algo novo, tirado do escrínio da intuição divina interior. Frente ao desconhecido, a primeira reação do saber costuma ser um acolhimento desses; para salvaguardar sua

liberdade e perspicácia, e a própria autoridade frente à autoridade estranha (pois o que se apreende pela primeira vez parece ter essa forma); mas também para evitar essa aparência ou espécie de vergonha que reside no fato de aprender alguma coisa. Do mesmo modo, no caso de acolhimento favorável do desconhecido, a reação da mesma espécie consiste no que foram, em outra esfera, o discurso e a ação ultra-revolucionários.

[IV]

Por conseguinte, o que importa no *estudo da ciência* é assumir o esforço tenso do conceito. A ciência exige atenção ao conceito como tal, às determinações simples, por exemplo, do *ser-em-si*, do *ser-para-si*, da igualdade-consigo-mesmo etc., já que esses são puros automovimentos tais que se poderiam chamar de almas, se não designasse seu conceito algo mais elevado que isso. Para o hábito de guiar-se por representações é molesta a interrupção que o conceito nelas introduz; sucede o mesmo com o pensar formal que raciocina ziguezagueando entre pensamentos inefetivos.

Esse hábito merece o nome de pensamento material, de consciência contingente, imersa somente no conteúdo material, para a qual é custoso ao mesmo tempo elevar da matéria seu próprio Si e permanecer junto a si. Ao contrário, o outro modo de pensar, o raciocinar, é a liberdade [desvinculada] do conteúdo, é a vaidade [exercendo-se] sobre ele. Exige-se da vaidade o esforço de abandonar tal liberdade; e, em vez de ser o princípio motor arbitrário do conteúdo, mergulhar essa liberdade nele, fazer que se mova conforme sua própria natureza, isto é, através do Si como seu próprio conteúdo; e contemplar esse movimento.

Renunciar a suas próprias incursões no ritmo imanente do conteúdo; não interferir nele através de seu arbítrio e de sabedoria adquirida alhures, — eis a discricção que é, ela mesma, um momento essencial da atenção ao conceito.

Na atitude raciocinante, dois aspectos devem ser ressaltados — aspectos segundo os quais o pensamento conceitual é o seu oposto. De uma parte, o procedimento raciocinante se comporta negativamente em relação ao conteúdo aprendido; sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Essa intelecção de que o conteúdo não é assim é algo puramente *negativo*: é o ponto terminal que a si mesmo não ultrapassa rumo a novo conteúdo, mas para ter de novo um conteúdo, deve arranjar *outra* coisa, seja donde for. E a reflexão no Eu vazio, a vaidade do seu saber.

Essa vaidade não exprime apenas que esse conteúdo é vazio, mas também que é vazia essa inteligência, por ser o negativo que não enxerga em si o positivo. Por conseguinte, uma vez que não ganha como conteúdo sua negatividade, essa reflexão, em geral, não está na Coisa, mas passa sempre além dela; desse modo, com a afirmação do vazio, se afigura estar sempre mais avançada que uma inteligência rica-de-conteúdo. Ao contrário, como já foi mostrado, no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e — seja como seu movimento *imane*nte e sua determinação seja como sua *totalidade* — é o positivo. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e portanto é igualmente um conteúdo positivo.

Tendo porém em vista que o pensamento raciocinante tem um conteúdo, constituído por representações ou por pensamentos — ou por uma mescla de ambos —, ele possui outro aspecto que lhe dificulta o conceber. Sua natureza característica está estreitamente vinculada à essência da idéia indicada acima, ou melhor, a exprime tal qual se manifesta como o movimento que é o apreender pensante.

No seu comportamento negativo, que acabamos de ver, o próprio pensar raciocinante é o Si ao qual o conteúdo retoma; porém, no seu conhecer positivo, o Si é um sujeito representado, com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre a qual o movimento vai e vêm. No pensamento conceitual o sujeito comporta-se de outra maneira. Enquanto o conceito é o próprio Si do objeto, que se apresenta como *seu vir-a-ser*, não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações.

Nesse movimento subverte-se até aquele sujeito inerte: penetra nas diferenças e no conteúdo, e em vez de ficar frente a frente com a determinidade, antes a constitui: isto é, constitui conteúdo diferenciado como também o seu movimento. Assim, a base firme, que o raciocinar tinha no sujeito inerte, vacila; e é somente esse movimento que se toma o objeto.

O sujeito, que implementa seu conteúdo, deixa de passar além dele, e não pode ter mais outros predicados e acidentes. Inversamente, a dispersão do conteúdo é, por isso, reunida sob o Si: o conteúdo não é o universal que, livre do sujeito, pudesse convir a muitos. Assim o conteúdo já não é, na realidade, o predicado do sujeito, mas é a substância: é a essência ou o conceito do objeto do qual se fala. O pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um

predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque. Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que — à medida que o predicado é antes a substância — o sujeito passou para o predicado, e por isso foi suprassumido; e enquanto o que parece ser predicado se tomou urna massa inteira e independente, o pensamento já não pode vaguear livremente por aí, mas fica retido por esse lastro.

Aliás, o sujeito é, de início, posto como o Si fixo e *objetivo*, donde o movimento necessário passa à variedade das determinações ou dos predicados. Aqui entra, no lugar daquele sujeito, o Próprio Eu que-sabe — vínculo dos predicados com o sujeito que é seu suporte. Mas enquanto o primeiro sujeito entra nas determinações mesmas e é sua alma, o segundo sujeito — isto é, o Eu que-sabe — encontra ainda no predicado aquele primeiro sujeito, quando julgava já ter liquidado com ele, e queria retomar a si mesmo para além dele. Em vez de ser o agente no movimento do predicado — como o raciocinar sobre qual predicado deve ser atribuído ao sujeito —, deve, antes, haver-se com o Si do conteúdo; não deve ser para si, mas em união com ele.

Formalmente pode exprimir-se assim o que foi dito: a natureza do juízo e da proposição em geral — que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado — é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque na relação sujeito-predicado.

O conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói é semelhante ao que ocorre no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanceamento dos dois e de sua unificação. Assim também, na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não deve anular sua diferença expressa pela forma da proposição; mas antes, sua unidade deve surgir como uma harmonia. A forma da proposição é a manifestação do sentido determinado ou do acento, o qual diferencia o conteúdo que o preenche; porém a *unidade* em que esse acento expira está em que o predicado exprima a substância e em que o próprio sujeito incida no universal.

Para esclarecer com exemplos o que vai dito, na proposição “*Deus é o ser*” o predicado é o ser: tem uma significação substancial na qual o sujeito se dissolve. Aqui “*ser*” não deve ser predicado, mas a essência; por isso parece que, mediante a posição da proposição, Deus deixa de ser o que é — a saber, sujeito fixo. O pensar, em vez de progredir na passagem do sujeito ao predicado, se sente, com a perda do sujeito, antes freado e relançado ao pensamento do sujeito, pois esse lhe faz falta. Ou seja: o próprio predicado sendo expresso como um sujeito, como o ser, como a *essência* que esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra também o sujeito imediatamente no

predicado. Então, o pensar está ainda nas profundezas do conteúdo, ou, ao menos, tem presente a exigência de nele se aprofundar; em lugar de manter a livre posição do raciocinar que no predicado vai para si mesmo.

Assim, quando se diz: “o *efetivo* é o *universal*”, o efetivo, como sujeito, some no seu predicado. O universal não deve ter somente a significação do predicado, de modo que a proposição exprima que o efetivo seja universal — mas o universal deve exprimir a essência do efetivo. Perde assim o pensar seu firme solo objetivo, que tinha no sujeito, quando [estando] no predicado é recambiado ao sujeito, e no predicado não é a si que retoma, e sim ao sujeito do conteúdo.

As queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas se devem sobretudo a esse freio insólito, quando partem de pessoas que aliás têm nível de instrução adequado para compreendê-las. Vemos, no que foi dito, o motivo de uma censura bem específica e freqüente, de que os escritos filosóficos devem ser lidos mais de uma vez antes de serem compreendidos — censura que deve conter algo de irrefutável e definitivo ao ponto que, se fosse comprovada, não admitiria réplica. Mas, do que acima foi dito, essa questão está situada com clareza. A proposição filosófica, por ser proposição, evoca a idéia da relação costumeira entre sujeito e predicado, e do procedimento habitual do saber. Tal procedimento e a idéia a seu respeito são destruídos pelo conteúdo filosófico; a opinião [corrente] experimenta que se entendia outra coisa e não o que ela supunha; e essa correção, do que opinava, obriga o saber a voltar à proposição e a compreendê-la agora diversamente.

Uma dificuldade a evitar é a mistura do modo especulativo e do modo raciocinante quando o que se diz do sujeito, ora tem a significação de seu conceito, ora tem apenas a significação de seu predicado ou acidente. Um procedimento estorva o outro, e só conseguirá plasticidade aquela exposição filosófica que excluir rigorosamente a maneira como habitualmente são relacionadas as partes de uma proposição.

De fato, o pensar não especulativo tem também seu direito, que é válido mas não é levado em conta no modo da proposição especulativa. A supressão da forma da proposição não pode ocorrer só de maneira *imediate*, nem mediante o puro conteúdo da proposição. No entanto, esse movimento oposto necessita ter expressão: não deve ser apenas aquela freagem interior, mas esse retomar do conceito a si tem de ser *apresentado*.

Esse movimento — que constitui o que a demonstração aliás devia realizar — é o movimento dialético da proposição mesma. Só ele é o Especulativo *efetivo*, e só o seu enunciar é exposição especulativa. Como

proposição, o especulativo é somente a freagem *interior*, o retomo não *ai-essente* da essência a si mesma. Por isso, vemos que as exposições filosóficas com frequência nos remetem a essa intuição *interior*, e desse modo ficamos privados dessa exposição dialética que reclamávamos. A proposição deve exprimir *o que* é o verdadeiro; mas essencialmente, o verdadeiro é o sujeito: e como tal é somente o movimento dialético, esse caminhar que a si mesmo produz, que avança e que retoma a si. Em qualquer outro conhecer, a demonstração constitui esse lado da expressão da interioridade. Porém, desde que a dialética foi separada da demonstração, o conceito da demonstração filosófica de fato se perdeu.

Pode-se lembrar a respeito que o movimento dialético tem igualmente proposições como partes ou elementos seus: a dificuldade indicada parece assim voltar sempre, e ser uma dificuldade da Coisa mesma. E semelhante ao que sucede na demonstração ordinária: os fundamentos que utiliza precisam por sua vez de uma fundamentação, e assim por diante até o infinito. Mas essa forma de fundar e de condicionar pertence àquele demonstrar que é diferente do movimento dialético; portanto, pertence ao conhecer exterior. No que toca ao movimento dialético, seu elemento é o conceito puro, e por isso tem um conteúdo que em si mesmo é absolutamente sujeito. Assim, nenhum conteúdo ocorre que se comporte ao modo de um sujeito posto como fundamento, e ao qual advenha sua significação como um predicado: a proposição, imediatamente, é só uma forma vazia. Excetuando o Si intuído sensivelmente ou representado, é sobretudo o nome como nome que indica o sujeito puro, o Uno vazio e carente-de-conceito. Por esse motivo pode ser útil, por exemplo, evitar o nome “*Deus*”, porque essa palavra não é, ao mesmo tempo, imediatamente conceito, mas o nome propriamente dito: o repouso fixo do sujeito que está no fundamento. Ao contrário, por exemplo, o ser, o uno, a singularidade, o sujeito etc. designam eles mesmos imediatamente também conceitos.

Aliás, se forem enunciadas verdades especulativas sobre aquele sujeito, seu conteúdo carece de conceito imanente, pois o sujeito só está presente como sujeito em repouso, e por essa circunstância tais verdades recebem facilmente a forma de mera edificação. Sob esse aspecto também o obstáculo reside no hábito de entender, segundo a forma da proposição, o predicado especulativo, e não como conceito ou essência; e pode aumentar ou diminuir por culpa da própria exposição filosófica. A apresentação, fiel à visão da natureza do especulativo, deve manter a forma dialética e nada incluir a não ser na medida que é concebido e que é o conceito.

Constitui um obstáculo ao estudo da filosofia, tão grande quanto a atitude raciocinante, a presunção — que não raciocina — das verdades feitas.

Seu possuidor não acha preciso retornar sobre elas, mas as coloca no fundamento, e acredita que não só pode exprimi-las, mas também julgar e condenar por meio delas. [Vendo as coisas] por esse lado, é particularmente necessário fazer de novo do filosofar uma atividade séria. Para se ter qualquer ciência, arte, habilidade, ofício, prevalece a convicção da necessidade de um esforço complexo de aprender e de exercitar-se. De fato, se alguém tem olhos e dedos e recebe couro e instrumentos, nem por isso está em condições de fazer sapatos. Ao contrário, no que toca à filosofia, domina hoje o preconceito de que qualquer um sabe imediatamente filosofar e julgar a filosofia, pois tem para tanto padrão de medida na sua razão natural — como se não tivesse também em seu pé a medida do sapato.

Parece mesmo que se põe a posse da filosofia na falta de conhecimentos e de estudo; e que a filosofia acaba quando eles começam. Com frequência se toma a filosofia por um saber formal e vazio de conteúdo. Não se percebe que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo — em qualquer conhecimento ou ciência — só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia. Embora as outras ciências possam, sem a filosofia, com o pensamento raciocinante pesquisar quanto quiserem, elas não são capazes de possuir em si nem vida, nem espírito, nem verdade sem a filosofia.

No que concerne à filosofia autêntica — esse longo caminho da cultura, esse movimento tão rico quanto profundo através do qual o espírito alcança o saber —, vemos que são considerados equivalentes perfeitos e ótimos sucedâneos seus a revelação imediata do divino ou o bom senso comum. E algo assim como se faz publicidade da chicória como bom sucedâneo do café.

Não é nada agradável ver a ignorância e a grosseria, sem forma nem gosto — incapazes de fixar o pensamento numa proposição abstrata sequer, e menos ainda no conjunto articulado de várias proposições —, garantindo que são, ora a expressão da liberdade e da tolerância do pensar, ora a genialidade. Genialidade que, como hoje grassa na filosofia, antes grassava igualmente na poesia, como é notório. Porém, quando tinha sentido o produzir de tal genialidade em lugar de poesia, o que engendrava era uma prosa trivial; ou, se saía para além da prosa, discursos desvairados. Assim, hoje, um filosofar natural que se julga bom demais para o conceito, e devido à falta de conceito se tem em conta de um pensar intuitivo e poético, lança no mercado combinações caprichosas de uma força de imaginação somente desorganizada por meio do pensamento — imagens que não são carne nem peixe; que nem são poesia nem filosofia.

Em contrapartida, deslizando no leito tranqüilo do bom senso, o filosofar natural fornece no máximo uma retórica de verdades banais. Quando

lhes objetam a insignificância de suas verdades, então replica asseverando que o sentido e o conteúdo estão presentes no seu coração, e devem estar presentes também no coração dos outros. Acredita que, com a inocência do coração, a pureza da consciência e coisas semelhantes já disse a última palavra; contra ela não cabe objeção alguma; além dela nada se pode exigir. Porém o que se deveria fazer era não deixar que o melhor ficasse no mais íntimo, mas trazê-lo desse poço à luz do dia.

Eis um esforço que poderia ser poupado: produzir verdades últimas desse tipo, porque desde muito se encontram, por exemplo, no catecismo, nos provérbios populares etc. Não é difícil apreender tais verdades em sua indeterminidade e em sua distorção, nem muitas vezes mostrar na sua consciência e à sua consciência exatamente o oposto. Mas quando essa consciência tenta arrancar-se à confusão que nela se armou, cai numa nova confusão, e protesta dizendo que indiscutivelmente é assim ou assim, e que tudo o mais é *sofistaria*. Sofistaria é uma palavra-de-ordem do senso comum contra a razão cultivada; do mesmo modo que a ignorância filosófica caracterizou a filosofia, de uma vez por todas, como “*devaneios*”.

Enquanto o senso-comum recorre ao sentimento, — seu oráculo interior — descarta quem não está de acordo com ele. Deve deixar claro que não tem mais nada a dizer a quem não encontra e não sente em si o mesmo; em outras palavras, calca aos pés a raiz da humanidade. Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento.

Caso se indague por uma “via régia” para a ciência, não seria possível indicar nenhuma mais cômoda que a de abandonar-se ao bom senso, e no mais, para andar junto com seu tempo e com a filosofia, ler recensões de obras filosóficas. Ler até mesmo seus primeiros parágrafos, que proporcionam os princípios universais dos quais depende tudo, e os prefácios que, junto com a informação histórica, também oferecem uma apreciação a qual, justamente por ser apreciação, paira por cima do que é apreciado. Esse caminho ordinário se faz com roupas de casa; porém o sentimento elevado do eterno, do sagrado, do infinito, veste trajes sacerdotais para percorrer um caminho que já é, ele próprio o ser imediato no centro, a genialidade de profundas idéias originais, e os relâmpagos sublimes do pensamento. Como porém tal profundidade ainda não revela a fonte da essência, esses raios não são ainda o empíreo. Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e

completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão consciente-de-si.

É pois no automovimento do conceito que eu situo a razão de existir da ciência. Vale observar que parecem longe, e mesmo totalmente opostas a esse modo de ver, as representações de nosso tempo sobre a natureza e o caráter da verdade, nos pontos já tocados e em outros. Essa observação parece não prometer aceitação favorável à tentativa de apresentar o sistema da ciência nessa determinação [de automovimento do conceito].

Mas, segundo entendo, muitas vezes já se colocou em seus mitos, sem valor científico, a excelência da filosofia de Platão. Também houve tempos, que até se chamaram “tempos de misticismo visionário” quando a filosofia de Aristóteles era estimada por sua profundidade especulativa, e o Parmênides de Platão, de certo a maior obra-prima da dialética antiga, era tido como a verdadeira revelação e a *expressão positiva da vida divina*. Mesmo então, apesar das muitas perturbações que o *êxtase* produzia, de fato esse *êxtase* mal entendido não devia ser outra coisa que o *conceito puro*.

Penso, aliás, que tudo que há de excelente na filosofia de nosso tempo coloca seu próprio valor na cientificidade; e embora outros pensem diversamente, de fato, só pela cientificidade a filosofia se faz valer. Então, posso esperar que essa tentativa de reivindicar a ciência para o conceito, e de apresentá-la nesse seu elemento próprio, há de abrir passagem por meio da verdade interior da Coisa. Devemos estar persuadidos que o verdadeiro tem a natureza de eclodir quando chega o seu tempo, e só quando esse tempo chega se manifesta; por isso nunca se revela cedo demais nem encontra um público despreparado. Também devemos convencer-nos de que o indivíduo precisa desse resultado para se confirmar no que para ele é ainda sua causa solitária, e para experimentar como algo universal a convicção que, de início, só pertence à particularidade.

Nesse ponto, porém, com freqüência há que distinguir entre o público e aqueles que se dão como seus representantes e porta-vozes. O público se comporta de modo diverso e mesmo oposto ao de seus intérpretes, sob muitos aspectos. Se o público benévolo atribui a si mesmo a culpa quando uma obra filosófica não combina com ele, ao contrário, seus intérpretes, convencidos de sua competência, lançam toda a culpa sobre o autor. O efeito que a obra produz

no público é muito mais sereno do que nesses “mortos sepultando seus mortos”.²

Hoje em dia a inteligência universal é geralmente mais cultivada, sua curiosidade mais alerta, e seu juízo se determina mais rápido, de modo que “os pés daqueles que vão te levar já estão diante da porta”.³ Entretanto é mister distinguir com frequência nesse ponto o efeito mais lento que redireciona a atenção cativada por asserções retumbantes e corrige críticas negativas; efeito que prepara para alguns um mundo que será seu, depois de certo tempo; enquanto outros, depois de curto lapso, não terão mais posteridade.

Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tomou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo.

² Evangelho de S. Mateus 8,22.

³ Atos dos Apóstolos 5,9