

**As Preleções de Hegel sobre a
“Filosofia do
Espírito” (1805/06): introdução
e tradução da primeira parte (“o
Espírito segundo seu
Conceito”)**

Erick Lima
Professor adjunto - UnB

Resumo: O objetivo deste trabalho é traduzir e apresentar as duas primeiras partes da “Filosofia do Espírito” presente nos Esboços de Sistema (1805/06) de Hegel, oriundos da compilação de suas notas para preleções feitas em Jena. Aqui, nessa primeira etapa de minha contribuição, faço uma rápida contextualização de esforço de Hegel contido nesses esboços, no que concerne à “Filosofia do Espírito”, concentrando-me nas intuições fundamentais da dimensão social das formulações neles contidas; e, em seguida, ofereço uma versão em português da primeira parte, intitulada “O Espírito segundo seu conceito”.

Palavras-chave: Espírito, Vontade, Inteligência, Hegel, Contratualismo

Abstract: This paper aims at translating and presenting Hegel’s Philosophy of Spirit, written between 1805 and 1806. The first task is to contextualize the fragments, not only in relation to Hegel’s earlier and later writings, but also within the ensemble of fragments. Finally, in this first step of my contribution, I translate the first part of the Philosophy of Spirit into Portuguese, which is entitled “The Spirit according to its Concept”

Keywords: Spirit, Will, Intelligence, Hegel, Contractualism

Minha intenção aqui é propor uma versão em português da “filosofia do espírito” de G.W.F Hegel, na sua versão presente nas notas produzidas por ele para suas preleções em Jena, entre 1805 e 1806. Trata-se da parte dedicada ao tema na compilação de textos editada por Rolf-Peter Horstmann sob o título *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, uma edição crítica da compilação dos fragmentos oriundos dos manuscritos utilizados por Hegel para a preparação de suas aulas entre 1805 e 1806 (JSE III), uma compilação que havia sido conhecida na *Hegel-Forschung* com o título *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805 - 1806*, na edição que lhe foi conferida por Johannes Hoffmeister. Como se trata de um texto complexo e alentado, achei por bem dividir minha contribuição em duas partes, a serem publicadas nesse e no próximo número da *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* da UnB. Assim, apresentarei, na presente ocasião, a primeira parte da “Filosofia do Espírito”, intitulada “Espírito segundo seu conceito”; e, no próximo número, virá a público a segunda parte do texto, intitulada “Espírito Efetivo”.

Na *Filosofia do Espírito* de 1805/06 se aprofunda a íntima correspondência,

estabelecida por Hegel nos esboços anteriores (1803/04), entre a teoria da intersubjetividade, ancorada no conceito de reconhecimento, e a teoria da consciência, onde, portanto, se pode observar mais fortemente a relação de mútua determinação entre ambas¹, ainda mais quando sua maior parte, dedicada à efetivação da vontade universal em instituições (parte denominada *Konstitution*), pode ser considerada um processo em que tal vontade e seu outro se efetivam mutuamente. É esta mútua implicação que, no horizonte da trajetória de Hegel de Frankfurt a Jena (Cf. LIMA, 2008c), deixa ver que no processo de reconhecimento a própria consciência singular se desenvolve como totalidade, encontrando sua verdadeira essência pela autossuspensão de sua individualidade nas instituições que concretizam a autoconsciência universal (LIMA, 2008d, 2008e). Não é exagero afirmar, portanto, que os *Systementwürfe* 1805/06 implementam sistematicamente, pela efetivação da consciência singular no quadro institucional da eticidade substancial, a correção do jusnaturalismo pelo recurso à filosofia política clássica.

Os *Systementwürfe* 1805/06 introduzem algumas modificações que apontam para a forma definitiva do sistema, ainda que na parte intitulada “o espírito segundo seu conceito” Hegel trate ainda, tal como nos *Systementwürfe* 1803/04, de determinações do espírito que vinculará, no futuro, ao desenvolvimento do “espírito objetivo”, como a família. Interessante é que este texto promove, ainda na parte que futuramente se transformará no “espírito subjetivo”, uma profícua discussão da luta por reconhecimento em conexão com a interação primeva dos indivíduos. Por outro lado, a principal modificação que se

¹ Nenhum autor confere maior importância ao *Systementwurf* 1805/06 para o desenvolvimento da filosofia hegeliana do que Ludwig Siep, o qual reconhece neste texto não somente o ponto de convergência das intenções de Hegel com respeito à filosofia prática em Jena, como ainda uma substancial antecipação da sistemática definitiva, que se estabelece a partir da *Propedêutica* de Nürnberg (SIEP, 1976, II, cap. 5) A tese fundamental de Siep a respeito desta importância consiste em que, apesar de nele surgir o “esboço” da sistemática definitiva e sua característica diferenciação em espírito subjetivo, objetivo e absoluto, a mesma ainda não se torna determinante.



vincula à transformação da “concepção sistemática” de 1803/04 na direção do sistema definitivo é a diferenciação profunda entre inteligência e vontade, ancorada em uma esmiuçada explicação desta última, a qual assume já profundas semelhanças com a *Introdução* das *Grundlinien*; e, além disso, também uma substituição do conceito de consciência pelo conceito de espírito². Entretanto, vamos nos eximir aqui de uma análise tanto da transição do “espírito teórico” ou inteligência para o “espírito prático” ou vontade, quanto do próprio desenvolvimento do conceito de vontade, amplamente baseado na figura do silogismo³, ainda que o movimento do reconhecimento esteja, em sua remissão constante, numa inextricável

relação com este embasamento lógico-especulativo⁴. Apenas deixe-se aqui claro que também a utilização do termo vontade para designar a atividade da consciência enquanto não simplesmente autorreferente, mas que se objetiva a si mesma, é tradicionalmente interpretada como uma estreita aproximação a Fichte⁵, assim como, na teoria da vontade que se torna autoconsciente e racional pela mediação intersubjetiva, também uma adesão à tradição rousseauísta-kantiana da “vontade universal” tem sido identificada (SIEP, 1976: 189; SCHNÄDELBACH, 2000: 136).

² SCHNÄDELBACH, 2000: 129. No *Systementwurf* 1805/06, Hegel compreende cada forma da autoconsciência como um silogismo e, desta maneira, sua apresentação como uma seqüência de silogismos. Segundo Ludwig Siep, trata-se com isso de uma resposta ao problema de se pensar o momento do pôr-(a)dentro-da-idade da separação entre simplicidade e infinitude, singularidade e universalidade, à qual tende a compreensão da determinação fundamental da autoconsciência enquanto contrário de si mesma, preconizada no *Systementwurf* 1803/04, e isto de maneira a determinar o “fazer” da consciência como aquilo que é, dentro de si mesmo, ao mesmo tempo, unificar e separar, e que põe seus membros em uma relação na qual os une, na medida em que os separa, e os separa na medida em que os une (SIEP, 1976: 187).

³ Para fundamentar a tese de Riedel de que o direcionamento promovido por Hegel no esboço de 1805/06 à sua filosofia do espírito, o qual a coloca na trilha do sistema definitivo, deve ser atribuído a uma influência fichteana diferenciada, Horstmann (HORSTMANN, 1988) e Wildt (WILDT, 1983) procuram, primeiramente, localizar a peculiaridade “lógico-sistemática” da obra. Ao lado da mútua implicação entre consciência e autoconsciência e da sua estrutura calcada na possibilidade de ser, enquanto unidade de universalidade e singularidade, imediatamente o outro de si mesmo, caracteres que já estavam presentes, respectivamente, nos primeiros textos de Jena e no esboço de 1803/04, a filosofia do espírito do esboço de 1805/06 se notabiliza, sobretudo, pela utilização da forma lógica do silogismo, uma estrutura de mediação que, no texto em questão, pôde ser caracterizada como uma forma mais complexa do juízo infinito.

⁴ De acordo com Siep, “apresentar a autoconsciência como atividade do inferir (*Schliessen*) e como “sistema” de silogismos é, evidentemente, uma formação ulterior conseqüente da teoria da consciência enquanto “contrário de si mesma”. Pois isto significa somente poder se relacionar a si mesmo pelo “dirimir” dentro de si – e pelo pôr-(a)dentro do dirimido. E isto significa ainda que um tal pôr-(a)dentro somente é possível entre “extremos”, os quais contêm dentro de si mesmos este inteiro movimento (SIEP, 1976: 188). Desta maneira, Siep defende uma relação visceral entre a figura do silogismo e o movimento de reconhecimento., na medida em que este sustenta somente ser possível a relação a si mesmo através da relação a um outro –, relação que é tanto separação e unificação em relação a um outro que também é uma auto-relação, extremos que são, desta maneira, de tal forma relacionados que têm seu ser no ser-reconhecido, que são, portanto, sua própria relação.

⁵ LIMA, 2006b, 2007b, 2008a. SIEP, 1976: 189. WILDT, 1983: 343 O conceito hegeliano de vontade aparece, em sua acepção próxima à filosofia do espírito subjetivo e à introdução das *Grundlinien*, na subdivisão intitulada “b. vontade” do capítulo sem título e chamado, pelo editor dos *Jenaer Systementwürfe*, de “o espírito segundo seu conceito”, a vontade é desdobrada ainda no âmbito abstrato, em oposição à vontade universal, desdobrada no âmbito do “espírito efetivo”. É somente na parte genuinamente prática da filosofia do espírito, que se inicia com o conceito de vontade, que a estrutura do silogismo, a inserção de um termo médio independente aos extremos da singularidade e da universalidade, encontra sua melhor decantação no texto de 1805/06.

Amor

A introdução do conceito de vontade tem o sentido de explicar como um sujeito pode “encontrar-se” a si mesmo como tal, isto é, compreendido na linha fichteana, como o eu pode vislumbrar sua liberdade objetivada no mundo (Cf. LIMA, 2007b).. Nesta linha de análise, o movimento do conceito de vontade se dá pelos graus do impulso [*Trieb*], da satisfação do impulso no trabalho e, finalmente, do processo de cisão do sujeito no trabalho enquanto impulso, pelo que o trabalho se objetiva no instrumento e o impulso se recolhe sobre si mesmo a partir do trabalho na astúcia [*List*] da utilização de máquinas na atividade produtiva. A partir desta recondução do desenvolvimento da vontade ao “ideário” da filosofia fichteana do eu (Cf. WILDT, 1983), na relação instrumental aos objetos, isto é, na sua objetivação enquanto trabalho, a autoexperiência da vontade “falha”, pois o sujeito não pode se efetivar completamente desta maneira – e isto significa, em termos fichteanos, “encontrar-se a si mesmo plenamente enquanto objeto” (Cf. LIMA, 2006c). Aqui se dá a inserção do momento genuinamente intersubjetivo da família: levar a termo a prerrogativa inscrita no conceito de vontade de uma auto-percepção completa do sujeito na própria objetividade, ou seja, de uma “experiência intersubjetiva”⁶. Eis por que a existência intersubjetiva na família é identificada, primeiramente, com um conhecer [*Erkennen*] de si mesmo no outro e, em seu desenvolvimento pleno, um saber [*Wissen*] de si no outro. O desembocar da intersubjetividade.

Hegel concebe o primeiro momento do devir da eticidade como dotado de interações inclusivas, participativas e formadoras, cujo denominador comum pode ser exemplificado

na figura da amizade. “Amizade é somente em obra comunitária, e incide no período do devir da essência ética [*des sittlichen Wesens*] [...]” (HEGEL, 1986b: 194). No horizonte do auto-desenvolvimento da consciência singular em direção à consciência universal, a tematização da interação familiar revela que o intuir-se a si mesmo em outra consciência singular é condição para a experiência individual de pertença à consciência universal. “Este conhecer é o amor [...] É o elemento da eticidade, não ainda ela mesma, é somente o prenúncio [*Abndung*] da mesma. Cada qual somente como vontade determinada, caráter ou indivíduo natural, seu si natural e não-cultivado [*sein ungebildetes natürliches Selbst*] é reconhecido” (HEGEL, 1986b: 193). Assim, no *Systementwurf* 1805/06, o amor é a primeira antecipação do “ser-reconhecido” da pessoa na vontade universal, o momento em que o mesmo se dá ainda não do ponto de vista do reconhecimento por esta própria vontade universal, mas ao nível ainda da mútua aquiescência às particularidades naturais, sem qualquer oposição das vontades: “justamente nisso cada um é igual ao outro, naquilo em que se lhe contrapõe; ou seja, o outro, aquilo através de que o outro é para ele, é ele próprio. Justamente ao saber-se cada um no outro, renunciou a si mesmo. Amor.” (HEGEL, 1986b: 192). Tal relação intersubjetiva é tipicamente “concretizada” na família, compreendida aqui ainda sem referência à sua institucionalização jurídica. Entretanto, a unidade de determinidades diferentes, compreendida por Hegel sob o título de amor, não significa, enquanto reconhecimento não pautado pela oposição dos indivíduos, uma unidade não consciente dos mesmos. Na mesma linha dos *Systementwürfe* 1803/04, Hegel pretende que o amor, enquanto torna ideal a relação entre os sexos, possa ter seu momento consciente-

⁶ A tese de Hegel, já amplamente sublinhada por Wildt e Honneth, é a de que somente com base neste “meta-desejo” é possível o desdobramento da plena auto-experiência da vontade enquanto objetivada, de maneira que também esta concepção se torna a base intersubjetivista das “implicações sociais e racionais-constitutivas” (WILDT, 1983: 354) da vontade e, em particular, da existência mediada pela consciência individual dos direitos.



de-si diferenciado de seu momento natural (HEGEL, 1986b: 192/193).

Esta noção de uma autoconsciência que somente se “põe” pela renúncia à própria independência, pela necessidade de encontrar-se a si mesma no outro, vincula-se, por sua vez, à conexão deste tipo de relação à intersubjetividade inclusiva típica da formação [*Bildung*] da individualidade. Desta maneira, a relação amorosa se estabelece, para Hegel, primeiramente ao nível de uma “consciência de si mesmo” imersa na naturalidade, não plenamente desenvolvida. Disto resulta tanto que a relação afetiva se nutre do assentimento recíproco às peculiaridades, quanto que a renúncia do ser-para-si no amor não tem o sentido preciso de uma suspensão das características individuais, mas apenas do impulso para vislumbrar nelas a própria essência. Enquanto encontro de si mesmo no outro, o amor consiste na “valorização não auto-referente” das próprias idiossincrasias enquanto aquilo em que o outro se vê a si próprio. Eis por que, em um registro mais contemporâneo de discussão, a relação afetiva pode ser vista como a fonte intersubjetiva de auto-estima e como uma “unidade de si e de ob-jeto, de ser-para-si e ser-para-outro” (SIEP, 1976: 58), na medida em que a “objetividade” constitui de tal forma meu si que para que este se forme é preciso entregar-se à alteridade. “Este próprio suspender é seu ser para outro [*sein Sein für Anderes*], no que seu ser imediato se transforma. Seu próprio suspender vem a ser para cada um no outro enquanto ser para outro. O outro é assim para mim, isto é, ele se sabe em mim. Ele é somente ser para outro, isto é, ele está fora de si” (HEGEL, 1986b: 193).

Educação e sua dialética

Enquanto o amor forma, para Hegel, o núcleo de sua compreensão da família, é com o desenvolvimento desta célula societária que ele pretende desencadear o processo de “recrudescimento” da individualidade que, no amor, está imersa na

alteridade enquanto perda de si. Para Hegel, o desenvolvimento da estrutura familiar, o qual culmina, no sistema maduro, na tese da dissolução ética da família como gênese conceitual da sociedade civil, deve justamente fazer ver como, a partir da relação afetiva, tem de ser possível a tematização do retorno a si capaz de fazer valer sua diferença, o que constitui o cerne para a compreensão da luta por reconhecimento. Seguindo o esboço de 1803/04, novamente no texto de 1805/06 Hegel pretende empreender esta passagem através das determinações que objetivam o amor. A objetivação do amor em sua exterioridade, isto é, enquanto relação à alteridade na prestação mútua de serviço (HEGEL, 1986b: 194) e enquanto existência material universal como fruto do desejo refreado em nome do “comunitário” (HEGEL, 1986b: 195), é a posse da família. Por outro lado, no processo de educação dos filhos, o amor se objetiva como unidade consciente-de-si, exterior e interiormente (HEGEL, 1986b: 195), ao mesmo tempo em que aponta para sua auto-suspensão.

Ela [a criança] é o ob-jeto imediato, ou um singular; e a unidade do amor é agora, ao mesmo tempo, movimento de suspender esta singularidade. Este movimento tem, segundo um lado, o significado da suprimir o ser-aí imediato – morte dos pais, eles são o devir desaparecente [das verschwindende Werden], a origem que se suspende a si mesma. Em face do indivíduo engendrado, este [movimento] é, enquanto movimento consciente, o devir do ser-para-si dele: a educação. Todavia, segundo sua essência em geral, [é] o suspender do amor. (HEGEL, 1986b: 195)

A educação enquanto formação das individualidades representa a passagem do amor para a luta por reconhecimento, porque os pais se vêem em outra autoconsciência que não apenas tenciona uma renúncia a si e encontro de si no outro, mas, sobretudo, elevar-se à independência da consciência-de-si. Com efeito, o desenvolvimento do amor na

relação familiar, enquanto unidade de ser-para-si e ser-para-outro, conduz tal relação à totalidade da consciência singular fechada sobre si mesma. O significado socializador e individualizante do processo de “dissolução da família” é tão acentuado nos *Systementwürfe* 1805/06 que até mesmo a forte caracterização fundada na filosofia da natureza a respeito do processo de reprodução da espécie humana, conferido pelo esboço de 1803/04 à tese da educação dos filhos como morte dos pais, é bastante reduzida neste texto, o qual enfatiza muito mais a percepção que têm os pais da consciência da criança tanto como sua própria quanto como uma consciência independente em formação, que por isso as nega e, apesar de circunscrita ainda ao âmbito da relação afetiva, impulsiona a intersubjetividade para um registro excludente. Na verdade, o fato de que tanto a consciência dos pais quanto a consciência da criança em sua relação recíproca sejam elevadas à totalidade, isto é, sejam trazidas ao ser-para-si plenamente consciente de si mesmo, o qual é o resultado de uma relação intersubjetiva entre dois seres-para-si enquanto unidades de si mesmos e da alteridade, sugere que já no interior da família se efetivam relações entre totalidades independentes. Por conseguinte, a “contradição” inerente à vida familiar entre uma intersubjetividade não excludente, que se ergue sobre a base de um “ser-reconhecido” sem oposição e que se deixa objetivar na dedicação pela criança, e uma intersubjetividade imediatamente excludente, objetivada na formação da criança para a independência, somente se deixa compreender como uma “relação dialética” entre duas formas de intersubjetividade, a qual tem, no processo mesmo de educação sua efetivação mais

visível, na medida em que esta exige, no interior da família, formas participativas na construção da identidade do outro, ao mesmo tempo em que resultam na sua “exclusão”. Justamente esta compreensão deve responder pelo potencial de fenômenos sociais que se vinculam à gênese da sociedade civil a partir da dissolução ética da família⁷. Como diz Hegel: “a educação – nenhum singular pode ser tornado a finalidade como um todo [*kein Einzelnes kann zum ganzen Zwecke gemacht werden*].” (JSE III, 196). Nesta sentença fica claro como Hegel espera que estejam inseridos na família elementos descentradores implementados na formação da individualidade e que fornecem o substrato para a reconstrução hegeliana do estado de natureza. Nesta retomada do tema da morte dos pais no processo de educação dos filhos, Hegel desenvolve profundamente o teor normativo e sócio-político de sua concepção de intersubjetividade. Para Hegel, a dissolução da família com o pleno desenvolvimento da individualidade pela educação resulta naquilo que, em um registro teórico da tradição contratualista, fora chamado de estado de natureza. Trata-se de uma crítica desconcertante ao argumento contratualista, que supõe, geralmente, como ambiente em que se estabelece um estado civil, uma exterioridade recíproca dos indivíduos, mas que, contraditoriamente, acaba por pressupor relações familiares, “quer na figura de famílias independentes e individuais, quer na figura de indivíduos prontos, conscientes-de-si e auto-determinados, os quais realmente já têm de ter surgido a partir de famílias, nas quais unicamente eles poderiam ter crescido como tais indivíduos.” (SCHNÄDELBACH, 2000). Neste sentido, na medida em que, para

⁷ Para Siep, “Hegel acentuou na *Filosofia Real* que a relação do amor enquanto relação sexual e a relação pais-filhos permanecem igualmente “um ao lado do outro” enquanto momentos na família [...] somente através de ambas as relações em conjunto o sujeito se torna ser-para-si autoconsciente. Nesta medida, a família é, por um lado, a intuição de uma relação entre dois em um terceiro e, por outro lado, a unidade de duas relações diversas entre dois” (SIEP, 1976: 62/63) Siep acentua também a tentativa de Harris de analisar a passagem da família à luta por reconhecimento a partir da identificação do momento conflituoso dentro da própria família, o que empreende recorrendo a meios psicanalíticos (HARRIS, 1980).



Hegel, conceitos tradicionais como pessoa, reciprocidade entre direito e dever, propriedade e contrato são referidos, em seu significado e teor normativo, ao processo de mediação intersubjetiva que primeiramente os engendra, ele acaba por antecipar uma investigação ontogenética do desenvolvimento das faculdades morais e sociais do indivíduo associadas à concepção moderna de justiça. (Cf. LIMA, 2008b; 2008d).

Educação e o argumento “contratualista”

Na filosofia do espírito dos *Systementwürfe* 1805/06, texto que é produzido concomitantemente à *Fenomenologia*, Hegel parece não somente comprovar a tese, à qual aludimos acima, de que a desvinculação direta do movimento do reconhecer em relação ao desenvolvimento da eticidade, implicada na generalização do mesmo na forma de sua inserção na “filosofia do espírito subjetivo”, não significa *per se* que o quadro institucional fornecido pela teoria da eticidade, no qual se efetiva a estrutura normativa da relação social verdadeira, seja esvaziado de seu sentido intersubjetivista⁸. Ao contrário, é no sentido desta generalização, a qual localiza o processo de reconhecimento no momento de suspensão da individualidade solipsista, que o reconhecimento pode ser pensado em geral como estrutura normativa fundamental das “instituições” da eticidade, isto é, como forma fundamental da relação intersubjetiva em geral. É neste contexto, portanto, que se dá a mais genuína mediação, proposta por Hegel, das formas de intersubjetividade que podem ser tributadas a Fichte; pois não somente a forma inclusiva paradigmática da intersubjetividade, que fornece para Hegel, desde a *Differenzschrift*, o núcleo normativo para uma “comunidade livre e bela” (LIMA, 2006a; 2006b), pode ser compreendida como o resultado de um processo de reconhecimento, mas também a forma jurídica desta comunidade, isto é, os nexos sociais tecidos por uma intersubjetividade pautada por um “grau mínimo” de

penetrabilidade entre as singularidades excludentes, contrabalançada por reivindicações intersubjetivamente reconhecidas de intangibilidade à esfera de liberdade da pessoa e que responde por uma “socialização indiferente”, ou seja, por uma socialização independente das condições de formação coesa da individualidade e que encontra sua institucionalização no mundo da atividade econômica juridicamente regulada da sociedade moderna.

Já na *Filosofia do Espírito* de 1803/04, Hegel introduzira o processo de reconhecimento em um nível mais profundo do que simplesmente o argumento contratualista da necessária suspensão de inevitáveis conflitos: na medida em que o reconhecimento se dirige àquela situação em que os indivíduos se deparam, após o rompimento do círculo de proximidade responsável pela formação coesa de sua individualidade, até o ponto do forjamento de uma auto-identidade problemática como totalidade intensiva e excludente, enquanto sustentando uma recíproca exigência por serem a totalidade, o querer ser reconhecido é ele mesmo o fundamento de conflitos inevitáveis, já que, sob esta perspectiva de uma reivindicação levada ao paroxismo, ambas têm necessariamente de se estorvar. Em comparação com o argumento contratualista da superação do estado de natureza, Hegel compreende que a constituição dialética da autoconsciência, capaz de ser o contrário imediato de si mesma, implica que a conflituosa socialização de seres livres independentes colapse no seu contrário, isto é, no espírito ético enquanto unidade contraditória de ser e estar-suspenso da totalidade da consciência (LIMA, 2008e). Em uma nota à margem dos manuscritos, Hegel polemiza a tese contratualista, quer em sua tradição jusnaturalista, quer em seu registro juracionalista, como o “contrato originário” na perspectiva anti-voluntarista de Kant: “nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário tácito ou expresso. O singular renunciar a uma parte de sua liberdade, mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo

⁸ O desenvolvimento mais pormenorizado desta tese que polemiza posições defendidas por Honneth (HONNETH, 1992) se encontra alhures, a saber: LIMA 2008b; 2008d, no último momento mencionado também através da mobilização de teses mais atuais de Honneth (HONNETH, 2001; 2004)

[*Eigensinn*], sua morte” (HEGEL, 1986a: 223)⁹ Trata-se de uma crítica mordaz à tese fundamental do contratualismo segundo a qual o contrato seria erigido sobre o consentimento de seres humanos plenamente formados, isto é, os quais, em abstração de um exitoso processo de individualização e tomada de consciência de sua liberdade, estariam plenamente aptos a dar seu consentimento a um estado civil. Para Hegel, um “estado civil” pressupõe, no mínimo, a formação da individualidade, não somente seu destacamento na esfera da educação, mas sua recondução a padrões ético-jurídicos de uma aquiescência intersubjetivamente gerada. Neste sentido, não somente a razão pura prática plenamente formada no quadro da racionalidade procedimental em que se baseia o contrato originário, mas também o voluntarismo e decisionismo peculiares ao assentimento arbitrário em submeter-se a uma regulação civil da liberdade, bem como a promessa em permanecer sob tal regulação¹⁰, são

postas em xeque: em suma, para Hegel, o contrato não é possível, pois suas próprias condições de possibilidade não são alcançáveis no estado de natureza.¹¹

A fim de tornar mais nítida nossa tese de leitura, reflitamos, antes de passarmos à próxima unidade, sobre as consequências da inserção da intersubjetividade no movimento do espírito subjetivo para uma reestruturação do núcleo jusnaturalista do argumento contratualista (HONNETH, 1992). Na *Enciclopédia*, a “luta de vida e morte” recebe sua orientação pelo fato de a suspensão da imediatidade natural ser condição para a plena realização do ser-reconhecido. A identificação da imediatez com a naturalidade [*Natürlichkeit*] de um indivíduo particular não cultivado retoma a herança hobbesiana, que Hegel traz desde Jena na sua compreensão do *Naturzustand* como condição de um conflito entre indivíduos exclusivamente auto-referentes. “[...] a luta pelo reconhecimento na forma

⁹ Nota Na margem lateral em cima

¹⁰ Hegel é especialmente crítico em relação à substituição da experiência concreta contida no reconhecimento pela noção abstrata, incompleta e voluntarista da promessa como embasamento para a constituição do estado civil, algo que pode ser reconduzido por Hegel ao quadro geral de uma confusão contratualista do *Staatsrecht* com o *Privatrecht*, ainda que este também esteja assim numa acepção errônea. Esta crítica é quase sempre ilustrada por sua teoria da linguagem enquanto potência teórica da consciência. “Se eles se comportam negativamente, deixam um ao outro, então nenhum deles apareceu ao outro como totalidade, e também não [apareceu] o ser de um na consciência do outro, nem o apresentar [*Darstellen*], nem o reconhecer. A linguagem, explicações, promessas não são este reconhecimento, pois a linguagem é somente um meio ideal: ela desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real. Este somente pode ser um [reconhecimento] real, ao se pôr cada singular de tal forma como totalidade na consciência do outro.”(HEGEL, 1986a: 217 Nota “Em E dizia o seguinte até pôr [*setzen*], (219, linha 38) depois modificado”) “Isto nenhum deles pode provar ao outro por palavras, asseguramentos, ameaças ou promessas; pois a linguagem é somente a existência ideal da consciência: mas aqui estão um contra o outro, [seres] efetivos, i.e. [seres] absolutamente contrapostos, absolutamente sendo-para-si, e sua relação é uma [relação] puramente prática, mesmo uma [relação] efetiva: o meio de seu reconhecer tem de ser ele mesmo um [meio] efetivo.”(HEGEL, 1986a: 218/219)

¹¹ Para uma excelente caracterização da crítica hegeliana ao contratualismo: PATTEN, 1999, cap.4. Patten reconstrói, em toda a sua profundidade, a crítica hegeliana ao contratualismo mostrando como Hegel aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento, processos que são mediados pelas instituições sócio-políticas da eticidade moderna, são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e auto-compreensão) à qual recorre o contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo. Na mesma linha de nossa interpretação, mas focalizando as *Grundlinien*, Patten localiza também no conceito de reconhecimento efetivado como *Bildung* a formação da capacidade de fazer uso da liberdade no sentido de fomentar a existência de um tecido ético-jurídico, uso pressuposto pelo contratualismo. Neste feixe de questões, Patten desvenda a opção hegeliana por uma investigação substancialista, isto é, tomando como ponto de partida a base sócio-política de formação da capacidade para a liberdade.



levada ao extremo, que foi indicada, só pode ter lugar no estado-de-natureza – em que os homens só existem como *singulares*: ao contrário, está longe da sociedade civil e do Estado, porque aqui mesmo o que constitui o resultado daquela luta, a saber o ser-reconhecido, já está presente” (HEGEL, 1995, §432 adendo). Apenas a luta por reconhecimento no grau extremo de uma luta de vida e morte tem de ter sido abandonada na sociedade civil, pois graças à sua liberação dos indivíduos para uma vida auto-referente regulada por sua identidade exterior, a sociedade civil repõe, em vista de seu nexos intersubjetivo de impenetrabilidade, o risco de ruptura do ser-reconhecido, e, sob esta perspectiva, a sociedade civil poderia ser compreendida, também intersubjetivamente, como “o sistema da eticidade perdida nos seus extremos” (HEGEL, 2010, § 184), o que teria conduzido Hegel a explicitar o nexos reconstitutivos de uma intersubjetividade não excludente como condição para a passagem ao Estado. Também não apenas a luta pelo reconhecimento em sua forma extrema esgota a compreensão do estado de natureza, pois neste se concebe não somente a morte como possível, mas o impedimento desta alternativa através relação unilateral de reconhecimento como subterfúgio para a manutenção da vida, necessária para que a liberdade tenha um ser-aí, ainda que seja a liberdade de quem domina. “Sendo a vida tão essencial quanto a liberdade, a luta termina antes de tudo, como negação *unilateral*, com a desigualdade” (HEGEL, 1995, § 434, adendo). Portanto, o estado-de-natureza é o estágio em geral de um não reconhecimento, quer tenha sido paralisado em sua iminência, quer tenha sido instituído de maneira assimétrica. O estado-de-natureza guarda em si o rol de possibilidades incluídas no estágio em que os seres humanos convivem apenas como singulares excludentes, seres racionais que se supõem absolutamente livres, mas que, mergulhados no egoísmo e no solipsismo da utilização da sua exterioridade em geral como meio para a realização de fins particulares, se deparam uns aos outros

como particularidades “impenetráveis”. Com efeito, explorando o tema não desenvolvido explicitamente por Hobbes nos capítulos XIII e XIV do *Leviatã*, Hegel relaciona a “condição natural” do homem explicitamente ao não-ser-reconhecido pelo outro, isto é, compreende o estado de natureza como estágio “em que os indivíduos, sejam o que forem, e façam o que fizerem, querem extorquir-se reconhecimento” (HEGEL, 1995, § 432, adendo). O reconhecimento recíproco é, neste contexto, condição para a passagem deste estágio, em que todo mútuo respeitar é condicionado pelo empenho da “subjetividade vazia” (HEGEL, 1995, § 432, adendo), para o estágio de uma vida ética e, com isso, condição da própria universalidade e objetividade do respeito recíproco, do sentimento mútuo de dignidade e dos laços de solidariedade, não apenas numa escala interpessoal, mas coletiva – ou, como diz Hegel, da “honra” em seu “conteúdo substancial, universal, objetivo” (HEGEL, 1995, § 432, adendo). Com efeito, se o reconhecimento recíproco se constitui como estrutura da substancialidade ética em sua racionalidade e, como isso, de uma ordem social do respeito recíproco à liberdade, a passagem para a consciência-de-si universal como resolução da dialética do senhor e do escravo se constitui, na *Enciclopédia*, como reconstrução intersubjetivamente mediada do respeito ao outro como ser racional e na sua dignidade de fim em si.

As Preleções de Hegel sobre a “Filosofia do Espírito” (1805/06): introdução e tradução da primeira parte (“o Espírito segundo seu Conceito”)

Referências Bibliográficas

- BAUM, M. 1989. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier.
- BOURGEOIS, B. 1986. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*. Paris: Vrin.
- CRUYSBERGS, P. 1986. Hegel’s critique of modern natural law. In: WYLLEMAN, A. *Hegel on the ethical life, religion and philosophy (1793 – 1807)*. Louvain: Louvain University Press.
- FALKE, G. 1996. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’. Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas-Verlag.
- GILBERT, G. 1982. *Critique et dialectique : l’itinéraire de Hegel à Iéna, (1801 - 1805)*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis.
- HABERMAS, J. 1974. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geites’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- _____. 1988. “Individuierung durch Vergesellschaftung“. In: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1999. “Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“. In: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HARRIS, H.S. 1980. *The concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts*. in: Hegel-Studien, Beiheft 20.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1986b. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1992. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Loyola.
- _____. 1995. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola.
- _____. 2002. *System der Sittlichkeit [Critic der Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 2006. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Müller (in press).
- HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2000. “Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung“ in: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2001. *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel’s Philosophy of right*. New York: Albany.
- _____. 2004. “Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel“. In: MERKER, B. – *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.
- _____. 1994 *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit*. Berlin: Reclam.
- HORSTMANN, R. 1973. Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. In: *Philosophische Rundschau* 19.



- ILTING, K. 1974. Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- KIMMERLE, H. 1970. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier.
- LIMA, E. C. 2006a. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.
- _____. 2006b. *Eticidade e Intersubjetividade: notas acerca da influência da filosofia social de Fichte sobre Hegel*. In: Bavaresco, A; Silva, M. M. (Org.). *Filosofia, Reconhecimento e Direito*. 1 ed. Pelotas: Ed. Universidade de Pelotas, p. 13-65.
- _____. 2007a. *Gênese do Espírito Ético na Filosofia do Espírito de Jena*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 10, p. 79-102.
- _____. 2007b. Intersubjetividade, Direito e Educação: Sobre a leitura hegeliana do Direito Natural de Fichte. *Dois Pontos (UFPR)*, v. 2, p. 11-54.
- _____. 2008a. *Formação Social da Consciência Jurídica: observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte*. *Princípios (UFRN)*, v. 14, p. 221-252.
- _____. 2008b. *Movimento da Consciência e Eticidade: para uma localização do Systementwurf 1803/04*. *Revista de Filosofia (PUCPR)*, v. 20, p. 151-182.
- _____. 2008c. *Momentos da Articulação Comunitária da Vereinigung: Dialética e Sociedade no jovem Hegel*. *Dissertatio (UFPEl)*, v. 26, p. 61-110.
- _____. 2008d. *Resenha de Sofrimento de Indeterminação, de Axel Honneth*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 11, p. 127-140.
- _____. 2008e. *O Fragmento 22 dos Jenaer Systementwürfe (1803/04): apresentação e tradução*. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 5, p. 75-98.
- LUKÀCS, G. 1986. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag.
- MEIST, K. 1980. Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.
- _____. 2002. Einleitung. In: G.W.F Hegel, *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.
- PATTEN, A. 1999. *Hegel's Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press.
- RIEDEL, M. 1969. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1974. "Die Rezeption der Nationalökonomie". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- PINKARD, T. 1994. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press
- RIEDEL, M. 1969. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1974. "Die Rezeption der Nationalökonomie". In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

ROTH, K 2002. Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen, In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin: BWV,11-37

SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

_____. 1992. Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, in: SIEP, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 1998. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: KÖHLER, D. *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademische Verlag.

_____. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

_____. 2004. “Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz: Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Schmücker, R. Berlin: Akademie Verlag.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WILLIAMS, R 1992. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press.

_____. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press

[FILOSOFIA DO ESPÍRITO]

G.W.F. Hegel

[I. O espírito segundo seu conceito]

[a. Inteligência]

O subsistir do ob-jeto [*Gegenstand*], seu espaço, é ser no espírito. É o conceito puro e abstrato do subsistir. Eu e a coisa estamos no espaço¹². Ele é essencialmente posto como diverso de seu conteúdo. Ele não é a essência de seu próprio preenchimento, é somente formalmente universal, que é separado de seu particular. Mas o subsistir do espírito é verdadeiramente universal: ele contém o próprio particular. A coisa é, ela não é no ser, e sim é ela mesma.

Isto é imediatamente a essência da intuição, saber de um ente. Mas o espírito é este mediatizado consigo mesmo, ele é somente como suspendendo aquilo que ele imediatamente é, distanciando-se do mesmo; ou seja: há que se considerar nele o movimento, como o ente vem a ser para ele o universal¹³, ou de que maneira ele o torna, como ele o põe como aquilo que ele é. Ser é forma da imediatidade, porém ele deve ser posto em sua verdade.

α) Enquanto intuindo em geral que há um ser para ele, ele é imediato. Mas ele retorna para fora desta imediatidade (a)dentro de si, é para si. Ele se põe livre desta imediatidade: primeiramente, distancia-se dela, ele é, tal como o animal, o tempo, o qual é para ele, e, ao mesmo tempo,

liberdade do tempo. Este sujeito puro, que é livre de seu conteúdo, mas [que está] também acima deste senhor, como não o são espaço e tempo, os quais são o carente-de-si [*das selbstlose*]. Ele toma partida deste ser e põe o mesmo dentro de si como um não-sendo [*ein Nichtseiendes*], como um em geral suspenso: ele é assim imaginação representativa [*vorstellende Einbildungskraft*] em geral. Ele é o si, /172 em face de si mesmo. Ele próprio é, primeiramente, intuir. Ele contrapõe-se este si, não o ob-jeto, mas antes seu intuir é para ele ob-jeto, isto é, o conteúdo da percepção como o seu [conteúdo]. No intuir o intuído está em mim – pois eu, de fato, estou intuindo –, ele é minha intuição¹⁴. O espírito emerge para fora deste intuir e intui sua intuição, isto é, [intui] o ob-jeto como o seu, o ob-jeto suspenso como o seu, a imagem [*Bild*]: para ele enquanto consciência ele [o ob-jeto] é um ser, apartado do eu. Porém, para nós, [ele é] unidade de ambos. Isto vem a ser para o próprio espírito: ele é em si e para si. No intuir ele é apenas, primeiramente, em si: ele complementa isto através do para si – pela negatividade, separação [*Abtrennung*] do em si – e retorna (a)dentro de si, e seu primeiro si é para ele ob-jeto. A imagem, o ser enquanto meu, enquanto suspenso. Esta¹⁵ figura [*Gestalt*] pertence a ele¹⁶, ele está em posse da mesma, ele é senhor sobre ela. Ela está conservada em seu tesouro, em sua noite. Ela é carente-de-consciência [*benusstlos*], isto é, sem ser apresentada como ob-jeto diante da representação. O ser humano é esta noite, este nada vazio que, em sua simplicidade, contém tudo, uma profusão [*Reichtum*] de representações infinitamente múltiplas, imagens, das quais nenhuma lhe ocorre de pronto, isto é, que não são enquanto presentes [*gegenwärtig*]. Isto, a noite, o interior da natureza que aqui existe, puro si: em representações fantasmagóricas está-se às voltas com a noite – aqui surge uma cabeça de aspecto cruel, em seguida aparece lá, num rompante, uma imagem

¹² Na Margem: Atenção, extrair em geral de um ponto singular, diferenciar para o espírito.

¹³ Na Margem: tal como ele põe a coisa

¹⁴ Na Margem: α) tal como o animal, ele é, dentro de si, movimento arbitrário, a liberdade, o si do tempo e do espaço põe arbitrariamente o conteúdo cá e lá no tempo e no espaço; o tempo e o espaço são a relação exterior, esta relação exterior enquanto forma, ele a suspende; β) o ser, isto pertence propriamente ao eu como tal, não tempo e espaço.

¹⁵ Na Margem: Noite da conservação

¹⁶ Na Margem: seu si simples – mas o simples não possui nenhuma diferença, assim também aqui: é nele como não-diferenciado

branca e, da mesma maneira, desaparece. Fita-se esta noite quando se fita o ser humano nos olhos, adentrando-se numa noite que se torna assombrosa. Aqui se depara com a noite do mundo. /173 Nesta¹⁷ noite o ente retornou. Porém¹⁸, o movimento deste poder está igualmente posto. α) a imagem é um múltiplo, a forma é nela enquanto determinidade e, através disso, outros determinados, diversidade em geral. Eu é a forma não somente como si simples, mas antes como movimento, a relação das partes da figura – a forma, relação enquanto a sua [relação]. Na medida em que ela perfaz uma parte do conteúdo, altera a mesma [a relação das partes]. Para si é aqui a postura livremente arbitrária¹⁹ [*die freie Willkür*] de desagregar as imagens e de conectá-las da maneira mais descompromissada [*ungebundenen*]. Permita-se que, no seu produzir traçando [*Hervorziehen*] as imagens, proceda-se segundo a relação recebida: assim se está sob o domínio da assim chamada associação de idéias, uma expressão inglesa, pois estes denominam, ainda hoje em dia, a simples imagem de um cachorro, por exemplo, de idéia. As leis desta associação de idéias não significam nada mais do que o ordenamento passivo da representação: [o que é] visto simultaneamente também se reproduz conjuntamente.

Este arbítrio é a liberdade vazia, pois seu conteúdo está em relação de posteridade [*ibr Inhalt ist nacheinander*]: ela reside apenas na forma e diz respeito somente a esta.

β) O ob-jeto conservou, por meio disto, em geral a forma, a determinação de ser meu. E ao ser ele novamente intuído, então seu ser não tem mais esta pura significação do ser, mas antes do meu. Ele já me é conhecido [*bekannt*], ou seja, eu me recordo

dele. Em outras palavras, eu tenho nele imediatamente a consciência de mim mesmo, [enquanto que] no intuir imediato somente a consciência dele. Porém, quando ele é conhecido, ele vem a ser para mim com esta expressa determinação. Nós somos lembrados de algo também através de um outro, a imagem do objeto trazida simplesmente para nós. Rememoração [*Erinnerung*] acrescenta o momento do ser-para-si. Eu já o vi uma vez²⁰, ou o ouvi. Eu me recordo: eu não vejo ou ouço simplesmente o ob-jeto, mas antes /174 me movo, nesta operação, dentro de meus próprios limites, recordo-me, extraio a mim mesmo para fora da simples imagem e ponho-me em mim mesmo: eu me ponho particularmente como ob-jeto.

γ) Este ser-para-mim, que eu acrescento ao ob-jeto, é aquela noite, aquele si onde eu o imergi, o qual está agora pronunciado [*hervorgezogen*], é para mim mesmo ob-jeto. E o que está diante de mim é a síntese de ambos²¹, conteúdo e eu. Porém, o ob-jeto exterior foi, justamente por isso, suspenso, tornou-se um outro que não o que ele é, ele veio ao domínio do si, ele perdeu o significado de ser imediato, independente. Não apenas aconteceu uma síntese, mas antes o ser do ob-jeto foi suspenso – deuse, portanto, isto: que o ob-jeto não é o que ele é. O conteúdo não é livre do seu ser. O ser é si, o conteúdo é sua essência simples em geral, e esta é algo outro que não o seu ser. Ele vigora como todo de outro, tem uma outra essência, si, outro significado, ou seja, ele vale como signo. No signo o ser-para-si enquanto essência do ob-jeto é ob-jeto, e ele [é] enquanto suspenso, [segundo] sua totalidade, segundo seu conteúdo. Seu conteúdo não tem nenhum valor próprio independente [*frei*] mais. Seu ser é o próprio eu: idealismo

¹⁷ Na margem: β) pôr a si mesmo; consciência interior, fazer, cindir

¹⁸ Na margem: Poder, salientar, a partir desta noite, as imagens, ou seja, deixá-las precipitar

¹⁹ Na margem: um movimento inteiramente diferente daquele do espaço e do tempo, [movimento] subsistente, livre ante a este movimento sendo [*freie vor dieser seienden Bewegung bestehende*].

²⁰ Na margem: ser-para-mim ligado superficialmente à intuição

²¹ Na margem: seu ser é, determinado enquanto este ser-para-mim, algo interior



que vem a ser ob-jeto para si. Meu ser-para-si é ob-jeto enquanto essência da coisa, ligado sinteticamente, na rememoração, apenas exteriormente. O eu é aqui, enquanto interior da coisa, ele mesmo ob-jeto, [porém] esta interioridade da coisa está ainda separada de seu ser, ainda não está posta a universalidade, ou seja, a coisa posta como coisa. Isto²², que eu intua a coisa apenas como signo, mas [intua] sua essência como eu, como significado, como reflexão em si, [isto] é igualmente, ele próprio, ob-jeto. É interioridade imediata apenas desta maneira: tem adentrar o ser-aí, tornar-se ob-jeto, [e], inversamente, esta interioridade [tem de] ser exterior: retorno a si. Isto é a linguagem [*Sprache*], enquanto a força fornecedora de nomes²³ [*die Namengebende Kraft*]. Imaginação [é] apenas força que confere forma vazia, [força] designante [*bezeichnende*], que põe a forma como interior; porém, a /175 linguagem põe interior como ente. Isto é, então, o ser verdadeiro do espírito como espírito geral, ele é aí como unidade de dois sis livres, e um ser-aí que é conforme seu conceito – ele se suspende, igualmente, de maneira imediata –, emudece, mas foi captada pela audição. Primeiramente, a linguagem fala somente com este si, com o significado da coisa, confere-lhe um nome, e pronuncia isto como o ser do ob-jeto. O que é isto? Nós respondemos: é um leão, um asno e assim por diante. Isto é, ou seja, não é algo amarelo, que possui pés ou o que mais seja, um ser próprio e independente, mas antes um nome, a coisa mesma é algo outro. Isto significa que nós recaímos na representação sensível, ou [se trata] apenas de um nome em um significado mais elevado, pois o nome é, ele próprio, somente e primeiramente um ser espiritual muito superficial. Através do nome, portanto, o objeto foi engendrado a partir do eu como sendo. Esta é a primeira força criadora que o espírito exerce. Adão

conferiu a todas as coisa um nome, isto é o direito de majestade e a primeira tomada de posse de toda a natureza, ou seja, o criar da mesma a partir do princípio. λογος, razão, essência da coisa e fala, assunto [*Sache*] e saga, categoria. O ser humano fala às coisas como ao que é seu²⁴, e isto é o ser do ob-jeto. Espírito se relaciona a si mesmo: ele diz ao asno, tu és algo interior e eu sou este algo interior, e teu ser é um som, que eu inventei arbitrariamente. Asno é um som que é algo inteiramente outro que não o ser sensível ele mesmo. Na medida em que nós o vemos, também o sentimos e ouvimos, somos nós ele próprio, imediatamente um com ele, preenchidos. Retrocedendo, entretanto, como nome, ele é um algo espiritual, algo inteiramente outro.

O mundo, a natureza não é mais um reino de imagens, internamente suspensas e que não tem nenhum ser, mas um reino de nomes. Aquele reino de imagens é o espírito que sonha [*der träumende Geist*], que tem a ver com um conteúdo e que não tem nenhuma realidade, nenhum ser-aí. Seu progredir [*Erwachsen*] é o reino dos nomes. Aqui é, ao mesmo tempo, a separação, ele é enquanto consciência. Agora, apenas, têm verdade suas imagens. Aquele que sonha pretende justamente também isso, mas não é /176 verdade. Aquele que sonha pode se diferenciar daquele que está acordado. No entanto, o que está acordado pode se diferenciar daquele que sonha por meio de que é verdadeiro aquilo que para ele é – é verdadeiro –, não está presente [*vorhanden*] mais simplesmente seu ser-para-si: o objeto [não são mais] imagens. Antes, o ser-para-si encerrado tem, ao mesmo tempo, a forma do ser: ele é.

Em²⁵ nomes há apenas propriamente o intuir, o animal, e tempo e espaço estão

²² Na margem: Interioridade, a qual está ela mesma aí

²³ Na margem: memória, força criadora

²⁴ Na margem: e vive em uma natureza espiritual, em seu mundo.

²⁵ Na margem: Recolher inteiramente (a)dentro de si a barreira [*Grenze*], apartada

ultrapassados [*übermunden*]. O intuído é um fugídio, e sua totalidade como que a simples atmosfera, o odor,²⁶ individualidade simples, elevada, a partir do sentimento, ao sentido espiritual superior: individualidade,²⁷ efetividade em geral, mas ela é ainda a primeira [efetividade], sem preenchimento próprio, ou seja, [efetividade] imediata²⁸. O nome tem ainda um outro significado que não o que ele é. O ob-jeto, no signo, tem um outro significado do que aquilo que ele é: o interior. O significado do nome é, inversamente, o sensivelmente existente [*das sinnlich Seiende*]. Seu conteúdo tem de se tornar igual para ele próprio, para a sua espiritualidade simples e existente [*seiner einfachen, seinenden Geistigkeit*].

α) O espírito passa (a)dentro de si a partir deste ser do nome, ou seja, seu conferir um nome [*Benamen*] é-lhe ob-jeto, enquanto um reino, enquanto uma diversidade de nomes. Eles são simples, acabados em si mesmos. A multiplicidade da imagem é exterminada neste si, encoberta. A imaginação extrai o ob-jeto com sua diversidade, seu entorno mais contíguo²⁹. Porém, o nome é solitário, sem relação ou vínculo, uma seqüência / 177 que não se basta a si mesma, porque

não há nenhuma determinidade, isto é, nenhuma relação nele mesmo a outro. Eu³⁰ é apenas e tão-somente o portador, espaço, substância destes nomes. É o ordenamento dos mesmos, ou seja, a relação enquanto termos perfeitamente indiferentes um em face do outro. Não há, neles, nenhuma hierarquia, [nenhuma] relação. Eu tem agora que intuir-se, enquanto este [termo] ordenante – ou eles como ordenados – e fixando esta ordem, [fazendo ver] que ela é uma ordem permanente.

Ele está, primeiramente, em posse dos nomes, ele tem de mantê-los em sua noite como utilizáveis [*dienstbar*], que a ele pertencem, e não somente intuir os nomes em geral, mas antes intuí-los em seu espaço como ordenamento firme; pois ele é sua relação e necessidade: é relação sendo em si de diversos. Cabe-lhes criar o conteúdo a partir de si. Seu conteúdo são os nomes indiferentes. Porém, em sua indiferença enquanto muitos, o si não é, como negativo, tal como ele o é em verdade. O negativo nos muitos é a relação de cada qual, através de si mesmo, ao outro. Esta relação ele põe em seus nomes como tais,

²⁶ Na margem: Tal como, no sentido, sentimento e calor [estão suspensos]; ser e signo [são] ser suspenso

²⁷ Na margem: assim, odor [é uma] primeira efetividade e, portanto, singularidade

²⁸ Na margem: O outro significado repousa em que ele é a singularidade em si mesma ainda não desenvolvida. Ele é isto: ser da imagem, ela é através da determinidade* – determinidade [é] unidade não acabada do ser e do ser-para-si.

* junto a isso: (Unidade com seu contrário, retornada à singularidade)

²⁹ Na margem: (recorta uma porção de espaço, interrompe, nega a continuidade do espaço; [é], contudo, associação de idéias.

³⁰ Na margem: α) Eu me defronto com os muitos nomes. O conteúdo singular deles é estranho, mas sua determinidade é [o] eu – e sua singularidade [é] simples.

β) Defrontado está o eu, está a determinidade deles, sua essência. Eles são através do eu, relacionados uns aos outros através de sua essência. Eu é apenas a necessidade, o que é em si mesmo o contrário de si mesmo. Eles tem, doravante, eu como seu ser, porquanto eles são simples.

γ) Tal como vem a ser então esta sua necessidade ou sua fixação [*Befestigung*], de maneira que eu se torna o ser deles – ou seja, que o eu, que é a essência deles, vem a ser seu ser; pois ser é o ob-jetivo estabelecido [*das feste Gegenständliche*], eu é a forma da pura inquietação, movimento, ou noite do desaparecer. Em outras palavras, eu é [como] sendo no nome de maneira (universalmente) imediata. Agora, [é] através de mediação: ele tem de tornar-se isto através de si mesmo. Sua inquietação tem de tornar-se aquilo que a si mesmo se fixa, o movimento que suspende a si mesmo enquanto inquietação, enquanto puro movimento. Isto é o trabalho, sua inquietação se torna ob-jeto, enquanto diversidade fixada, enquanto ordenamento. A inquietação se torna ordenamento justamente por meio de que ela vem a ser ob-jeto.



fixa-a em sua necessidade em geral³¹, /178 necessidade ainda não posta em si, e sim é somente ordenamento fixo. Em outras palavras, é memória [*Gedächtnis*] (propriamente dita), o entendimento que tem a si mesmo em seu ob-jeto como objeto. A memória conserva o nome em geral, o vínculo livre e arbitrário desta imagem, (do significado) e do nome, e que [consiste em que] justo à imagem haja para ela o nome, e que junto ao nome, a imagem. No entanto, mais elevada é a liberação da relação deste [elemento] desigual, que o nome somente se relacione a nomes (relâmpago, trovão, semelhança com o fenômeno sensível); mas nomes livres não são relacionados entre si. Eu é a força deste ordenamento livre,³² ainda não posto como necessário, [que é], todavia, ordenamento. Ele é o sustentáculo [*Träger*] livre, o ordenamento livre e não ob-jetivado, é o primeiro eu a se apreender a si mesmo enquanto força. Ele próprio é a necessidade, livre da representação, o ordenamento que fixa e que foi fixado. O exercício da memória é, por isso, o primeiro trabalho do espírito desperto³³ enquanto espírito. O conferir, inventar dos nomes é um arbítrio que inventa. Na memória desaparece, pela primeira vez, este arbítrio, eu que chegou ao ser. Nome é signo firmado, relação que permanece, uma [relação] universal: eu renunciou ao seu arbítrio em um ser, pôs-se como um universal. Por isso, ordenamento [é] aqui relação necessária em geral, mas [relação] ainda interior, ou seja,

ordenamento ele mesmo contingente, necessidade arbitrária; pois os lados dela não estão ainda postos, não ainda em si mesmos. Ela é apenas necessidade em geral, isto é, [necessidade] contingente.

O manter firme de uma tal relação do nome e dos nomes é a ocupação carente-de-matéria e o movimento do espírito consigo mesmo, ele vincula não mais representações sensíveis e existentes segundo o arbítrio – ou seja, que ele somente as reprodu/ 179 za³⁴ tais como elas são –; mas antes ele é a força livre e mantém-se firme enquanto esta força livre. O trabalho consiste em que, ao mesmo tempo, o eu se torne ele próprio aquilo que ele é no conferir-nomes [*Namengeben*], a saber: coisa, ente, o nome é este, e é uma coisa. Ele se faz coisa ao fixar dentro de si o ordenamento de nomes. Ele o fixa dentro de si, isto é, ele se torna, ele mesmo, este ordenamento carente-de-pensamento [*gedankenlos*], que tem apenas a aparência de um ordenamento. Na aparência do ordenamento jaz o eu: necessidade, si dos lados. Mas os lados são ainda puramente indiferentes. Somente como memória pode se fazer coisa, porque a coisa, a qual ele se torna, é, em si mesma, eu³⁵. Ele é agora o ativo [*das tuende*], o que faz o movimento de si para o ob-jeto, o qual ele é imediatamente no conferir-nomes. (o para-si da rememoração é aqui seu agir [*tun*] sobre si mesmo) Produzir de si mesmo, negar de si mesmo: se o nome é considerado o ob-jeto sobre o qual

³¹ *Na margem*: No nome o eu é singularidade imediata, pôr-se como esta torna-se necessidade, ainda que [necessidade] vazia, bem como quando dizemos: destino, não sabemos o que é sua lei, seu conteúdo, o que ele quer.

³² *Na margem*: extermínio do arbítrio, singularidade vazia. Houve até aqui dentro de si singularidade (no nome). Agora, está conectada, nenhuma matéria para além da qual se possa ir. Junto a ela ele permanece em si. Contraposto à matéria, bem como à consciência sensível para esta vacuidade: si mesmo vazio como si.

³³ *Na margem*: suspender imediato de si mesmo que está dirigido a si.

³⁴ *Na margem*: ligar passivo, ou seja, inteiramente arbitrário.

³⁵ *Na margem*: Este trabalho é repetir do mesmo. Nisto consiste o incômodo: o eu renuncia ao seu livre arbítrio, ir além do determinado. Repetição é o pôr da igualdade do ser. Manter firme em si enquanto neste próprio. É o repetir de um conhecido, onde não há mais qualquer interesse na coisa. Nenhuma fruição em encontrar-se no outro, não o nomear – por isso, ocupação puramente não sensível. Manter firme da abstração, [tomar-]se como o espaço vazio, fixar estrelas nele, puro fixar – α) pura atividade liberada, repetir β) sem objetividade: as que estão ainda a estabelecer são ainda indiferentes.

ele é ativo, então ele se suspende a si mesmo.

Este trabalho é, portanto, o primeiro atuar interior sobre si mesmo, uma ocupação inteiramente não-sensível; e o começo da livre elevação do espírito, pois ele tem a si mesmo aqui como ob-jeto. Um trabalho muito mais elevado do que a ocupação infantil com imagens exteriores sensíveis ou pintadas – plantas, animais, ter grandes focinhos, crinas amarelas, longa cauda, e assim por diante. Esta visão [*dies Sehen*], atenção, é a primeira atividade necessária, ver precisamente, atividade do espírito, fixar, abstrair, extrair, esforço, superação do indeterminado /180 da sensação. Mas o fazer não se dirige a si mesmo ³⁶/181 Esta ocupação consigo é justamente isto: produzir-se. A [ocupação] invertida é fazer a coisa tornar-se eu. Manter firme o ordenamento é o pensamento do conteúdo próprio do eu: não no nome ele tem um conteúdo, enquanto [conteúdo] do eu, mas na forma, ordenamento. Porém, nele, como em algo firme, arbitrário, contingente

há exterioridade, coisidade. O eu sabe algo de cor, eu me tornei um ordenamento indiferente: /182 eu sou ordenamento, relacionar, fazer. Mas ele é arbitrário: eu tornado, por meio disso, coisa.

Este direcionamento ao nome tem, assim, o significado contraposto de que, a saber, é posto o direcionamento ao eu, suspender do mesmo como [suspender] do sendo-para-si, isto é, do arbitrário, do ativo. É posta a universalidade, com igual valor, igual estar-suspensão do eu ativo e do objeto – o eu tornado ob-jeto; no nome ele apenas se tornou ser, com o qual o ser-para-si se defronta, ou seja, o nome é apenas arbitrário, singular – coisa, entendimento, necessidade. Coisa enquanto universalidade simples, necessidade como mover-se. A coisa tem a necessidade nela, pois ele tem o si do eu em si. Diferença no eu é diferença no si – isto é, relação negativa em si. Entendimento: visão intelectual [*Einsehen*] é a diferença, não na coisa, mas da coisa em face do entendimento – a o qual não

³⁶ Na margem: α) Conferir nomes, o universal desta esfera

β) Atividade, ser-para-si, memória. Eficácia interior

γ) Ser-em-si-e-para-si. Eu refletido sobre seu fazer, isto é, reflete-se a partir dele e faz-se ob-jeto. O próximo produto consiste em que nós saibamos algo de cor, mas ainda não de maneira interior [*inwendig*]. Eu é ser, produto inteiramente incompleto e exterior. O todo é α) a relação firme, que é posta pelo eu, e ela é firme porque ela o é através do mesmo. Ela é a necessidade, memória é o devir do pensamento, devir do ob-jeto não sensível, isto é, α) que não é mais figura β) no qual a singularidade do nome é aniquilada. O trabalho, fazer próprio é singularidade, ordenamento, igualmente o si. Eu é para si ob-jetivo enquanto diversidade, pois seu fazer é movimento, diferenciação, é ele mesmo o ordenamento, e o ordenamento de diferentes, os quais são os seus, permanecem encerrados nele. Momentos-coisa (assim em si ou para nós): ele é um intuir pensante, ou pensar que intui. Não são nomes indiferentes, mas antes momentos, divisão dentro dele mesmo. Produzido através do trabalho, ele tem este produto como ob-jeto e, primeiramente, como [ob-jeto] imediato. É pensar conceituante, necessidade do entendimento [*verständige Notwendigkeit*], explicar, busca pela causa do efeito. O sensível é determinado como um efeito ou semelhante, ou seja, é para o eu aquilo que era para nós no nome. A coisa tem, enquanto essência para o eu, algo outro do que ela é. É simplesmente um signo. Mas seu significado não é contingente, mas antes é sua essência, pois é universal. Eu intui a categoria, ele apreende pelo conceito, o que ele entende é a coisa mesma – não porque, contudo, ele entende, ou porque é a forma da eguidade, mas antes ele entende a coisa (o conteúdo da coisa duplicado.)

Entendimento α) relação de conceitos contrapostos β) unidade dos mesmos, fundamento. Aqueles têm no ser sua substância. Fundamento é ser suspenso.

A) Distribuição: ob-jeto é coisa, eu é si, a substância [é] unidade das determinações contrapostas, que o distribui em meros substratos. B) No pensamento da substância a coisa ela própria se torna este si. Substância e propriedade accidental – em causa e efeito ambos [estão] unidos, coisa espiritualizada. Mas a essência deles é espiritualização [*Begeistung*]. Atividade* fenece no produto

* Abaixo: simples forma da independência, a causa



pertence propriamente a este momento –, antes experiência da consciência.³⁷

Eu³⁸ é, portanto, ativo sobre a coisa ou sobre o universal como tal. Em outras palavras, está posto o movimento do universal. A diferença /183 do mesmo: ele como diferenciado de si mesmo, ele como universal ao qual ele próprio, como negatividade que ele contém, este próprio na forma da universalidade é a singularidade. Eles são ambos perfeitamente indiferentes um em face do outro, pois cada qual é o universal ou o relacionar-se a si mesmo. Porém, estes extremos são, igualmente, pura e simplesmente relacionados um ao outro, eles são para si iguais na indiferença ou universalidade: relacionados em si, mas um para o outro, pois cada um é mesmo o que ele é somente em oposição ao outro – através deste movimento, veio-a-ser fundamento, o universal somente enquanto encobrendo a negatividade em sua simplicidade e a ocultando. Mas o singular enquanto o negativo é o excluir negativo de um outro, do não negativo, do universal. Ambos se relacionam a si, ou seja, são universais, mas, igualmente, o universal é somente um. Um deles (o singular) é, dirigido para dentro, universal, em relação a si, a si mesmo, pois ele justamente exclui o

outro, seu ser para fora, e é negativo em face deste outro. Contudo, o outro, o universal, é interiormente negativo, ele contém a negatividade dentro de si: é, todavia, universal dirigido para fora.³⁹ Cada qual tem, com isso, /184 aquilo que ele interiormente é fora dele enquanto o outro. Em outras palavras, o em-si de cada um, aquilo que ele não é para o outro, é o outro, é aquilo que é para ele. Eles são o contrário de si mesmos, eles mesmos [são] este movimento, este ser-outro. Relacionar-se, justamente relação é o contrário da indiferença deles, a qual eles possuem no juízo.

Seu ser [dirigido] para dentro é diferente do seu ser [dirigido] para fora. Eles são, portanto, cindidos dentro de si e se suspendendo. Aquele ser para dentro é em e para si, mas justamente isto (por exemplo, negatividade, universal) é seu outro. Em outras palavras, o universal é igual a si mesmo, assim ele é a negatividade, pois esta é seu interior. Assim é a singularidade, assim ele é universalidade, contrário, desigualdade, seu verdadeiro ser é ser para fora, isto é, somente em relação, não em e para si. A universalidade deles tem através disso, ao mesmo tempo o significado do ser. Eles são de tal maneira

³⁷ *Na margem inferior*: entendimento, juízo, silogismo

³⁸ *Na margem*: O entendimento é α) relacionado à coisa, de tal maneira que a forma do ser é, na mesma, para ele. Uno, muitos, causa e assim por diante Relação dos mesmos, como espiritualizados diferentes em face um do outro. A abstração ou o conceito tem no ser a substância. Conceitos adentram somente a relação. A coisa não é ainda nela mesma o aquietado, a unidade das determinações contrapostas

Mas aquelas determinações espiritualizadas fenecem na neutralidade simples, na universalidade: o fundamento vem a ser. Agora β), para o eu, o fundamento é o universal como tal. Ele sabe a si mesmo como o entendimento. Ele fala de conceitos determinados como dos seus

E β) ajuíza [*urteilt*], é o movimento do conceito determinado, Singularidade e universalidade são diversas e contrapostas. α) Silogismo – eles são, portanto, à primeira vista, iguais somente em um terceiro. Cópula é eu, sustenta-os, é, primeiramente o vazio. Mas como é constituído este terceiro, β) ele não é a pura cópula $A=A$, identidade vazia – presume-se freqüentemente que ela seja a [identidade] absoluta – caso contrário, não seria a igualdade de ambos, γ) mas antes ela contém ambos, tanto sua igualdade quanto sua oposição são eu; δ) o mesmo são ambos (entes): cada um é igual ao outro naquilo em que lhe é contraposto. Em outras palavras, ele lhe é contraposto naquilo em que lhe é igual. Diferença e igualdade são o mesmo. Permanece para eles a forma vazia do ser, a qual eles há tempos haviam perdido.

³⁹ *Na margem*: Memória [é] pôr da necessidade em geral: α) conceito, entendimento do necessariamente apenas contraposto – a fundamento é eu, assim ele se põe no juízo; β) juízo [é] pôr da indiferença de ambos, não ser-relacionado como conceitos determinados; γ) silogismo [é] unidade de ambos, de tal maneira que cada qual é, ele próprio, esta unidade de contraposição e indiferença.

iguais a si mesmos que justamente isto, o que eles são em si, decompõe-se em dois indiferentes. A universalidade como tal é apenas UMA [universalidade], o ser, entretanto, é justamente realidade, ou seja, o subsistir enquanto muitos. Eles são, portanto, ambos universais, e somente um é o universal, eles são entes, e, igualmente, este ser é desigual: um ser é o interior, em si do outro, e ele são negativos. Sua unidade é α) ela mesma um outro que não ambos os extremos, pois eles são contrapostos; porém, β) sua contraposição é de tal forma constituída que justamente nisso em que eles são contrapostos, ele são [também] iguais (e, mais uma vez, que sua contraposição é algo outro que não eles, que não sua igualdade-a-si-mesmos). Porém, exatamente em sua unidade e em sua contraposição eles são relacionados um ao outro e, ao ser um outro que não eles, ele é o meio deles, o qual os relaciona. Está posto seu silogismo. Na medida em que eles estão contrapostos, eles são um em um terceiro; e, na medida em que são iguais, dá-se sua contraposição, aquilo que os dirige [é] um terceiro.

Este terceiro é, contudo, de tal forma constituído [*beschaffen*] que ele é tudo o que eles são, ele é a universalidade, negatividade e, já que há múltiplas universalidades, o ser deles. A universalidade é uma tal que, imediatamente igual a si, contrapõe-se a si mesma: [está] dentro de si e seu contrário está dirimido, igualmente a negatividade; e o ser simples é imediatamente muitos. É a unidade dos contrários, /185 o universal

que se move dentro de si mesmo, o qual se cinde em entes que são ele, que é, por meio disso, a pura negatividade. O entendimento é razão, e seu ob-jeto é o próprio eu⁴⁰. A questão principal reside em que a coisidade, na medida em que ela é universalidade, exponha-se igualmente sendo de maneira imediata, e que a negatividade ou unidade esteja posta. A coisidade, representada como ser, passa, partindo do juízo, ao silogismo⁴¹. A relação através da oposição é um outro, terceiro. Entretanto, cada um é mediado com o outro através de um terceiro. O singular, segundo seu relacionar-se, não existe [*dasein*] em si: o entendimento é seu em-si⁴². Da mesma maneira, o universal não existe como negatividade: isto é seu em-si. E, igualmente, o entendimento: pois ele é o em-si. Ele é α) o interior de cada um. Porém, β) da mesma maneira, o entendimento é o exterior de cada um, pois, enquanto a negatividade, ele o exterior, o ser-aí do singular; e, enquanto universalidade, ele é o exterior, o ser-aí do universal. Ele é γ) igualmente o ser (dos muitos), pois ele é aquilo que os contém enquanto indiferentes. Ele é, portanto, este puro movimento da universalidade, o qual é o em-si e o ser-aí daquilo que é /186 diferenciado dela. Ele é razão, a qual é ela mesma o ob-jeto. Ela é o silogismo em sua infinitude, a qual se cinde em extremos, os quais têm, imediatamente ao serem, mesmo em seu em-si o outro⁴³.

⁴⁰ Na margem: (ou que a singularidade, o conteúdo da linguagem, venha-a-ser enquanto singularidade puramente negativa. Ele se torna ob-jeto como tal

⁴¹ Na margem: α) eles são outros que não eu. O que é seu ser ? eles são neles mesmos, pois [são] outros; β) singular e universal; mas esta diferença é justamente uma tal que, naquilo em que eles são diferentes, eles são para si iguais, isto é, eles não são, ou seja, não são outros que não eu

⁴² Na margem: O movimento das categorias puras está no fundamento do devir do ser na forma da coisa. Em outras palavras, o fundamento tem o ente enquanto movimento em direção ao seu interior, na medida em que este movimento retorna à igualdade simples e não negativa de todos os momentos. Mas totalidade, efetividade enquanto este jogo transparente de todos os lados. Oposição (ob-jeto) [dos] extremos. Reais que são constituídos de tal forma que justamente isto constitui seu ser preenchido, de ser contraposto nisso em que são iguais. Afastamento do homônimo e, inversamente. Assim é ser ele mesmo este puro movimento. Silogismo: união da oposição como tal, mediação é a própria unidade imediata.

⁴³ Na margem: Singularidade, unidade negativa imediata da indiferença e da contraposição, efetividade: eu [é] toda efetividade



A inteligência não tem mais, desta maneira, um outro ob-jeto por seu conteúdo, mas antes ela apreendeu [*erfasst*] a si mesma, e é para si ob-jeto. A coisa, o universal é para ela tal como ele é em si, ser suspenso; e [é] este positivamente, ou seja, enquanto eu. Ela é efetiva, possibilidade do atuar. O ob-jeto é em-si o que ela é e, por isso, ele pode ser suspenso. Contudo, ela ainda não se tornou ativa para si: para si, isto é, que ela tivesse intuído a alteração como si mesma, ou seja, como o fazer, como si. A alteração, o *minus* ob-jetivo da mesma, como a si mesma.

Esta inteligência é livre, mas sua liberdade é, inversamente, sem conteúdo, aos custos do qual, em prejuízo do qual, justamente, ela se libertou. O movimento dela é o [movimento] contraposto de se preencher, não através de intuspecção⁴⁴ [*Intusception*], mas sim através do engendramento de um conteúdo e, na verdade, de um tal em que ela tem a consciência de seu fazer, isto é, de si como de um pôr do conteúdo, do fazer-se conteúdo. No [âmbito] teórico ela bem sabe, também na imagem, na rememoração, a si mesma, mas não enquanto conteúdo, mas sim como forma. Em outras palavras, o eu mesmo não é fundamento, o universal, ao qual o determinar, as diferenças são talhados⁴⁵ [*aufgetragen*]. /187

b. Vontade⁴⁶

O querente quer [*das Wollende will*], isto é, ele quer pôr-se, fazer-se enquanto si mesmo como objeto. Ele é livre, mas esta liberdade é a [liberdade] vazia, formal, ruim. Ele está resolvido [*beschlossen*] dentro de si [*in sich*], ou seja, ele é o silogismo [*Schluss*] dentro de si mesmo. α) Ele é o universal, fim [*Zweck*]; β) ele é o singular, Si, atividade, efetividade⁴⁷; γ) ele é o meio destes dois: o impulso⁴⁸. Ele o bilateral [*das Zweiseitige*], que tem conteúdo; universal, que é fim; e o Si ativo do mesmo: aquele [é] o fundamento, este a forma. α) Qual [deles] seja o conteúdo determinado do impulso, [isto] não pode ainda ser indicado aqui, pois ele não está ainda determinado: ele ainda não tem nenhum [conteúdo], pois aqui está primeiramente posto somente o conceito da vontade. Quais impulsos eu tenha, isto resulta apenas do conteúdo do seu mundo: estes são seus impulsos.

β) A maneira determinada como aquele silogismo está posto no eu é de tal forma que todos os momentos do mesmo estão compreendidos no Si como no universal ou na esfera. Agora o todo é, e a oposição deles [é] somente forma vazia para a consciência-de-si. Isto constitui justamente a força de seu silogismo, de sua vontade: que, na medida em que se desfaz de um [dos] lados, neste é recolhido (a)dentro-de-si, não expõe [*ausstellt*] por meio disso uma determinidade na qual [*an der*] pode ser apreendido [*gefaßt*]: são *pattes de velour*, as

⁴⁴ Na margem: forma e conteúdo; ob-jetividade vazia, universalidade

⁴⁵ Na margem: visão ampla da inteligência – a coisidade do entendimento é luz. Razão é perceber, ouvir. Inteligência, ob-jeto, a forma do ser abstrato. *

Movimento em direção ao eu, através da posição do eu, eis porque ser em si é universal, no espírito: assim, para nós no conceito. Isto para eu, ou seja, é a posição de si próprio. Primeiramente, ele mesmo somente posição formal.

* Ao lado disso: o que é em si para nós. No entender conectam a si. Interioridade ainda não aparatada disso.

⁴⁶ Na margem: a) o impulso tem conteúdo próprio, fim. O contraposto é ele mesmo, e, na verdade, para ele [*für es*].

⁴⁷ Na margem: Silogismo [é] magneto em cada extremo. Eu ajuizado desta maneira [como] refletido (a)dentro de si – para fora do extremo

⁴⁸ Na margem: primeira divisão [*Diremtion*] do silogismo, indiferença dos extremos: em tudo é o Si imediato – atividade é sua própria

quais são, frente ao outro, [como] esporões; mas tal como ele se volta contra isso, atira-se ao fluido veludo, que ele não consegue reter firmemente. – Ele é nisso, portanto, totalidade, e justamente por isso, inexpugnável [*unangreifbar*].

γ)⁴⁹ (Este silogismo aparado [*geründete*] (a)dentro de si é, ao mesmo tempo, volvido para fora, ou seja, é, propriamente falando, consciência, a qual é aqui considerada como encerrada [*eingeschlossen*] no eu.) – Na verdade, a vontade é /188 Ser-para-si que exterminou dentro de si todo conteúdo sendo e que lhe é estranho. Através disso, ele é o carente-de-outro [*das Anderslose*], o carente-de-conteúdo⁵⁰ [*das Inhaltslose*], e sente esta falta [*Mangel*]. Contudo, ele é uma falha que é igualmente positiva; (ela é o fim. A forma, segundo a qual ela é somente fim, é o ser incompleto [*das mangelnde Sein*]. Ser como tal tornou-se justamente forma.) O negativo, excludente está assim na própria vontade: que ela nele está apenas dirigida a si mesma, que ela seja o [que é] excluído de si, que o fim contraponha o universal, [que] a singularidade, a efetividade contraponha o universal. O sentimento da falta é a α) unidade de ambos posta no impulso, enquanto sentimento, enquanto falta da oposição [*als Mangel des Gegensatzes*]. O silogismo é somente o primeiro [silogismo], a universalidade está unificada [*zusammengeschlossen*] com a singularidade através do impulso. Os extremos têm a forma do ser indiferente de um para o outro. Posição [*Setzen*] da primeira realidade, que é imperfeita.

b)⁵¹ A satisfação do impulso é o segundo silogismo. α) A satisfação é a [satisfação] do impulso, não do desejo, este é animal, isto é, o ob-jeto [*Gegenstand*] tem a forma abstrata do ser propriamente dito, da exterioridade; e somente assim ele é para o Si. A unificação [*Vereinigung*] é, portanto, o igualmente puro desaparecer. Mas aqui o ser é somente forma, ou o que [o] eu é, como todo, é o impulso. Este ele separa e o torna ob-jeto para ele, o qual não é, portanto, a saturação [*Sattheit*], o simples sentimento-de-si [*Selbstgefühl*] – que é perdido no desejo e reproduzido⁵² em sua satisfação [*Befriedigung*] –, mas o que desaparece: é a pura forma da indiferença dos extremos do impulso, ou seja, o fim, conteúdo, o qual é contraposto à singularidade; e este desaparecer desta indiferença é, enquanto desaparecer da oposição, ser, só que ser preenchido [*erfülltes Sein*]. α) Ele se torna intuicionante [*anschauend*], através da imediatidade, a qual vem a ser /189 através do suspender da oposição (em geral, o eu passa, desta maneira, por toda parte ao intuir e ao sentimento.) β) O principal é o conteúdo do ob-jeto: ele se separa do seu impulso e, por meio disso, ele adquire uma outra forma. Ele é o impulso apaziguado, que se tornou ele mesmo, preenchido consigo mesmo. A falta era o intuir do eu vazio⁵³, pois este era para si ob-jeto, ele mantinha coesas as diferenças do silogismo, era a indiferença delas, seu subsistir, – não ser como tal, ele era o eu primeiro e imediato, mas como tal. O impulso apartado do eu foi ele, liberado do Si [*aus dem Selbst freigelassen*], ou o mero preenchimento mantido coeso pelo ser. Obra do eu, ele sabe nele seu fazer, isto é, [sabe] a si enquanto o

⁴⁹ Na margem: α) Posição [*Setzen*] do silogismo em seus extremos, de tal maneira que eles sejam mediados por uma outra relação.

A singularidade contraposta ao fim

⁵⁰ Na margem: falta, pois o silogismo é o imediatamente primeiro, portanto, indiferença dos extremos.

⁵¹ Na margem: Posição no elemento da universalidade, indiferença, ser ; – pois isto [é] a verdade: não estar incluída no eu, [mas sim o] eu internamente tenso

⁵² Na margem: consciência-de-si exterior, ser, e desejo – ser-para-si abstrato [é] animal, ou seja, não satisfação singular, e sim universal – desejo é momento, ser-para-si, [é] justamente o silogismo encerrado (a)dentro do si.

⁵³ Na margem: si mesmo como diferenciado em si – (não um ob-jeto exterior)



eu, o qual era antes, no interior, o ser – enquanto fazer (não como na lembrança [Erinnerung], mas sim que o conteúdo como tal é através dele; pois a diferença como tal era a sua [diferença]. A diferença constitui o conteúdo, e aqui importa apenas que o eu ponha a diferença a partir de si, ou seja, que a saiba como a sua [diferença], (nome e coisa são aquele [jenes], não a diferença como tal do eu, este é simples.)

c) Determinação do ob-jeto. Ele é, portanto, conteúdo, diferença e, na verdade, [diferença] do silogismo: singularidade e universalidade e um meio das mesmas. Mas α) [enquanto] sendo [seiend], imediatamente, seu meio é universalidade morta, coisidade [Dingheit], ser-outro [Anderssein]; e β) seus extremos são particularidade, determinidade e individualidade. Na medida em que é o outro, sua atividade é a [atividade] do eu: não tem nenhuma [atividade] própria. O extremo recai fora dele. Enquanto coisidade, ele é passividade, comunicação [Mitteilung] desta atividade; tem-na dentro dele, todavia, enquanto [algo] fluido, como [algo] exterior. Seu outro extremo é a oposição (a particularidade) deste seu ser e da atividade: ele é passivo, é para outro, tangencia o mesmo,⁵⁴ é (ácido) sobre- /190 tudo [algo] a ser desbastado, comunicação do outro, este é seu ser, mas, ao mesmo tempo, figura ativa contra ele. Relação invertida, segundo um lado, a atividade é somente um transmitido [ein Mitgeteiltes]; e [é] a transmissão, o que puramente assimila, segundo o outro [lado], é ativo contra o outro.

(O impulso satisfeito é o trabalho suspenso [aufgehobene] do eu, isto é o seu ob-jeto: aquele trabalha em sua oficina [Statt].

Trabalho é o fazer-se coisa deste lado [das diesseitige sich zum Dinge Machen], a cisão do eu sendo-como-impulso [die Entzweiung des triebseienden Ich] é justamente este fazer-se ob-jeto – (desejo tem sempre de começar do começo, ele não chega a apartar de si o trabalho) O impulso é, todavia, a unidade do eu como do que se fez coisa.)

A mera atividade é pura mediação, movimento; – a mera satisfação do desejo é puro aniquilar do ob-jeto.

O⁵⁵ próprio trabalho como tal é não somente atividade (ácido), mas também [atividade] refletida (a)dentro de si, produzir; forma unilateral do conteúdo [é] momento singular; mas aqui o impulso produz a si mesmo, ele produz o trabalho – ele se satisfaz – ambos recaem na consciência exterior. – Ela é o conteúdo também na medida em que ela é o querido [das Gewollte] e meio do desejo, a possibilidade determinada daquele. No instrumento e no campo arado e tornado fértil, eu possuo a possibilidade, o conteúdo como um universal. Eis porque o instrumento, meio [Mittel], [é] mais excelente do que o fim do desejo, o qual é [fim] singular: ele abrange todas aquelas singularidades.

Mas o instrumento não tem ainda a atividade mesma nele [an ihm]. Ele é coisa inerte, não retorna dentro dele mesmo. Eu tenho ainda de trabalhar com ele. Eu introduzi a astúcia entre mim e a coisidade exterior – [a fim de] poupar a mim mesmo e de encobrir com ele minha determinidade, e de deixar que ele se deprecie pelo uso [es sich abnutzen zu lassen];⁵⁶ / 191 neste processo [dabei], entretanto, sou parcimonioso apenas

⁵⁴ Na margem: Jogo* desta atividade, transformação de sua passividade em atividade –

Coisidade é seu ponto médio, universalidade simples, força: seu outro, apenas transmitido fora dele – pois ele é puro ob-jeto –, tem ela nele como uma estranha. – Instrumento

*Junto a isto: Orgulho dos povos pelo seu instrumento.

Por isso o ser humano cria [macht] instrumentos: porque é racional, e isto é a primeira externalização [Äusserung] de sua vontade. Esta vontade [é] ainda vontade abstrata.

⁵⁵ Na margem: não causa, o mesmo é o efeito

⁵⁶ Na margem: [o] eu permanece a alma deste silogismo, em relação a ele [é] a atividade

segundo a qualidade – mas estou sujeito à transpiração. O fazer-me coisa [*das mich zum Dinge Machen*] é ainda um momento necessário. [Mas] a atividade própria do impulso não [é] ainda na coisa. Há que se depositar no instrumento também [a] própria atividade, torná-lo um [instrumento] independente. Isto acontece de tal maneira que α) ele é exaurido, fio na linha [*an der Linie Faden*], sua bilateralidade é utilizada a fim de fazê-lo retornar nesta oposição (a)dentro de si – em geral, a passividade se transforma em atividade, no fixar do ajuntar-se [*in Festhalten des Zusammengehens*]. β) Em geral, de tal maneira que seja aplicada a atividade própria da natureza, elasticidade da mola do relógio, água, vento, a fim de fazer no ser-aí sensível dela algo inteiramente diferente do que ela pretenderia fazer – o fazer cego dela [*ibr blindes Tun*] é tornado um [fazer] conforme a fins [*zweckmässigen*]⁵⁷ – [é tornado] o contrário dela mesma⁵⁸ – comportamento racional das leis da natureza em seu [*in ibrem*] ser-aí exterior. À natureza nada acontece – fins singulares se tornam um [fim] universal. Pássaro voa para lá –

Aqui o impulso retrocede inteiramente para fora do trabalho. Ele deixa a natureza se desbastar, observa calmamente e o todo governa o todo somente com leve esforço – astúcia⁵⁹. Honra da astúcia contra o poder, tocar o poder cego em um lado, que ele se volte contra si mesmo – capturá-lo, apreendê-lo como determinidade, ser ativo

contra esta – ou fazê-la justamente retornar, enquanto movimento, (a)dentro de si mesma, [fazê-la] se suspender – ser humano é, assim, o destino do singular. Pela astúcia a vontade se tornou [vontade] feminina⁶⁰. O impulso que excede [*der hinausgehende Trieb*] [se tornou], enquanto astúcia, observar teórico. / 192 O impulsionar que não sabe [*das Nichtwissende Treiben*] [se tornou] saber: duas potências [*Mächte*], caracteres.

Este observar [a maneira] como o ente em si mesmo se suspende é diverso do impulso, o eu que retorna (a)dentro de si a partir dele e que sabe a nadaidade [*Nichtigkeit*] deste ser, já que, ao contrário, o impulso é o [que é] neles tensionado.

A vontade se tornou uma [vontade] duplicada e cindida [*ein gedoppelter entzweiter*], ela está determinada, ela é caráter. Um dos caracteres é esta tensão, o poder da contraposição do ente,⁶¹ a qual é, entretanto, cego, não tem nenhuma consciência, [está] acima da natureza este ser, ele é o que jaz evidente [*offen Liegende*], que vai em frente [*geradeaus Gehende*], que impulsiona para além, e o impulsionado. O outro, o mau, sendo em si, o subterrâneo [*das Unterirdische*], o que sabe sobre o que jaz exposto à luz [*was am Tage liegt*], e que observa como este dá a si mesmo e através de si mesmo seu declínio [*Untergang*], ou que é assim ativo contra ele, e [observa] que ele torna antes o negativo subjacente

⁵⁷ Na margem: A realidade, indiferença dos extremos do silogismo que estão em tensão um com o outro; que esta indiferença é em si mesma

⁵⁸ Na margem: galinha singular, seu ser-aí racional consiste em que ela seja alimentada e depois comida – vento, torrente poderosa, oceano potente, subjugados, cultivados [*geackert*]. Não fazer nenhum cumprimento com ela – miserável sensibilidade [*elende Empfindsamkeit*], que se atém a singulares.

⁵⁹ Na margem: o lado amplo do lado da violência [*Gewalt*] é atacado pelo paroxismo da astúcia.

⁶⁰ Na margem: astúcia é algo diferente de esperteza – o agir que mais se expõe [*das offenste Handeln*] é a maior astúcia, – nós temos de tomá-la em sua verdade –, a saber: através de sua abertura [*Offenheit*] traz à luz o outro, [traz à luz] que ele se mostra em si e para si e, justamente nisso, ele mesmo se aniquila. – o elevado comportamento de ser os outros necessitados, como eles são em si e para si; à luz da consciência; se os outros têm razão, [mas] não a sabem defender pelo discurso [*durch die Rede*] – o não falar [*die Stummheit*] [é] a astúcia ruim e abjeta. Completamente mestre, que o outro em seu fazer se inverte a si mesmo.

⁶¹ Na margem: o homem tem desejo, impulso; o impulso feminino consiste nisto: ser antes objeto do impulso, incitar [*reizen*], despertar impulso e deixá-lo satisfazer-se nele.



ao seu ser, à sua auto-conservação. Aquele é, enquanto ente, dirigido contra ente. Este [que é] racionalmente como ser, o qual ele não leva a sério – tal como um manto é oferecido ao touro, em face do qual ele corre e, nada encontrando, é atingido. A vontade cindiu-se a si mesma em dois extremos, em um dos quais ela é de maneira inteira, no universal, tal como [é] no outro, no singular.⁶²

Estes⁶³ extremos têm de se pôr em um, transformar o saber [*Wissen*] do último em conhecer [*Erkennen*]. Este movimento do / 193 é posto por meio disso: que cada um é em si o que o outro é. Um deles, o universal, é a singularidade, o si que sabe [*das wissende Selbst*]. Da mesma maneira, o singular é o universal, pois ele é o relacionar-se a si. Mas ele tem de se tornar para eles, ou seja, este serem-o-mesmo [*Dieselbigkeit*] [tem de se tornar] um saber dos mesmos.

α) O impulso chega ao intuir de si mesmo. – ele retornou (a)dentro de si naquela satisfação, ele se tornou, da mesma forma, saber do que ele é. O retorno simples (a)dentro de si, o saber, é, da mesma forma, no cindir (silogismo) o meio. – impulso fora de si – no outro si simples, e o sabe como extremo independente. Da mesma forma, o saber sabe sua essência em outro. – tensão no impulso, independência [*Selbständigkeit*] de ambos. β) em si mesmos, suspender de ambos: justamente nisso cada um é igual ao outro, naquilo em que se lhe

contrapõe; ou seja, o outro, aquilo através de que o outro é para ele, é ele próprio. Justamente ao saber-se cada um no outro, renunciou a si mesmo. Amor.

(O⁶⁴ saber é mesmo este sentido duplo: cada um é igual ao outro no que se lhe contrapôs. Seu diferenciar-se do outro é, portanto, seu igualar-se com ele [*sein Sichgleichsetzen mit ihm*]); e ele é conhecer [*Erkennen*] justamente nisso: que ele mesmo é este saber de que a ele sua contraposição se transforma, para ele mesmo, em igualdade; ou seja, que sabe isto, tal como ele mesmo se vê [*ich anschaut*], enquanto si mesmo. Conhecer significa justamente saber /194 o ob-jetivo [*das Gegenständliche*] em sua ob-jetividade [*Gegenständlichkeit*] enquanto si [*als Selbst*]: [é] conteúdo compreendido [*begriffener Inhalt*], conceito que é ob-jeto.

Este conhecer é somente conhecer de caracteres; ou seja, ambos não tinham ainda determinado a si mesmos como Si em face um do outro, somente uma delas é o saber, dentro de si, e o outro é saber como atividade para fora [*Tätigkeit nach außen*]; – e uma delas é para fora o universal, a substância desbastada, – o outro [o é] para dentro. Eles são, por isso, apenas caracteres contrapostos, não sabendo a si mesmos, e sim sabendo a si mesmos segundo Um lado no outro, e segundo um lado [sabendo] apenas a si mesmos dentro de si. O movimento do saber está, portanto, no interior mesmo,

⁶² *Na margem*: Sua solitária existência está terminada.

⁶³ *Na margem*: primeira unidade da inteligência e da vontade, isto é, ele [se tornou] dois eus independentes um para o outro; o primeiro silogismo da vontade se modificou a tal ponto, que o ser de cada extremo adquiriu o significado de eu. – (ser é justamente o contrário da falta, contudo é a própria falta, ou seja, sente-se a falta, porque os extremos são.)

Contudo, estes Eu, que constituem os extremos do silogismo, não são ainda toda a totalidade: são contrapostos entre si, na medida em que um deles é interiormente isso que o outro [é] exteriormente. Apenas a indiferença é suspensa, e eu, o ser-para-si, tomou o lugar dele. – Primeiro saber de um eu independente sobre seu eu independente; – porque eles são eu, saber, esta igualdade de ambos na contraposição é para eles. α) Um [é] nele igual a si mesmo, voltado contra o outro. O outro encerra em si sua inquietude, sua atividade, e se comporta tranquilamente, como se nada tivesse acontecido.

⁶⁴ *Na margem*: Eles estão na forma do saber [*Wissen*] um para o outro. Cada um é independente [*selbständig*]; não ainda conhecer [*Erkennen*], o que ele tem com este ser-outro [retornando] sobre si. Eles são, em si, o mesmo. Este em-si passando ao ser-para-si é o movimento deles.

não no ob-jetivo [*im Gegenständlichen*]. Em sua primeira relação, os lados da tensão recaem fora um do outro [*auseinanderfallen*]. Na verdade, eles se aproximam com incerteza e timidez, todavia com confiança, pois cada qual sabe a si mesmo imediatamente no outro, e o movimento é somente a reversão [*Verkehrung*], por meio do que cada qual tem a experiência de que [*erfährt*] o outro se sabe igualmente em seu outro. Esta inversão [*Umkehrung*] jaz em que justamente cada qual abandona [*aufgibt*] sua independência [*Selbstständigkeit*]. O estímulo é, ele mesmo, incitação [*der Reiz ist selbst Erregung*], isto é, ele é o não estar satisfeito dentro de si [*das nicht in sich Befriedigtsein*], mas antes ter sua essência em outro, – por meio de que ele se sabe no outro, se suspende enquanto sendo para si, [e] enquanto sendo diverso. Este próprio suspender é seu ser para outro [*sein Sein für Andere*], no que seu ser imediato se transforma. Seu próprio suspender vem a ser para cada um no outro enquanto ser para outro. O outro é, assim, para mim, isto é, ele se sabe em mim. Ele é somente ser para outro, isto é, ele está fora de si.

Este conhecer é o amor. Ele é o movimento do silogismo, de sorte que cada extremo [está] preenchido com o eu; está assim imediatamente no outro, e somente este ser em outro [*Sein im Anderen*] se aparta do eu e se torna para ele ob-jeto. É o elemento da eticidade, não ainda ela mesma, é somente o prenúncio [*Abndung*] da mesma. Cada qual somente como vontade determinada, caráter ou indivíduo natural, seu si natural e não-cultivado [*sein ungebildetes natürliches Selbst*] é reconhecido. Elevado⁶⁵ amor

cortês incide na consciência mística, a qual vive /195 em um mundo espiritual [que é] enquanto verdadeiro, o qual se aproxima agora de sua efetividade e nesta se prenuncia [*anbdet*], como presente [*gegenwärtig*]. Amizade é somente em obra comunitária, e incide no período do devir da essência ética [*des sittlichen Wesens*] – atenuação da virtude héculea, Teseu e Píritos, Orestes e Pílates.

O⁶⁶ amor se faz da mesma maneira imediatamente ob-jetivo [*gegenständlich*]: adentra nele o movimento; ele está satisfeito, a unidade dos extremos, que anteriormente era o impulso. Este⁶⁷ amor satisfeito, diferenciado dos caracteres, é o terceiro, o engendrado [*das Erzeugte*]. – A unidade cinde-se em tais [caracteres], os quais são indiferentes em face do meio⁶⁸. Eles são entes diversamente [*Sie sind verschieden Seiende*].

O amor satisfeito faz-se, primeiramente, de tal maneira ob-jetivo que este terceiro é um outro que não estes extremos, ou seja, o amor [é] o ser-outro [*das Anderssein*], a coisidade imediata é [aquilo em que] o amor não se conhece de maneira imediata, e sim ele é por causa de um outro (tal como o instrumento não tem em si mesmo a atividade); – ou ambos conhecem seu amor mútuo através da mútua prestação de serviço [*durch die gegenseitige Dienstleistung*], mediado por um terceiro, que é coisa. É um termo médio [*Mittel*], e meio do amor; e, na verdade, da mesma forma que o instrumento é o trabalho que permanece, também este terceiro é um universal: ele é a possibilidade contínua e permanente da

⁶⁵ *Na margem*: prenúncio duplicado do ideal na efetividade, elevado da existência imediata até ele – [o] ideal [é] si universal; – descender, a partir do mundo do céu, até o presente – degrau da escadaria para o céu – que o divino esteja no presente – deus é amor, alegria, porque o natural é reconhecido.

⁶⁶ *Na margem*: Deus é o amor, [posto] que ele é a essência espiritual, grande conhecer, conhecer do conhecer

⁶⁷ *Na margem*: Os selvagens norte-americanos matam seus pais; nós fazemos o mesmo.

⁶⁸ *Na margem*: Cisão do amor nos extremos existentes, cujo meio se lhes contrapõe como um ser abstrato, no qual cada qual torna seu amor representável para o outro – [fazer-se] ser-outro [*Andressein*], coisa; – trabalho para o outro [é] satisfação do desejo que igualmente permanece. A coisa recebe o significado do amor.



existência deles – eles são como momentos indiferentes. Este ser é, já que ele é ser do extremo, um [ser] que desaparece – enquanto meio, enquanto unidade ele é universal. Ele é uma posse da família [e], enquanto movimento, [é] aquisição⁶⁹ [*Erwerb*]. Aqui está presente, primeiramente, o interesse do adquirir, da posse permanente e da possibilidade universal do ser-aí. Aqui entra em cena propriamente apenas o desejo enquanto tal, /196 a saber: como [desejo] racional, sagrado, se assim se quiser. Ele é satisfeito pelo trabalho comunitário [*durch die gemeinschaftliche Arbeit*]. O trabalho acontece não somente para o desejo enquanto [desejo] singular, mas também como [desejo] universal. Aquele que transforma isto pelo trabalho [*der dies bearbeitet*], não o consome diretamente: este chega sim ao tesouro comum [*in den gemeinsamen Schatz*], e a partir deste todos são conservados – ele é, como o instrumento, a possibilidade universal da fruição e também a efetividade universal do mesmo. Ele é uma posse imediatamente espiritual.

– O bem-de-família tem nele o momento da atividade de tal maneira mais elevada que o instrumento que ambos os extremos são atividades conscientes-de-si –; mas este ob-jeto não tem ainda nele o amor,⁷⁰ e sim o amor está nos extremos. O conhecer [*Erkennen*] de ambos os caracteres não é ainda ele mesmo um conhecer que conhece [*ein erkennendes Erkennen*], o amor

não é ainda o ob-jeto. Todavia, o eu do amor recolhe-se a partir dele, aparta-se de si mesmo e se torna o ob-jeto. A unidade de ambos os caracteres é somente o amor, mas ele não se sabe a si mesmo enquanto o amor: isto ela se sabe na criança. Nela eles vêem o amor, sua unidade consciente-de-si, enquanto consciente-de-si.

Ela é o ob-jeto imediato, ou um singular; e a unidade do amor é agora, ao mesmo tempo, movimento de suspender esta singularidade. Este movimento tem, segundo um lado, o significado de suspender o ser-aí imediato – morte dos pais, eles são o devir desaparecente [*das verschwindende Werden*], a origem que se suspende a si mesma. Em face do indivíduo engendrado, este [movimento] é, enquanto movimento consciente, o devir do ser-para-si dele: a educação⁷¹. Todavia, segundo sua essência em geral, [é] o suspender do amor.

A família é resolvida nos seus três momentos: α) [no] amor, enquanto geração dos filhos; β) o amor consciente-de-si, sentimento [*Empfindung*] e disposição [*Gesinnung*] conscientes, e comunicação [*Sprache*] das mesmas; /197 γ) trabalho comum e a aquisição, prestação de serviço e zelo mútuos; δ) a educação – nenhum singular pode ser feito conforme a toda [sua] finalidade [*Kein Einzelnes kann zum ganzen Zwecke gemacht werden*].

⁶⁹ Na margem: Posse tem o significado de que uma coisa é minha, ou seja, [o] eu é universal, são vários eu, isto [está] aqui presente.

⁷⁰ Na margem: O amor é, α) enquanto igualdade, ser abstrato, isto posto, posse aparece como um algo estranho, mas, no seu conceito, β) efetividade, Si, ser-para-si

⁷¹ Na margem: ele é substância espiritual; ele os vê enquanto sua essência, mas [como] algo estranho, no qual ele não tem ainda seu Si; – ele serve, não é ainda a individualidade, o sendo-para-si; mas seu servir é fazer; através do fazer ele torna a substância sua [substância]; o movimento acrescenta o momento do Si – (uma roda impulsionada conserva em si por um longo tempo o movimento, mesmo que ela agora mesmo não seja mais impulsionada). Mas [o] eu [é] o conceito, o movimento ele mesmo; ele move através de outro, transforma isto em auto-movimento, e este inversamente em ser-outro, fazer-se-objetivo [*Gegenständlichwerden*] do eu e ser-para-si, e, na verdade, não como o abstrato do desejo, mas enquanto todo que surgiu a partir do todo, do amor. Duas totalidades estão agora defronte uma da outra – ele é caráter, que se tornou ele por meio da mediação, pelo servir, em face da substância, em face do todo; – por isso, não é mais caráter natural, mas abandonou seu ser-aí natural. A determinidade da vontade está suspensa. Efetividade do amor;

O amor se tornou ob-jeto, e este um sendo-para-si, não mais o caráter, e sim ele tem nele mesmo toda a essência simples. Cada um é o reconhecimento espiritual mesmo, que se sabe a si mesmo. A família contrapôs-se, enquanto todo, a um outro todo encerrado em si mesmo, ou seja, são individualidades completas, livres uma para a outra; ou ainda: somente aqui há um ser propriamente dito para o espírito, havendo um ser-para-si consciente-de-si.

Eles⁷² são, ao mesmo tempo, relacionados um ao outro, e tensos em face um do outro. Seu ser-aí imediato é excludente. Um deles se apoderou, como seu bem, de uma porção da terra – não de uma coisa singular, como no instrumento, e sim do ser-aí universal duradouro. Ele o designou [*bezeichnet*] por meio do trabalho, ou seja, deu ao signo seu conteúdo como algo sendo-aí: um significado negativo excludente. O outro é assim excluído daquilo que ele é. O ser não é mais um universal.

Esta relação é habitualmente o que se denomina de estado-de-natureza. / 198 o livre e indiferente ser dos indivíduos uns em face dos outros, e o direito natural [*Naturrecht*] deve responder o que têm os indivíduos, segundo esta relação, enquanto direitos e deveres uns para com os outros, o qual é a necessidade de seu comportamento – deles segundo seu conceito de consciências-de-si independentes. No entanto, a única relação dos mesmos é, justamente, suspender esta relação, *exeundum e statu naturae*. Nesta relação eles não têm nenhum direito e nenhum dever uns para com os outros [*gegeneinander*], e sim somente os adquirem através do abandono do mesmo. Está posto o conceito das consciências-de-si livres em face uma da outra – mas, justamente, somente o conceito. Porque ele é conceito, tem ele muito mais de se

realizar, isto é, ele, que, na forma do conceito, está contraposto à sua realidade, tem justamente de se suspender. De fato, isto acontece inconscientemente, justamente na resolução da tarefa e nela própria – inconscientemente, isto é, [de maneira] que o conceito não recaia no ob-jeto. A tarefa é a seguinte: o que é direito e dever para o indivíduo no estado-de-natureza? – o conceito deste indivíduo é posto no fundamento, a partir deste conceito ele deve ser desenvolvido. Eu produzo para isso a determinação do direito, eu mostro a partir dele que ele é uma [determinação] capaz de direito [*rechtsfähig*], uma pessoa –; mas este mostrar incide em mim, é o movimento do meu pensamento, mas o conteúdo é o Si livre. Este movimento não permite, no entanto, isto que ele é – ou seja, ele é o movimento deste conceito – o direito é a relação da pessoa em seu comportar-se para com outra – o elemento universal do ser livre dela – ou seja, a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Esta relação ou limitação eu não tenho que projetar [*aushecken*] ou de produzir para mim, mas antes o ob-jeto é ele mesmo este engendrar do direito em geral, isto é, da relação que reconhece [*der anerkennenden Beziehung*]. – No reconhecer o si cessa de ser este singular. Ele é juridicamente [*rechtlich*] no reconhecer, isto é, não mais em seu ser-aí imediato. Aquele [que foi] reconhecido é reconhecido como imediatamente válido [*geltend*], através de seu ser; – mas justamente este ser é engendrado a partir do conceito, ele é ser reconhecido [*anerkanntes Sein*]. O ser humano é necessariamente reconhecido e reconhecente [*aner kennend*]. Esta necessidade é sua própria, não a [necessidade] de nosso pensar em oposição ao conteúdo. Enquanto reconhecente ele é, ele próprio, o movimento, e este movimento suspende justamente seu / 199 estado-de-natureza.

⁷²Na margem: α) estado-de-natureza – direito no estado de natureza, enquanto direito absoluto. – direito contém a pura pessoa, puro ser reconhecido [*reines Anerkanntsein*]; – assim, eles não estão no estado-de-natureza, e sim imersos no ser-aí – por meio de que o ser humano é, em seu conceito; mas, no estado-de-natureza, ele não é em seu conceito, e sim como ser natural [*Naturwesen*], em seu ser-aí. – pergunta se contradiz de maneira imediata – eu considero o homem em seu conceito, isto é, não no estado de natureza.



Ele é reconhecer, o natural [*das Natürliche*] é somente – ele não é [algo] espiritual [*es ist nicht Geistiges*].

Os indivíduos, tal como eles são em face um do outro [*gegeneinander*], ainda não se reconhecem, e sim o ser deles é antes perturbado [*gestört*]. Um deles o perturbou através de sua posse; esta posse ainda não é nenhuma propriedade.⁷³ – O direito da posse imediatamente se dirige contra a coisa, não contra um terceiro. – O ser humano tem o direito de se apossar [*in Besitz zu nehmen*] do que ele é capaz enquanto singular; ele tem o direito, isto jaz em seu conceito de ser [o] Si [*Selbst zu sein*]: por meio disso ele é o poder contra todas as coisas. Mas sua tomada de posse [*Besitznahme*] adquire também o significado de excluir um terceiro – considerando-se este significado, o que é aquilo que obriga o outro [*was ist in Ansehung dieser Bedeutung das den Anderen Verbindende*]? Do que me é permitido tomar posse sem [cometer] injusto a terceiro? Tais questões justamente não podem ser respondidas. – A tomada de posse⁷⁴ [*Besitzergreifung*] é o apoderamento [*Bemächtigung*] sensível⁷⁵, e ela tem de passar, através do reconhecer, a [apoderamento] jurídico. Ela não é jurídica [*rechtlich*] porque ela é. Em si, o ser humano imediato toma posse. É esta contradição: que o imediato constitui o conteúdo, o sujeito, cujo predicado deve ser o direito. Porque ela é reconhecida pelo outro, trata-se da minha propriedade. Mas o que reconhecem os

outros? Isto que eu tenho, em cuja posse eu me encontro. O conteúdo tem seu ponto de partida, portanto, em minha posse. Posso eu ter agora o que e quanto eu quiser? Eu não posso tomá-lo de um terceiro, por causa do reconhecer, pois o que ele tem é, sim, reconhecido. Todavia, ao tomar posse dele imediatamente, isto é, enquanto algo tal /200 que a ninguém pertence, eu o excluo em si, e assim surge novamente na tomada de posse a pergunta pelo reconhecer: eu tomo aquilo que poderia se tornar sua posse. Entretanto, somente poderia se tornar sua posse, enquanto que a minha o é efetivamente: sua possibilidade é inferior à minha efetividade. Ele tem de me reconhecer, a mim que sou efetivo. Mas o que eu possuo então? a) meu corpo, b) a coisa que já tenho na boca ou na mão –⁷⁶ mas não somente isto, mas também aquilo que eu já designei com o desejo, com o olhar, [aquilo que] eu já quis, que eu já procurei alcançar. Crianças afirmam um direito, porque eles viram algo primeiro, porque primeiro o quiseram; gente grande, caso eles nada mais possam fazer, irrita-se pela antecipação de outro. Todavia, fora do ter-tomado imediato [*außer dem unmittelbaren Ergriffenhaben*], a coisa sendo é dada a conhecimento como minha através de um sinal, p. ex. [através da sua] própria transformação pelo trabalho [*Bearbeitung*] – o que é designado [*bezeichnet*] como meu, o outro não deve lesar. Entretanto, a designação [*Bezeichnung*] é do mesmo modo contingente – um terreno cercado, onde apenas foi feito o cerco ou

⁷³Na margem: Se eu o considero por causa disso neste estado-de-natureza como possuindo de maneira imediata [*als unmittelbar besitzend*] e pergunto o que é aqui de direito [*Rechtens*], então isto exige uma determinação absoluta: aquele é, no entanto, o ser contingente. Igualmente contingente é a sua relação uns aos outros, e não pode ser obtida nenhuma determinação – a coisa aparece [*scheint*], porque ela é minha, eu devo ser reconhecido [*Ich bin anzuerkennen*], valho imediatamente e na forma da imediatidade. Este reconhecer é o direito.

⁷⁴Na margem: para fora ou determinação do ser universal.

⁷⁵Na margem: Contradição do ter e do ser-para-si – no ter eu sou imediatamente sendo – aquele como ser imediato, este como sendo para si, contradição imediata – minha coisa, na medida em que ela é minha, não na medida em que ela é coisa, diferenciação

⁷⁶Na margem: Objetividade [*Gegenständlichkeit*], livre apartação do meu (na posse, livre objeto do amor;) essência coisa, forma, a minha

sulco em volta⁷⁷, é designado como meu e, novamente, não o é. O signo tem uma extensão ilimitada⁷⁸. Fincar uma estaca em uma ilha significa⁷⁹ que eu pretendo ter tomado posse dela. Da mesma maneira, com o processamento pelo trabalho [*Bearbeitung*] eu não posso separar forma de um cálice metálico. Porém, onde, em um campo lavrado, em uma árvore, a forma se pronuncia e onde ela cessa – o interior de todo solo é deixado intocado⁸⁰, ou ao menos, movido, assim a parte mais inferior e não mais, e assim por diante. /201 O imediato sensível, ao qual é aplicado o universal, não corresponde a este; – não circundado por ele – partição infinita ruim.

Não é em si universal, sempre uma contradição com respeito a este conteúdo – adequabilidade à carência de uma família de um singular, contradiz o puro si, a igualdade, que justamente subjaz ao direito como fundamento. – Nada a se determinar em si para além disso, e sim pertencente à singularidade, ele é o lado que é abandonado ao acaso; – não há nenhuma razão nisso, e sim fazê-la primeiramente de tal forma adentrar que nada pertença a alguém através do imediato tomar [*Nehmen*], mas sim através de contrato, isto é, mesmo este tomar-posse [*Besitznehmen*] não tenha lugar, que não seja em si excluído, e sim reconhecido. O excluir em si é antes o não jurídico [*das nicht Rechtliche*], o que não deve ter lugar, pois o excluído não está presente aqui como consciência efetiva, nem eu me comporto aí em face de uma tal [consciência].

O reconhecer é, portanto, o que de primeiro tem de vir-a-ser. Ou seja, os

indivíduos são o amor, este ser-reconhecido sem oposição da vontade, em que cada um seria todo o silogismo, em que eles entram somente como caracteres, não como vontades livres. Um tal tem de vir-a-ser. Eles têm que se tornar para si o que são em si. – seu ser-para-si é o começo disso. –

Portanto, eles⁸¹ são α) um tal indivíduo, que exclui para fora de sua posse, e o outro veio-a-ser para si, o excluído. Eles são, assim, eles mesmos imediatos um para o outro. A conclusão [*Schluss*] é que cada qual não sabe sua essência no outro, como o caráter, e sim [sabe] sua essência dentro de si mesmo, ou seja, ele é para si: porém, um como excluído do ser, o outro como excludente. Eles são de tal maneira contrapostos e para si que um se encontra antes como essência, como ser negado pelo outro. Todavia, quando ele não é para o primeiro, então ele é, em contrapartida, para si. /202 O movimento não se inicia aqui, portanto, com o positivo, [com o] saber-se no outro, e, por meio disso, [não com a] visão [*anschauen*] do autonegar-se do outro; ao contrário, saber-se não nele, mas antes ao ver o seu ser-para-si, o [ser-para-si] do outro no outro. O silogismo começa, portanto, com a independência [*Selbständigkeit*] do ser-para-si dos extremos, ou seja, de maneira que o fato de que eles são independentes seja para o outro. E, na verdade, num primeiro momento, a partir de um dos lados, o [lado] do excluído, pois ele é sendo-para-si, porque não é para o outro, porque ele é excluído do ser pelo outro. Contudo, o outro – a família – é para si tranquilamente indiferente [*unbefangen*]. O excluído causa dano à posse

⁷⁷ Na margem: Ampliação do eu ob-jetivo, através de seu significado*

*abaixo: arma, massa

⁷⁸ Na margem: Forma; enfraquecimento de algo formado. A coisa enquanto coisa pertence a mim, minha vontade encerra-a em seu si

⁷⁹ Na margem: primeira posse acaso, assim é o lado da contingência, este há, justamente, que se suspender

⁸⁰ Na margem: processar pelo trabalho porção de pedra nos próprios lados, aí onde não posso perfurá-lo, árvore não pode ser plantada por ela, animal

⁸¹ Na margem: sua substância, seu persistir é coisa [*Ding*] que possui para si este todo, – no significado deste todo singular, ele possui tão-somente, não [tem] ainda propriedade.



do outro, ele faz incidir sobre ela seu ser-para-si excluído, seu meu. Ele danifica algo nela – aniquilar como aquele do desejo, a fim de conferir a si mesmo seu sentimento-de-si [*Selbstgefühl*], mas não seu vazio sentimento-de-si, e sim ao pôr seu si em um outro mesmo, no saber do outro; a atividade não se dirige ao negativo, a coisa [*Ding*], mas sim ao saber-se a si mesmo do outro. Através disso, é posta uma diferença no saber do outro, o qual poria somente no ser-aí do outro uma [diferença]. Ele se torna por meio disso incitado, ele está cindido [*getrennt*] dentro de si, e seu excluir para fora do ser é transformado em um excluir do saber. Ele chega à consciência de que fez algo inteiramente outro do que pretendia [*al ser meinte*]. Sua pretensão [*sein Meinen*] era o puro relacionar de seu ser a si mesmo, seu impermisto [*unbefangen*] ser-para-si. De tal forma exaltados ambos se deparam – e, na verdade, o primeiro como aquele que lesa, e o primeiro como o que é lesado: pois este não pretendia [lesar] este na sua tomada de posse. Contudo, este que foi lesado, ele pretendia lesá-lo, o que ele aniquilou não foi a própria forma da coisa, mas sim a forma do trabalho, ou o fazer do outro. Que, portanto, o excluído se restabeleça, não traz de volta a igualdade de ambos, mas antes muito mais uma nova desigualdade – igualdade, posto que ambos se põem agora na coisa; mas a desigualdade superior do pôr de um no ser-para-si do outro: o primeiro se põe na coisa sem dono [*herrenlos*], o outro na [coisa] possuída.

Esta desigualdade tem de ser suspensa. Mas ela já tem que estar em si suspensa, e o fazer de ambos é somente [no sentido de] que isto venha a ser para ambos. O suspender do excluir já aconteceu, ambos / 203 estão fora de si. Ambos são um saber, são para si ob-jeto [*Gegenstand*], cada qual é consciente de si no outro; na verdade,

como um suspenso, mas a positividade está igualmente do lado de cada um. Cada qual quer valer para o outro: o fim é, para cada um, ver-se a si mesmo no outro⁸². Cada qual é o silogismo, do qual um dos extremos está fora dele (suspenso no outro) e cada um está dentro de si – mas ambos os eus, aquele que está dentro de mim e o suspenso no outro, são o mesmo. Eu sou para mim conteúdo como fim, isto é, eu sou para mim positivo – meu eu deve ser igualmente positivo, ou seja, minha positividade é primeiramente somente encerrada em mim, primeiramente somente meu fim. A desigualdade tem, portanto, α) a forma de que um deles somente suspendeu o ser do outro, e este, contudo, somente o ser-para-si do primeiro β) naquele, que cada um se sabe fora de si, um deles perdeu seu ser-aí, o que foi lesado. O outro conferiu a si mesmo novamente o ser-aí, mas este restabelecimento aconteceu às custas do outro, é condicionada por isso, não é uma aquisição imediata, livre. Seus papéis estão, portanto, invertidos: aquele que lesou está satisfeito para si (não em si, pois seu ser-em-si é condicionado). O segundo é agora o incitado, o impelido, um ser-para-si estranho se pôs no seu [ser-para-si]. Ele se dirige não mais a estabelecer seu ser-aí, mas a se tornar seu saber de si, a ser reconhecido. O ser-para-si efetivo deve⁸³ como tal ser posto, não como forma da coisa – pois esta não tinha [algo] permanente –, nem através da linguagem – pois o saber é efetivo. É vontade, o ser-para-si como tal; sua efetividade tem o significado de ser reconhecido pelo outro, valer para ele como absoluto. Mas que ele valha como absoluto, tem de se apresentar ele mesmo como absoluto, como vontade, isto é, como um tal ao qual vale não mais seu ser-aí, que ele tinha como posse, mas este seu ser-para-si consciente, cujo ser tem o

⁸² Na margem: cada qual está fora de si

⁸³ Na margem: cada qual sabe-se para si, pois um suspendeu o ser-para-si estranho; o outro intui, porém, seu ser-para-si suspenso. Ele o intui enquanto suspenso – ele é saber

significado puro /204 do saber de si e chega desta forma à existência. Este apresentar é, contudo, o suspender levado a termo através de si mesmo do ser-aí,⁸⁴ o qual lhe pertence, através de si mesmo, direção da vontade a si mesma, ao extremo de sua singularidade; (o caráter é somente dirigido a si como universal). Isto parece a ele como consciência que ele se dirige à morte de um outro, mas ele se dirige à sua própria [morte], suicídio, ao expor-se ao perigo.

Ele⁸⁵ vê, portanto, seu ser-aí exterior suspenso. Este ser-aí é o que lhe há de mais próprio. Ele transforma o ser-suspenso de todo estranho em seu mais próprio ser-para-si, porque ele é razão. O restabelecer é o acolhimento de seu ser-aí na abstração do saber. A astúcia é o saber, o ser-dentro-de-si [*das Insihsein*], saber de si, como a vontade somente impulso. No impulso os extremos têm a forma da indiferença, do ser, ele não é ainda um saber. A vontade que sabe deve ser preenchida α) como [vontade] do amor, com o saber da unidade imediata dos dois extremos, deles como [extremos] sem o si [*ihrer als selbstloser*]; β) com o reconhecer, com eles enquanto si livre. Cada qual é o preenchimento do extremo universal – este do singular, isto é, o tornar o mesmo silogismo completo, este silogismo tem os extremos na forma do ser-para-si nele. Cada conhecer se torna reconhecer. Eles são enquanto sabendo-se como ser-para-si, de tal forma são separados. O movimento é a luta de vida e morte. A partir desta, cada qual emerge de

tal forma que ele viu o outro como puro si – e é um saber da vontade –, e que a vontade de cada um é sabedora, isto é, completamente refletida (a)dentro de si em sua pura unidade. A determinidade encoberta em si, não sabendo o ser como um estranho.

Esta vontade que sabe é agora [vontade] universal. Ela é o ser-reconhecido; contraposta a si na forma da universal / 206 dade,⁸⁶ ela é o ser, efetividade em geral; e o singular, o sujeito, é a pessoa. A vontade do singular é a [vontade] universal, e a universal é a singular – eticidade em geral, imediatamente, contudo, direito⁸⁷.

⁸⁴ Na margem: α) posse; β) desaparecer deste ser-para-si da forma, da posse; γ) desaparecer deste ser-aí próprio e imediato

⁸⁵ Na margem: violência, dominação e servir

⁸⁶ Na margem: tal como* os níveis da inteligência e da vontade correspondem um ao outro.

a) Linguagem, nome

b) entendimento

Juízo

e razão

α) amor tem ser-aí

β) Juízo, todo

Movimento do silogismo

Movimento no elemento da linguagem

* *acima*: imaginação

Rememoração

Signo

vontade livre em geral

Instrumento

Astúcia

⁸⁷ Na margem: Limitação da liberdade, isto é, do arbítrio da liberdade no singular, contingente