

HEGEL, CIÊNCIA DA LÓGICA
“COMO DEVE SER FEITO O COMEÇO DA CIÊNCIA?”
(VERSÃO DE 1812)

Diogo Ferrer¹

(Universidade de Coimbra)

O primeiro volume da *Ciência da Lógica* de G. W. F. Hegel, com o subtítulo *O Ser*, foi publicado em 1812², quando o filósofo era reitor e professor do Liceu de Nuremberga. Esta obra foi o início da notoriedade do autor no panorama filosófico, que o conduziu às Universidades de Heidelberg e Berlim a partir de 1816.

Entre a Introdução à *Ciência da Lógica* e a sua Primeira Secção, dedicada ao estudo da Qualidade, aparece intercalado um texto intitulado “Como deve ser feito o começo da ciência?” Este breve texto sobre o começo, que está entre os mais conhecidos do filósofo, resume e propõe uma solução inédita na história da filosofia para as principais formas que o primeiro problema filosófico assumiu desde o início. Estas diferentes formas do problema tratadas por Hegel são a da *arché* e das suas transformações, a busca pelo *fundamento* último do ser e do conhecer, por uma “*verdade primeira*”, a questão moderna sobre qual deve ser o *princípio* da filosofia, ou o problema contemporâneo, mas já determinante também no ceticismo antigo, acerca de como tratar os *pressupostos* em filosofia³. Estes problemas

¹ ferrer.diogo@gmail.com

² Ge. Wilh. Friedr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*, Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, 1812.

³ Sobre o texto, veja-se, e.g.: D. Henrich, “Methode und Anfang der Logik”, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981³, pp. 73-94; S. Houlgate, *The Opening of Hegel’s Logic*, Purdue U. P., West Lafayette, 2006; R. D. Winfield, *Hegel’s Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2012; em português, leia-se, e.g., M. L. Müller, “A Negatividade do Começo Absoluto”, in

guiam o texto na definição de um programa metodológico e sistemático para a ciência filosófica, as suas bases, princípios e pressupostos.

O capítulo da *Ciência da Lógica* sobre o começo conheceu duas versões, com diferenças assinaláveis. Da segunda versão, preparada para a segunda edição do primeiro volume da *Ciência da Lógica*, publicado postumamente em 1832, existem duas traduções, feitas no Brasil, uma de Marco Aurélio Werle, integrada numa seleção de textos da *Ciência da Lógica* publicada em 2011, e outra publicada em 2016, no primeiro volume da tradução integral da *Ciência da Lógica*, coordenada por Agemir Bavaresco⁴. Ao contrário da segunda versão, onde o texto surge fortemente alargado e alterado, o texto da primeira edição, de 1812, cuja tradução agora apresentamos, não foi anteriormente traduzido para o português⁵.

Esta primeira versão do texto sobre o começo da filosofia caracteriza-se pela maior brevidade e simplicidade na exposição, limitada quase exclusivamente ao argumento. Ao contrário da segunda edição, não aparecem aqui as menções à questão da crença, são evitadas digressões histórico-filosóficas explícitas, ou alusões à ideia ou ao espírito absolutos. Na versão de 1812 encontra-se o fulgor de uma primeira exposição das ideias básicas que dão acesso a uma obra, a *Ciência da Lógica*, cujo programa visa levar a cabo “a lógica da modernidade”, e assim “retirar

M. C. F. Gonçalves (ed.), *O Pensamento Puro ainda Vive*, Barcarolla, São Paulo, 2013; pp. 61-89; e K. Vieweg, “Hegel’s Adventures in Wonderland – O Começo da Filosofia”, in D. Ferrer, F. Orsini, M. Bordignon, A. Bavaresco, Ch. Iber (eds.), *A Autobiografia do Pensamento: A Ciência da Lógica de Hegel*, Fênix, Porto Alegre, 2020, pp. 25-38. Em geral sobre a Lógica, consulte-se, e.g., R. B. Pippin, *Hegel’s Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, University of Chicago Press, Chicago, 2019.

⁴ G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica (Excertos)*, Seleção e tradução de M. A. Werle, Barcarolla, São Paulo 2011; G. W. F. Hegel, *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*, trad. de Ch., Iber, M. Miranda e F. Orsini, coordenada por A. Bavaresco, Vozes, Petrópolis, 2016.

⁵ Assinalamos a tradução espanhola de Félix Duque (G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I: La Lógica objetiva (1812/1813)*, edición de F. Duque, Abada/U. Autónoma, Madrid, 2011), que consultamos em alguns pontos de solução mais difícil, e a francesa, de P.-J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk (G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre: L’être. Édition de 1812*, trad. de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, Paris, 1972), cuja excessiva literalidade torna relativamente menos útil. Da segunda edição do texto, consultamos, além das duas excelentes traduções em português já mencionadas, também a em inglês, de George di Giovanni (G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, translated by G. di Giovanni, Cambridge U. P., Cambridge, 2010), que com a habitual coragem das traduções para o inglês, não recua perante a necessidade de tomar algumas decisões difíceis.

dos seus eixos o mundo filosófico instruído”⁶, i.e., alterar decisivamente as coordenadas em que se movia o pensamento filosófico até então. Esta alteração deriva, em larga medida, da posição de Hegel em relação ao fundamento e começo da lógica, e consiste em que este começo exclui programaticamente várias possibilidades de entender as bases de uma ciência filosófica fundamental e primeira.

Com a discussão do começo, Hegel pretende esgotar as principais possibilidades de fundamentação da lógica ou do discurso filosófico em geral. Em primeiro lugar, é requerida uma ciência filosófica sem pressupostos. A admissão de pressupostos irremediáveis teria consequências pouco felizes. Desapossaria a filosofia e, juntamente com ela, a razão humana, de uma plena compreensão e responsabilidade teórica pelos seus próprios enunciados, arruinando qualquer referencial rigoroso para o pensamento, impossibilitando a referência linguística, inviabilizando a distinção entre verdadeiro e falso e, conseqüentemente, tornando impossíveis a crítica e a contradição. Em segundo lugar, não é aceitável fundar a lógica em alguma intuição. Tal fundamentação corresponde à “rejeição violenta da mediação”, ou seja, ao encerramento de toda a possibilidade do exercício do logos argumentativo. O apelo a uma evidência intuitiva equivale, no seu nível fundamental, à negação do conceito lógico ou filosófico, impedindo a construção de um saber comunicável. Em terceiro lugar, a admissão de postulados ou axiomas para a lógica, admitidos por quaisquer outras razões, remete-se a um puro construtivismo cuja relação com o objeto e algum conteúdo real permanece arbitrária, exterior e ocasional. Não se deverá, tão-pouco, em quarto lugar, entender o começo como algum princípio subjetivo para o conhecimento, acerca do qual restaria sempre a questão gnosiológica de como se relaciona com o seu objeto. Finalmente, o começo não deverá ser tão pouco um fundamento ontológico de tudo o que existe, uma plenitude da realidade que tudo permitisse fundar. Começar por assumir um fundamento ontológico seria partir de uma “palavra vã” ou de uma representação de enorme conteúdo, mas não justificado.

Nota-se na primeira edição do texto uma especial importância e valorização concedida à obra imediatamente anterior de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Mais claramente do que na versão mais tardia, que só vê na *Fenomenologia* um acesso possível à filosofia, a argumentação de Hegel em 1812 liga fortemente a *Ciência da Lógica*, caracterizada como a pura ciência, a ciência especulativa, à *Fenomenologia*

⁶ Cf. K. Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, C. H. Beck, München, 2019, p. 364.

do *Espírito* que, como o nome indica, é uma teoria da consciência, entendida como o fenómeno ou a manifestação do espírito. Em 1832, o papel da *Fenomenologia do Espírito* é atenuado, podendo mesmo ser substituído pela “decisão de pensar puramente”, ao contrário da primeira versão do nosso texto, onde a Lógica entronca desde logo no capítulo final da Fenomenologia, sobre o “Saber Absoluto”⁷.

O saber absoluto corresponde à superação do problema da consciência, entendida como diferença e oposição entre sujeito e objeto do conhecimento. Este saber, onde sujeito e objeto não estão em oposição, ou onde esta oposição está cancelada e é irrelevante, constitui o *puro saber*, que é o elemento e o pressuposto – se assim se puder falar – da *Ciência da Lógica*. O saber absoluto não é, decerto, um conhecimento específico de todas as coisas, ou de alguma coisa específica, mas apenas a compreensão de que o conceito e, principalmente, as categorias ontológicas, são comuns e aplicam-se tanto à consciência quanto ao seu objeto. Dito de outro modo, não faz sentido perguntar se uma categoria lógica é objetiva ou subjetiva, visto que ela caracteriza tanto o pensamento sobre as coisas quanto as próprias coisas.

O “saber absoluto” é o conceito que deixou para trás toda a mediação, e é saber de si próprio, sem que se confunda, porém, com uma simples certeza de si. Pelo contrário, o puro saber, que é o “pressuposto” e o “fundamento” da lógica, ou o elemento em que a lógica pode ser exposta, é a certeza tornada verdade. A diferença entre a certeza de si mesmo e a verdade, é que esta última não mais se refere a um sujeito que se sabe unicamente a si próprio, na sua diferenciação em relação a todo o objeto, entendido como algo de estranho e pelo menos em parte inacessível ao sujeito mas, pelo contrário, nos termos de Hegel, é o saber que se desapossa, despoja, aliena a si mesmo no seu objeto, identificando-se com ele. O objeto onde o sujeito pode encontrar-se sem esta diferença imposta pela consciência é o puro pensamento, na medida em que é constituído precisamente por categorias puras, que são imediatamente o que significam, no mesmo passo em que significam diretamente aquilo que são. A diferença entre o ser e o conhecimento está superada.

A categoria que corresponde a esta situação, que é definível como o imediato lógico sem nenhuma outra determinação, é a categoria do ser. Esta é, como se sabe, a categoria com que começa a *Ciência da Lógica*, categoria que nada pressupõe de concreto, que por um lado não se distingue

⁷ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Band 9, Felix Meiner, 1980, pp. 422-*fin*.

nem se compara a outra nem, por outro lado, possui qualquer determinação que a permita caracterizar mais além, ou afirmar o que quer que seja a seu respeito. O ser é a categoria que permite caracterizar tudo e coisa nenhuma, que nada distingue ou afirma naquilo a que se aplique, que é irrelevante e, por isso mesmo, pode ser tomada como uma categoria sem pressupostos. Assim, a *Ciência da Lógica* apresenta um fundamento para a filosofia que não é nem uma admissão de pressupostos insuperáveis, nem uma plenitude ontológica como o fundamento num sentido forte, nem um mero princípio de conhecimento diferenciado do seu objeto, nem alguma intuição intelectual, mas a categoria do puro pensamento, definível como o imediato indeterminado, que nada afirma e nada nega, sem deixar de ser um conceito de aplicação definida e sentido bem delimitado. Hegel evita assim um pensamento de tipo fundacionalista, sem renunciar, contudo, às exigências de uma fundamentação última.

A *Ciência da Lógica* pretende ser a realização deste programa filosófico de fundamentação última sem fundacionalismo – e por isso é chamada pelo autor de *Ciência*. O seu conteúdo não deverá ser um desfilar de categorias, seja esse desfile uma apresentação relativamente arbitrária destas categorias, seja ele o resultado da aplicação de algum método, didático ou outro, mas “o desenvolvimento analítico” deste começo, “a fim de ver aonde conduz.” Dispondo-se de uma definição bem determinada do ser, bastará prosseguir através da análise do que está contido nesta definição, de um modo rigorosamente imanente e segundo a “coisa mesma”, isto é, segundo o conteúdo categorial do puro pensamento. Esta “análise” será denominada o “auto-desenvolvimento” do conceito, “auto-movimento” ou “pensamento objetivo”, porque não tem pressupostos exteriores nem é guiado pelo arbítrio do filósofo, mas pelas definições objetivas das categorias explicitadas.

Nesta primeira versão do capítulo, as referências histórico-filosóficas são exclusivamente implícitas, sendo desenvolvida unicamente a referência ao “recente” “começo com o eu”, que visa, de toda a evidência, a *Doutrina da Ciência* de Fichte. O diagnóstico hegeliano baseia-se em que o eu, uma vez posto como o começo, faz com que a filosofia permaneça irremediavelmente presa de uma “atitude subjetiva”, que só pode definir um “outro” como oposto ao eu, i.e., as próprias coisas, objetivamente consideradas, como definitivamente excluídas da consideração filosófica. O eu está, portanto, ainda remetido à distinção entre subjetivo e objetivo e, por isso, “preso no fenómeno”. O eu contém todo um mundo de representações pressupostas e só pode, por conseguinte, servir como começo da filosofia na medida em que for ‘purificado’ dessas representações. Mas então ele não mais

se distinguiria justamente do puro saber, resultado da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana, e toda a referência ao “eu” é inútil.

O começo assim definido deverá ser imune a críticas como que o “ser” é um conceito vazio, que nada afirma nem refere, porquanto isto é precisamente o que Hegel admite. Aliás, a crítica ao conceito de ser, com a denúncia de que se trata de um conceito sem conteúdo, ou vazio, corresponde ao próprio desenvolvimento da lógica, o que já ultrapassa a matéria deste capítulo. Como conclui o autor, a função deste texto é somente que se compreenda que a filosofia não precisa de preliminares. A escada com que se ascende à pura ciência lógica não é tanto deitada fora após a ascensão, mas conduz somente à demonstração de que não é necessária nenhuma escada.

Fonte: O texto traduzido é o da edição crítica G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Das Sein* (in *Gesammelte Werke*, Band 11, editado por F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburgo, 1978), a que se refere a paginação indicada no texto entre parênteses rectos, segundo a reedição do texto em G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Das Sein (1812)* (reeditado por H.-J. Gawoll, Felix Meiner, Hamburgo, 1986).

[33]

COMO DEVE SER FEITO O COMEÇO DA CIÊNCIA?

[texto da 1ª Edição, 1812]

Pressupõe-se que o puro saber resulta da Fenomenologia do Espírito, ou seja, da ciência da consciência do espírito fenomênico, como a sua verdade última e absoluta. A lógica é a pura ciência, o puro saber em todo o seu alcance e extensão. O puro saber é a certeza tornada verdade, isto é, a certeza que não mais está perante o objeto, mas que o fez interiormente, que o sabe como si mesma, e que, por outro lado, abriu mão de si como estando perante o que é objetivo, e como não sendo mais do que a anulação deste, a certeza que se despojou [*entäußert*] de si e é a unidade com o seu despojamento.

Tendo convergido para esta unidade, o puro saber superou [*aufgehoben*] qualquer relação com um outro e a mediação, e é *immediatez simples*.

A *immediatez simples* é também uma expressão da reflexão, e refere-se à diferença em relação ao que é mediado. Na sua verdadeira expressão, esta *immediatez simples* é o *puro ser*, ou o *ser* sem mais; *ser*, e nada mais, sem nenhuma outra determinação e preenchimento.

Este olhar retrospectivo para o conceito do puro saber é o fundamento de que procede o ser, a fim de constituir o começo da ciência absoluta.

Ou inversamente, em segundo lugar, *o começo da ciência absoluta* tem de ser também ele *começo absoluto*, não pode *pressupor coisa alguma*. Por isso, não pode ser mediado por nada, nem pode ter algum fundamento; pelo contrário, deve ser ele o fundamento de toda a ciência. O começo tem, portanto, de ser algo de pura e simplesmente imediato, ou antes, tem de ser o puro imediato. Como não pode receber uma determinação perante outro, ele não pode conter tão-pouco nenhuma determinação dentro de si, nenhum conteúdo, pois este seria igualmente uma diferenciação e referência mútua entre [elementos] diversos e seria, por isso, uma mediação. O começo é, por conseguinte, o *puro ser*. [34]

Principalmente nos tempos mais recentes, foi considerado como uma dificuldade encontrar um começo para a filosofia, e discutiu-se de diversos modos a razão desta dificuldade, bem como a possibilidade de a resolver. O começo da filosofia tem de ser ou algo de mediado ou de imediato, e é fácil mostrar que não poderia ser nem um, nem outro; e assim são refutadas quer uma, quer a outra maneira de começar.

Na primeira descrição, que acabámos de dar, do ser como o começo, está pressuposto o conceito do saber. Por isso, este começo não é absoluto, mas provém do movimento da consciência precedente. A ciência deste movimento, do qual resulta o saber, teria então de conter o começo absoluto. Ela começou com a *consciência imediata*, com o saber de que algo é. – O ser constitui também aqui o começo, mas como determinação de uma figura concreta, designadamente a da consciência; só o puro saber, o espírito que se libertou do seu fenómeno enquanto consciência, tem também como o seu começo o ser livre e puro. Aquele começo, porém, a consciência imediata, contém o eu como referido a algo de pura e simplesmente outro, e também, inversamente, o objeto referido ao eu, e contém, por conseguinte, uma mediação. – A consciência contém ela própria, certamente, os dois mediadores – que são também, por sua vez, os mediados –, não remete para além de si, e está, portanto, encerrada em si. Ora, dado que a mediação é recíproca, cada um dos mediadores é também mediado e, por isso, não está presente uma verdadeira imediatez. – Mas em contrapartida, se uma tal imediatez estivesse presente, visto que ela não seria fundada, seria algo de arbitrário e contingente.

A compreensão [*Einsicht*] de que o absolutamente-verdadeiro tem de ser um resultado e, inversamente, que um resultado pressupõe uma verdade [*Wahres*] primeira que, porquanto é primeira, considerada objetivamente não é necessária e, da perspectiva subjetiva, não é conhecida – tal compreensão produziu em tempos recentes o pensamento de que a filosofia só pode começar com uma verdade hipotética e problemática, e que o filosofar só poderia ser então, antes de mais, uma procura.

Segundo este parecer, o avançar na filosofia é, pelo contrário, um retroceder e fundamentar, por intermédio do qual unicamente resultaria que aquilo com que se teria começado não seria algo de arbitrariamente assumido, mas seria de facto, por um lado, o verdadeiro, por outro, o primeiro verdadeiro [*Wahres*].

É preciso conceder como uma observação essencial – que se mostrará mais pormenorizadamente dentro da própria lógica, – que o progredir é um *regredir* ao fundamento e ao *originário*, do qual depende aquilo com que se tinha começado. – Assim, pelo seu caminho, a partir da imediatez com que começa, a consciência é reconduzida até o saber absoluto, como a sua verdade. Este último, que é o fundamento, é então também aquele a partir [35] do qual o primeiro provém, e que interveio inicialmente como um imediato. – Assim, no final do desenvolvimento do puro saber, o espírito também se irá despojar em liberdade, e entregar-se [*sich entlassen*] na figura de uma consciência imediata, como consciência de

um ser que está perante ela como um outro. O essencial não é propriamente que o começo seja algo de puramente imediato, mas que o todo seja em si mesmo um círculo, onde o primeiro se torna também o último, e este também o primeiro.

Consequentemente, é também necessário, por outro lado, considerar como um resultado aquilo para que, como o seu fundamento, o movimento retrocede. Desta perspectiva, o primeiro é também o fundamento, e o último é algo de derivado. Porque se partiu do primeiro e, através de consequência válidas, se chegou ao último, como ao fundamento, então este último é, de facto, um resultado. O progresso a partir daquilo que constitui o começo é, ademais, apenas uma maior determinação deste e, por tal modo, aquilo que está na base de tudo o que se segue permanece, e não desaparece. O progredir não consiste em que um outro é derivado, ou que se transite a algo de verdadeiramente outro; – e, na medida em que este trânsito acontece, ele igualmente se suprime [*aufhebt*]. O começo da filosofia é a base [*Grundlage*] que está presente e se mantém em todos os desenvolvimentos subsequentes, o conceito inteiramente imanente a todas as suas determinações seguintes.

Através deste progresso, onde o começo se determina melhor, este perde aquilo que, nesta determinidade, ele tem de unilateral, nomeadamente, o facto de ser algo de imediato; o começo torna-se então algo de mediado e, precisamente por isso, faz da linha do avanço científico um círculo. – Ao mesmo tempo, visto que o começo aí ainda é algo de não desenvolvido, sem conteúdo, aquilo que o constitui não é ainda verdadeiramente conhecido, porque está ainda no começo, quer dizer, está ainda antes da ciência; unicamente a ciência e, na verdade, a ciência em todo o seu desenvolvimento é o seu conhecimento completo, pleno de conteúdo e só então verdadeiramente fundado.

Mas porque o resultado constitui também o fundamento absoluto, o progredir deste conhecer não é algo de provisório, nem algo de problemático e hipotético, mas é determinado pela natureza das coisas [*Sache*] e do próprio conteúdo. Tão-pouco é aquele conteúdo algo de arbitrário e só provisoriamente admitido, nem um fenómeno arbitrário e pressuposto precário, acerca do qual se mostrasse, na sequência, que foi correto tomá-lo como começo; – tal como em relação às construções nas demonstrações geométricas, onde só retrospectivamente se mostra que se fez bem em traçar precisamente estas linhas, ou mesmo nas próprias demonstrações, que foi correto começar com a comparação destas linhas ou ângulos; o traçado dessas linhas ou as comparações que se fazem não são compreensíveis por si. [36]

Assim, a razão por que na ciência pura se começa pelo ser está dada na própria ciência. Este puro ser é a unidade a que o puro saber retorna, ou ele é também o seu conteúdo. Este é o aspecto segundo o qual este puro ser, este absolutamente-imediato é também algo de absolutamente mediado. No entanto, o puro ser é também essencialmente o imediato-puro; ele só se deve tomar enquanto tal justamente porque é o começo; se não fosse esta pura imediatez, e fosse melhor determinado, seria tomado como algo de mediado. Reside na própria natureza do começo que ele é o ser e nada mais. Não são por isso precisos quaisquer outros preparativos para aceder à filosofia, nem outras reflexões ou pontos de acesso.

Do facto de que o começo é começo da filosofia não se pode retirar nenhuma outra determinação ou algum conteúdo positivo acerca dele. Porque a filosofia, aqui no começo, onde a coisa mesma [*Sache selbst*] não está ainda disponível, é uma palavra vazia ou uma qualquer representação admitida sem justificação. O puro saber fornece somente a determinação negativa de que ele deve ser o começo *abstrato* ou *absoluto*. Na medida em que o puro ser é admitido como o conteúdo do puro saber, este tem de se retirar do seu conteúdo, deixá-lo por si mesmo sem nele interferir e não o determinar mais. – Ou então, visto que o puro ser tem de ser considerado como a unidade em que o saber convergiu com o objeto no ponto extremo da sua unificação com o objeto, o saber desapareceu nesta unidade, não deixou ficar nenhuma diferença em relação a ela e, portanto, nenhuma determinação para ela.

Ademais, tão-pouco está algo, ou um qualquer conteúdo presente que pudesse ser utilizado para tornar o começo mais determinado. Nada está presente, senão o puro ser como começo. Nesta determinação *como começo*, a pura imediatez é algo de *mais concreto*, e aquilo que está imediatamente contido no começo pode ser desenvolvido analiticamente, a fim de ver aonde conduz.

Também a determinação *do ser*, que foi até aqui assumida como começo, pode ser totalmente posta de lado; exige-se somente que seja feito um puro começo; nada está pois presente senão o começo, e é preciso ver então o que ele é.

Nada está ainda presente, e algo deve vir a ser. O começo não é o puro nada, mas um nada de que algo deve provir; o ser já está nele igualmente contido. Assim, o começo contém ambos, ser e nada; é a unidade do ser e do nada; – ou é não-ser que é igualmente ser, e ser que é igualmente não-ser.

No começo, ser e nada estão presentes como *diferentes*, porque o começo aponta para algo de outro; – o começo é um não-ser que se refere

ao ser como a um [37] outro; o que começa ainda não é; ele apenas se aproxima do ser. O começo contém igualmente o ser, mas como um tal que se afasta ou que supera o não-ser como algo de oposto a ele.

Além disso, no entanto, aquilo que começa já é; mas, do mesmo modo, ainda *não* é. Assim, ser e não-ser estão no começo numa unidade imediata; ou seja, este é a sua unidade *indiferenciada*.

A análise do começo forneceria, portanto, a unidade do ser e do não-ser – ou, de forma refletida, a unidade do ser-diferenciado e do não-ser-diferenciado, – ou ainda a identidade da identidade e da não-identidade. Este conceito poderia ser considerado como a primeira e a mais pura definição do absoluto, – e assim seria, de facto, se de todo se tratasse da forma de definições e do nome do absoluto. Neste sentido, assim como esse conceito abstrato seria a primeira definição do absoluto, todas as determinações e desenvolvimentos seguintes seriam somente definições melhor determinadas e mais ricas do absoluto.

Contudo, esta análise do começo pressupõe-no como *já conhecido*; ela tem na sua base a nossa representação do começo. Este é um exemplo de como as outras ciências procedem. Elas pressupõem o seu objeto como já conhecido e postulam então que qualquer um, na sua representação do objeto, poderá encontrar nele mais ou menos as mesmas determinações que elas, pela análise, comparação e outros raciocínios, pontualmente apresentam e indicam acerca do objeto. É certo que aquilo que constitui o começo absoluto tem de ser algo de já conhecido; contudo, se é algo de concreto e, assim, em si multiplamente determinado, então, ao pressupor estas suas relações como algo de já conhecido, tomo-as como algo de imediato, o que elas não são. Nelas intervém então a contingência e a arbitrariedade da análise e do determinar diversificado. Uma vez que se admite a relação como algo de imediatamente dado, qualquer um tem o direito de trazer à colação ou de omitir as determinações consoante as *encontra* na sua representação imediata contingente.

Mas porque o objeto, conforme pressuposto pela análise, é concreto, uma unidade sintética, a relação nele contida só é uma relação *necessária* na medida em que não é encontrada, mas produzida através do movimento, próprio dos momentos, de recondução a essa unidade, – um movimento que é o contrário do que mencionámos, que é um procedimento analítico e uma ação levada a cabo pelo sujeito, exterior à coisa mesma.

Daqui resulta mais claramente o que observamos acima, nomeadamente, que aquilo com que deve ser feito o começo não é algo de concreto, não pode ser algo que contenha uma relação [38] no interior de si mesmo, visto que algo assim pressupõe um movimento, um mediar e transitar de um a

outro dentro de si mesmo, movimento do qual o concreto tornado simples seria o resultado. Mas o começo não deve ser um resultado. O que constitui o começo, o próprio começo, deve ser tomado como algo de não analisável na sua imediatez simples, não preenchida e, logo, como o ser, enquanto o inteiramente vazio.

Se se quisesse alegar com impaciência contra a consideração abstrata do começo, que não se deve começar com o começo, mas com a coisa mesma [*Sache*], então esta coisa mesma não é mais do que aquele ser vazio; porque o que seja a coisa mesma é o que só deverá resultar justamente no decurso da ciência, o que não pode ser pressuposto como conhecido antes dela.

Se se tomar qualquer outra forma, de maneira a se ter um outro começo que não o ser vazio, o começo irá enfermar das insuficiências apontadas. Na medida em que se reflete que tudo o resto é derivado a partir do primeiro verdadeiro, que o primeiro verdadeiro tem de ser o fundamento do todo, parece inevitável a exigência de começar com Deus, com o absoluto, e tudo conceber a partir dele. Se, em vez de colocar na base, à maneira habitual, a representação, e adiantar uma definição do absoluto segundo ela – conforme se discutiu acima –, se tomar, pelo contrário, a determinação mais pormenorizada deste absoluto a partir da auto-consciência imediata, ou seja, se o absoluto for determinado como eu, então este é, por um lado, algo de imediato e, por outro, algo de já conhecido, num sentido muito mais elevado do que qualquer outra representação; porque embora algo de já conhecido pertença certamente ao eu, na medida em que é apenas uma representação, continua a ser um conteúdo diferente do eu; o eu, em contrapartida, é a certeza simples de si mesmo. Mas esta é ao mesmo tempo algo de concreto, ou antes, o eu é o mais concreto de tudo; ele é a consciência de si como um mundo infinitamente diverso. Para que o eu seja o começo e o fundamento da filosofia, é preciso, pelo contrário, a abstração do concreto – o ato absoluto pelo qual o eu se purifica de si mesmo e acede à sua consciência como eu absoluto. Mas então este eu puro não mais é o nosso eu já conhecido, o eu habitual da nossa consciência, ao qual a ciência, imediatamente e para toda a gente, deve estar ligada. Aquele ato não deve ser propriamente nada mais do que a elevação ao ponto de vista do puro saber, onde precisamente desapareceu a diferença entre o subjetivo e o objetivo. Mas se esta elevação é exigida *imediatamente*, então ela é um postulado subjetivo; para se demonstrar como uma verdadeira exigência, teria de ser indicado e exposto o movimento progressivo do eu concreto, ou da consciência imediata, pela sua própria necessidade, até o puro saber nele mesmo. [39] Sem este movimento objetivo, o puro saber, a *intuição intelectual* aparece como um ponto de vista arbitrário ou mesmo como um

estado empírico da consciência, o qual depende de se alguém o encontra em si ou é capaz de o produzir, ou se não o é. Ora, na medida em que este eu puro tem de ser o puro saber essencial, e que o puro saber só é posto pelo ato absoluto da elevação de si na consciência individual, mas nela não está imediatamente disponível, perde-se então justamente a vantagem que deveria resultar deste começo da filosofia, designadamente que ele é algo de já conhecido, que toda a gente encontra imediatamente em si e que poderia então ligar a ele a reflexão subsequente; aquele puro eu é, pelo contrário, na sua essencialidade absoluta, algo de desconhecido para a consciência habitual, algo que ela ali não encontra. Tem-se por isso, pelo contrário, a ilusão de que se deve estar a falar de algo já conhecido, do eu da consciência de si empírica, quando na verdade se fala de algo que está longe desta consciência. A determinação do puro saber como eu traz consigo a recordação persistente do eu subjetivo, cujos limites devem ser esquecidos, e mantém presente a sua representação, como se as proposições e relações que resultam ao longo do desenvolvimento subsequente do eu pudessem ocorrer e ser encontradas na consciência habitual, como algo nela presente, uma vez que esta consciência é aquilo de que elas são afirmadas. Em vez de clareza imediata, este equívoco produz tão-só a mais viva confusão e uma completa desorientação.

O puro saber retira ao eu o seu significado limitado, de ter num objeto o seu insuperável oposto; por esta razão, seria pelo menos supérfluo manter ainda esta atitude subjetiva e a determinação da essência pura como o eu. Mas tal determinação, bem considerada, não só acarreta esta duplicidade perturbadora, como também permanece um eu subjetivo. O desenvolvimento efetivo da ciência que parte do eu mostra que nela o objeto recebe e conserva a determinação permanente de um outro para o eu; que, por isso, o eu de que se partiu não é o puro saber que ultrapassou, na verdade, a oposição entre o objeto e a consciência, está portanto ainda no fenómeno [*Erscheinung*] e não é o elemento do ser-em-si-e-por-si.

Ademais, ainda que o eu fosse de facto o puro saber, ou que a intuição intelectual fosse de facto o começo, na ciência não se trata daquilo que está *interiormente* presente, mas da *existência* [*Dasein*] *desse interior no saber*. Aquilo que no começo da ciência existe da intuição intelectual – ou se o seu [40] objeto se chama o eterno, o divino, o absoluto – aquilo que do eterno ou do absoluto existe no começo da ciência, não é senão uma primeira determinação, imediata e simples. Se se lhe quiser dar algum outro nome mais rico, que exprima mais do que o mero ser, a única coisa que se pode tomar em consideração é o modo como um tal absoluto ocorre no saber e no enunciado do saber. A intuição intelectual é a rejeição violenta

da mediação e da reflexão demonstrativa, exterior; mas aquilo que ela exprime além da imediatez simples é algo de concreto, que contém em si determinações diversas. A enunciação e a exposição deste concreto, porém, é um movimento mediador, que começa com uma das determinações e prossegue para as outras, embora esta também retorne à primeira; – este é também um movimento que não pode ser arbitrário ou assertórico. Assim, aquilo de onde se começa nesta exposição não é o próprio concreto, mas apenas um imediato simples, de onde o movimento parte.

Logo, se na expressão do absoluto, do eterno ou de Deus, na sua exposição ou pensamentos *reside mais* do que no puro ser, o que reside nessa expressão deve emergir no saber; por mais rico que se queira considerar isso que nela reside, a determinação que *primeiramente* emerge no saber é simples; porque unicamente no que é simples não está mais do que o puro começo; ou esta determinação é somente o imediato, posto que só no que é imediato não está ainda contido um ter-progredido de um para um outro e, assim, do mesmo modo, só aí não está mais do que o começo. Portanto, tudo aquilo que se deva enunciar ou que esteja presente acerca do ser nas formas mais ricas do absoluto ou de Deus, no começo tudo isto é tão-só uma palavra vã e somente o ser; este simples, que não tem nenhum outro significado, este vazio é então o começo absoluto da filosofia.

Esta compreensão [*Einsicht*] é tão simples que este começo, como se recordou, não carece de nenhuma preparação ou de outra introdução; e este raciocínio preliminar a seu respeito não poderia ter a finalidade de conduzir até ele, mas somente de afastar tudo o que é preliminar.