

O ARCAÍSMO DA SUBSTANCIALIDADE NO ESCRITO DA DIFERENÇA DE HEGEL*

THE ARCHAISM OF SUBSTANTIALITY IN HEGEL'S DIFFERENCE WRITING

Luiz Filipe da Silva Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-2790-8452>

luizfilipe3r@gmail.com

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*

RESUMO *O objetivo deste trabalho é demonstrar que uma das razões para o fracasso de Hegel em consumir o projeto de “construir do absoluto para a consciência” apresentado em 1801 em seu Escrito da Diferença consistia no descompasso patente entre a negatividade que estaria submetida às determinações da finitude e à concepção do absoluto pensado ainda substancialmente. Nesse sentido, aquilo que chamamos aqui de arcaísmo da substancialidade daria o tom desse descompasso que acarretava ainda na heterogeneidade entre a finitude, com seu modo de ascender ao absoluto, e o absoluto mesmo. Entre outras coisas, isso ficará mais claro observando o formalismo da proposta intuicionista que Hegel apresenta nessa época, visando salvaguardar a elevação da consciência sem que, com isso, sua negatividade intrínseca manchasse a absolutidade do princípio ao qual essa se elevava.*

Palavras-chave: *Consciência. Absoluto. Finitude. Substância. Hegel.*

* Artigo submetido em: 10/05/2022. Aprovado em: 22/05/2023.

ABSTRACT *The aim of this paper is to demonstrate that one of the reasons for Hegel's failure in consummating the project of "construct the absolute for consciousness" presented in 1801 in his Writing on Difference consisted in the patent mismatch between the negativity to which the determinations of finitude would be submitted and the conception of the absolute still substantially thought. Precisely, what we call here the archaism of substantiality would set the tone of this mismatch that still entailed the heterogeneity between finitude, with its way of ascending to the absolute, and the absolute itself. Among other things, this will become clearer observing the formalism of the intuitionist proposal that Hegel presents at that time, aiming to safeguard the elevation of consciousness without its intrinsic negativity tainting the absolutivity of the principle to which it was elevated.*

Keywords: *Consciousness. Absolute. Finitude. Substance. Hegel.*

Introdução

Uma das razões que levaram Klaus Düsing (1993, p. 144) a afirmar que Hegel possuía até 1801 algo como uma teologia negativa foi a limitação que este ainda atribuía à filosofia em seu *Fragmento de Sistema* de 1800. Havia ali a concepção de que a filosofia seria restrita a uma investigação das determinações finitas do entendimento, de onde surgia um conceito equivocado de infinito. Segundo Hegel, a filosofia "tem de apontar a finitude em tudo o que é finito, e exigir através da razão seu completamento, conhecer particularmente as ilusões através de seu próprio infinito, e assim pôr o verdadeiro infinito fora de seu raio" (Hegel, *apud* Nohl, 1907, p. 348). Desta forma, tal como numa teologia negativa, o papel da filosofia seria limitado a mostrar que toda a descrição que ela é capaz de elaborar sobre o absoluto está muito aquém daquilo que o absoluto é. Como é sabido, a elevação do homem da vida finita à infinita seria realizada pela religião. No contexto que se desenha em Jena, a partir de 1801, principalmente com o *Escrito da Diferença*, Hegel rompe essa restrição e a filosofia passa de uma ciência da finitude para uma ciência do absoluto, cuja tarefa primordial consistia em "construir o absoluto para a consciência" (Hegel, GW4, p. 16). Certamente, a pretensão de Hegel era radicalizar aqui o distanciamento com a letra da filosofia kantiana a partir da suspensão da heterogeneidade entre o conhecimento da finitude e conhecimento do absoluto.¹ No entanto, através

1 Referimo-nos aqui à concepção ontológica de fundo que possuía a filosofia de Kant. Para uma consideração dessa distinção ontológica de Kant e Hegel, cf. Düsing (2009).

de uma série de razões que desenvolveremos, nosso objetivo consiste em demonstrar que os resultados mais imediatos apresentados em Jena tornavam o conteúdo desse distanciamento ainda formal e metodológico, a saber, que havia um princípio fundamental persistente entre as elaborações de Frankfurt e os primeiros anos de Hegel em Jena que impossibilitava a superação efetiva daquela heterogeneidade. Chamaremos esse princípio, a ser explicado adiante, de arcaísmo da substancialidade, elemento esse que justificará a base de nossa interpretação desse período como marcado pelo fracasso de Hegel de construir o absoluto para a consciência. A heterogeneidade pretensamente superada do conhecimento da finitude e do infinito, no entanto, retorna em uma nova versão dentro da própria filosofia.

I.

Hegel afirma no *Escrito da Diferença* que

O Um é o absoluto mesmo; é o alvo que se busca; já está presente, de outra forma, como poderia ser buscado? A razão só o produz ao libertar a consciência das limitações; esta suspensão das limitações está condicionada pela ilimitabilidade pressuposta (Hegel, GW4, p. 15).

A dificuldade mediante esta afirmação recai em responder de que modo o que Hegel denomina “absoluto mesmo” não deveria ser entendido dotado das mesmas configurações daquilo que o próprio Hegel critica na filosofia de Fichte, qual seja, o seu *Grundsatz* [proposição fundamental]?² Melhor dizendo, de que maneira ele pode afirmar que o absoluto, que é o alvo a ser buscado, já está presente? Essas perguntas qualificam a configuração da própria unidade que Hegel busca alcançar e pode lançar luz sobre a fonte de separação latente entre finito e infinito.

Como afirma Hegel, todas as doutrinas que, tal como a filosofia de Fichte, são caracterizadas pela discrepância entre o princípio especulativo, o princípio de identidade absoluta, e um desenvolvimento sistemático não adequado a este princípio, tomam sempre a identidade absoluta como o ponto de partida do fechamento sistemático. Isso quer dizer que tal procedimento acarretará sempre uma configuração sistemática que contradiz o próprio conceito de identidade absoluta. *Grosso modo*, tal procedimento denotará a unidade da totalidade e da diferença, ou seja, do absoluto e do finito, apenas ao passo

2 De acordo com Hegel, “Fichte, na Doutrina da ciência, escolheu para a apresentação do princípio de seu sistema a forma de proposições fundamentais” (Hegel, GW4, p. 37).

que a absolutidade não signifique nada mais que o esvanecer contínuo das múltiplas determinações diferenciais que moldam o princípio de toda finitude. Assim sendo, se a identidade absoluta não for construída para a consciência, como em um processo, mas tomada como o ponto de partida do fechamento do sistema, ou seja, se for pressuposta, quer dizer, colocada como imediatamente dada, então a diferença entre sujeito e objeto, e, com ela, a consciência finita reflexiva, é de partida eliminada do absoluto. Sujeito e objeto, assim, deveriam, conseqüentemente, permanecer alheios a si mesmos. Vejamos:

Uma autêntica especulação, que, no entanto, não penetra em sua completa autoconstrução no sistema, procede necessariamente de uma identidade absoluta; a cisão da identidade em subjetivo e objetivo é uma produção do absoluto. O princípio fundamental é, então, completamente transcendental e, a partir do seu ponto de vista, não há nenhuma oposição absoluta do subjetivo e do objetivo. Mas, então, o aparecimento [*Erscheinung*] do absoluto é uma oposição; o absoluto não está em seu aparecimento, ambos se opõem (Hegel, GW4, p. 32).

Diferentemente daquilo que Fichte, segundo Hegel, havia estabelecido, era necessário, portanto, tomar como ponto de partida o mundo finito cindido entre sujeito e objeto e mobilizar, passo a passo, essa cisão à luz da identidade absoluta, ou seja, provar a identidade absoluta como verdade, como o oculto da diferença. Desta maneira, Hegel não entenderia a identidade absoluta como um ponto de partida, mas como resultado de um desenvolvimento construtivo. Para isso ele assevera que “o absoluto deve pôr-se a si mesmo em seu aparecimento, isto é, não o deve aniquilar, mas sim construí-lo como identidade” (Hegel, GW4, p. 32). Somente assim se poderia escapar daquela oposição entre a identidade do absoluto e a diferença entre sujeito e objeto do mundo aparente e, portanto, legitimar tanto a imanência desse mundo no Absoluto quanto a imanência do Absoluto no aparecimento. Com isso, para que o finito não fosse externo, mas imanente e essencial ao absoluto, seu conhecimento para e por meio da consciência finita deveria ser, ao mesmo tempo, autoconhecimento do absoluto. O aparecimento deveria ser encarado como o Absoluto intuindo a si mesmo. Desta forma, na medida em que só há progressão do conhecimento na consciência finita a partir do pensamento, Hegel concebe que deveria dispor o absoluto como construído, ou seja, aquilo que o absoluto era não poderia ser dissociado de seu processo de conhecimento. A pretensão não é outra aqui do que afirmar o absoluto, não só como princípio, mas também como resultado. O ponto de partida do sistema deve, então, ser deslocado. Sobre isso, a seguinte afirmação de Hegel é taxativa:

A cisão é a fonte do carecimento [*Bedürfnisses*] da filosofia e, como cultura da época, o lado não-livre e dado da sua figura. Na cultura, aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como um autônomo. Mas, ao mesmo tempo, a manifestação não pode negar a sua origem e deve partir daí para constituir como um todo a multiplicidade das suas limitações [...] (Hegel, GW4, p. 12).

No contexto do *Escrito da Diferença*, tomar como ponto de partida o mundo finito, cindido entre sujeito e objeto, significava propriamente fazer filosofia a partir da cisão, que era, por sua vez, de onde brotava o carecimento da filosofia. A tarefa da filosofia é, para Hegel, ao chegar em Jena em 1801, uma tarefa contraditória. Construir o absoluto para a consciência envolve uma contradição que a filosofia não pode simplesmente evitar, pois poderíamos dizer que a cisão, o campo da separação entre sujeito e objeto, o mundo aparente, era a motivadora daquela construção, tarefa genuína da filosofia³. O surgimento do campo da cisão, enquanto campo da reflexão, nada mais é do que a fundação da subjetividade, de onde surge o carecimento da filosofia. A partir da cisão se dava o impulsionamento da consciência finita para além de si, a saber, o entendimento era impulsionado para além de suas determinações finitas, como Hegel (GW 4, p. 14) afirma, pela “totalidade da necessidade” dada através da “eficácia secreta da razão”. Essa participação ignota no processo de elevação conota que a totalidade não é construída pelo entendimento, mas, como Hegel dirá em *Crer e Saber* (1802), “a totalidade deve ser o primeiro dos conhecimentos” (Hegel, GW 4, p. 393). Hegel (GW 4, p. 17) diz que a razão “se apresenta como a força do Absoluto negativo, portanto, como absoluto negar e, ao mesmo tempo, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo”. Assim, não parece ser nenhum absurdo afirmar, deste modo, o padrão do Absoluto “como a meta que põe em movimento, condiciona o surgimento da filosofia” (Zimmerli, 2016, p. 84), sendo assim o “primeiro dos conhecimentos”, o que gerará a “eficácia secreta da razão” em sua tarefa de pautar um novo conceito do infinito⁴, contra o qual o entendimento lutará, ao passo que a peremptoriedade da reflexão aumenta à medida que o conteúdo especulativo se torna mais consistente. Paradoxalmente, somente assim, ao opor-se ao Absoluto, a reflexão pode elevar-se a ele, de modo que sua condenação aparece no exato momento em que parece atingir a mais alta vitalidade.

3 A respeito da tarefa da filosofia, cf. Hegel (GW 4, p. 16).

4 É nesse sentido que Leo Lugarini (1982, p. 28) afirma que “a *Vernichtung*, portanto, assume a marca de uma ‘luta’ travada pela razão contra o entendimento, a fim de remover a absolutização do finito e da correlativa *Entzweiung* entre finito e infinito”.

Doravante, Hegel dirá então que o Um [*Eine*] é o alvo a ser buscado, mas, uma vez que o buscado já deve estar presente, a construção dele para a consciência finita, através da suspensão [*Aufhebung*] das suas limitações, seria condicionada pela ilimitação dele próprio, ou seja, deste Uno pressuposto (Hegel, GW4, p. 15). Assim, dois movimentos podem ser identificados aqui, sendo eles, o 1) que parte da ilimitação pressuposta, como condição de possibilidade daquela outra, 2) que parte da reflexão, através da qual a consciência finita alcança um conhecimento cada vez mais rico do absoluto. O absoluto é tanto prioridade lógica quanto a meta a ser alcançada. Esses dois pressupostos são “aspectos necessários da razão aparente, ou seja, da essência da própria filosofia, vista em seu aparecimento” (Zimmerli, 2016, p. 84). Com essa distinção, quando Hegel apresenta o absoluto como resultado de um desenvolvimento sistemático, ele não entende esse processo de desenvolvimento como uma *creatio ex nihilo*, mas sim o conhecimento do mundo como um todo que sempre existiu, todavia que seria estranho à consciência finita, sendo condição de possibilidade da cisão e, então, seu ponto de partida secreto, mas genuíno. Diz-se que esse mundo, então, nem sempre existiu como um mundo dividido em subjetivo e objetivo como concebe a reflexão, mas sim que esta divisão representa uma etapa histórica específica, um modo especial e particular do mundo.

Desta forma, tomando de empréstimo uma expressão da *Fenomenologia do Espírito*, para que o absoluto não fosse capturado como um passarinho na visgueira, quer dizer, passivamente, a consciência reflexiva deveria emaranhar-se ela mesma no absoluto e trazer o discernimento da atividade do pensamento àquele ser considerado pré-reflexivo. O problema então não é epistemológico, a saber, sobre até que ponto a consciência finita é ou poderia tornar-se capaz de conhecer o absoluto, ou seja, uma questão sobre as condições subjetivas de um pensamento do absoluto, tal como era com a filosofia crítica de Kant. Aqui, em contrapartida, o que está em jogo é a configuração daquele absoluto não reflexivo, que ainda não possui a marca da cisão em si, e do absoluto na medida em que é determinado pela cisão propriamente e, portanto, por uma estrutura reflexiva de pensamento. Se, por um lado, Hegel assevera o absoluto como estando sempre “já presente”, mas, por outro, nem sempre dominado por uma estrutura subjetiva de pensamento, então o “Nada”, o não pensamento, deve ser constante ao pensamento, caso contrário, o absoluto, como “a noite”, e a consciência reflexiva, como “a luz [que] é mais jovem do que ela”, desmoronariam e assim estariam como “diferença absoluta” um em relação ao outro (Hegel, GW4, p. 16). A tarefa essencial a esse período do desenvolvimento de Hegel, então, deve ser verificar se “a noite”, o absoluto pré-reflexivo, poderia fundir-se com a luz, ou, em outras palavras, como é possível a construção do objeto no sujeito, ou

seja, do ser infinito, destituído de conhecimento, no finito, através da finitude do conhecimento reflexivo⁵. Para nossos propósitos, a questão principal é se Hegel, naquele momento, seria capaz de consumir a estrutura subjetiva necessária do absoluto através daquela construção pela consciência finita.

II.

Apesar do papel pouco destacado que Hegel reserva à filosofia e suas capacidades naquele período que tange aos seus escritos de Frankfurt, é possível afirmar que marcas do advento do carecimento da filosofia, de um conhecimento positivo através do pensamento, já estavam embrionariamente implícitas ali. No *Fragmento de sistema* de 1800, o alcance do caminho correto que conduz à vida infinita se torna possível através da descoberta que a própria consciência reflexiva alcança sobre si, a saber, de seu comportamento ensimesmado e regressivo. Vale ressaltar que na famosa carta de Hegel a Schelling de 2 de novembro de 1800 ele já considera reflexão e sistema em perspectiva sinonímica: “o ideal de juventude precisou metamorfosear-se em forma reflexiva, em um sistema (Hegel *apud* Hoffmeister, 1969, p. 59). A partir de Jena há um significativo rearranjo em prol desta unificação entre reflexão e sistema, e Hegel já não trabalha mais o conhecimento do finito e do infinito separadamente, mas os une numa investigação a ser propriamente realizada por uma estrita ciência filosófica. A questão fundamental aqui seria então a possibilidade de manutenção de uma correta linearidade entre o desenvolvimento da consciência reflexiva finita e o correlato conceitual do absoluto, mais especificamente, verificar se Hegel sustenta linearmente a expansão da ciência do finito à ciência do absoluto, da reflexão isolada à reflexão como razão.

O ir além da reflexão significava ir além da lei da contradição e sua operação típica que preestabelecia a fixação de determinações opostas como princípio para que algo fosse passível de consideração. Isso acontecia ao passo que a consciência reflexiva tomava a si mesma como objeto e reconhecendo que esse seu procedimento já não permitia avançar à ciência do absoluto, ou seja, realizar a síntese de determinações opostas, e, com isso, em última instância, realizar a síntese absoluta de identidade e diferença, de infinito e finito. A partir deste momento sua atitude se tornava autodestrutiva, uma vez que, para passar da reflexão isolada à reflexão como razão, isto é, passar das determinações

5 Leo Lugarini (1982, p. 26) chega a dizer que, à luz da doutrina de Espinosa por Jacobi, unificar essas oposições e justapor o finito no infinito significaria restaurar a pedra angular do espinosismo e significaria restabelecer a coincidência do finito com o infinito, concebendo ambos como um todo.

negativas e exclusivas às determinações positivas, a consciência finita deveria alcançar aquilo que Hegel denomina intuição transcendental. Ele entende essa transição como um processo de síntese, ou seja, como um processo no qual a reflexão filosófica não se dissolve a partir de uma apreensão puramente intuitiva do absoluto, mas no qual seu procedimento conceitual, através do pensamento, deve ser unido com o imediatismo da intuição. Para ser mais preciso, a filosofia emergiria unicamente por meio da especulação enquanto síntese da intuição transcendental, o momento da presença imediata do Absoluto, e da reflexão, momento do mediatizado pelas oposições da consciência e suas determinações lógicas.

Como dissemos, a respeito da reflexão, Hegel destaca principalmente sua estrutura antinômica, que leva à autodestruição: “o lado negativo do saber, o formal que é governado pela razão, destrói a si mesmo”; mas, em contrapartida, “o saber possui um lado positivo, ou seja, a intuição”, que sem reflexão, entretanto, “é uma intuição empírica, dada, sem consciência” (Hegel, GW4, p. 27). A intuição representa a função pela qual o múltiplo é dado, objetivamente e sem consciência, ou seja, ainda não estruturado. Essa estruturação será papel da reflexão, isto é, de trazer o múltiplo à sua forma organizada, à consciência. No entanto, a legitimidade dessa estrutura trazida por meio da reflexão não representa, em último caso, o lado verdadeiro desse múltiplo do conhecimento pela intuição, pois tal estrutura não sintetiza especulativamente esse múltiplo na estrutura relacional do absoluto. Para isso, a reflexão teria de ser capaz de gerar esse múltiplo estruturado a partir de si, ou seja, demonstrar a partir dela mesma que suas antinomias se referem ao próprio conteúdo estruturado por ela, isto é, tornar-se razão. Contudo, para que intuição transcendental e reflexão não permanecessem estranhas uma da outra, ficando numa relação reflexiva, a relação não pode ser tal que a intuição transcendental seja concebida como uma etapa de conclusão da reflexão. O sentido construtivo que Hegel propõe não supõe a unificação de uma com a outra, de modo que o que seja suspenso seja a limitação peculiar de ambas. O conhecimento reflexivo deve ser completado através de suas respectivas determinações opostas. Entretanto, essa complementação das antinomias da reflexão é apresentada apenas dentro das limitações descritivas oferecidas pelo processo de postulação, quer dizer, a relação imanente da reflexão e suas antinomias é apenas postulada, isto é, não construída.

É verdade que o conceito de construção [*Konstruktion*] possuía, no contexto filosófico de Hegel, uma relação íntima com o conceito de intuição, pois a referência aqui é ao modo como este conceito era utilizado na geometria e a possibilidade derivada dele de trabalhar com “intuições puras, ou seja, válidas universalmente, construídas dentro das formas de espaço e tempo, a saber, de

construir uma intuição pura de um conceito” (Oliveira, 2020, p. 194), assim como de qualquer figura geométrica. Isso daria a possibilidade de inscrever tal conceito no espaço absoluto das intuições puras, ou seja, daria o benefício de, através de uma ação suscitada pela reflexão – daí que a construção seja considerada um princípio ativo –, compreender a unidade das antinomias dentro de um espaço além da reflexão propriamente. Com base nesse conceito, por exemplo, Schelling derivou todo o seu novo sistema de metafísica absoluta em sua *Apresentação de meu sistema de filosofia*, de 1801, a partir de onde abria mão da concepção da arte como órgão superior à filosofia na questão do acesso ao Absoluto, marcante no *Sistema do idealismo transcendental*, de 1800, e partia para uma concepção do Absoluto conhecível imediatamente pela razão. *Grosso modo*, Schelling acreditava ser possível estendê-lo para a filosofia na medida em que ela poderia alcançar uma intuição não empírica, isto é, intelectual do Absoluto.

Repare que ambos os autores, Hegel e Schelling, compartilhavam aquilo que Düsing chamou de teologia negativa, e passaram, a partir de 1801, à concepção da possibilidade de uma metafísica racional do Absoluto. Isso atesta positivamente para a possibilidade de essa característica filosófica consistir numa ação planejada e programática, tendo em vista a afinidade das duas proeminentes figuras. Contudo, além disso, analisando o desenvolvimento de Schelling, que fundamenta esse ponto de partida racional, possuindo como princípio o conceito de construção no texto *Sobre a construção na filosofia*, de 1803, ficam bastante claros os instrumentos teóricos disponíveis para Hegel em 1801. Mas, diferentemente de Schelling, que tomava a utilização deste princípio como possibilidade racional imediatamente dada, Hegel, por sua vez, atribui um papel prévio à consciência no alcance da unidade, onde a reflexão precisava depurar-se de suas antinomias inertes. Assim, apresentava-se, então, um princípio fundamental do desenvolvimento dialético da consciência exposto na *Fenomenologia do Espírito*, de maneira que se desenhava grande parte dos elementos para a construção do absoluto para consciência de modo mediato, onde a feição intelectual deste processo seria destituída de seu caráter imediatista. No entanto, para que essa construção fosse progressiva e imanentemente desenvolvida, a unidade absoluta deveria emergir especulativamente da antinomia como seu fundamento e resultado positivo dessa depuração, de modo que não haveria ainda nenhuma razão para que o resultado desse processo fosse pautado por qualquer preceito de ordem intuicionista. Segundo Hegel, a postulação tem seu fundamento no fato de a reflexão ser unilateral, de maneira que

[...] a intuição é certamente o que é postulado pela razão, mas não como limitado, mas para completar a unilateralidade do trabalho da reflexão; não para que permaneçam

opostas, mas para que sejam uma só. Em geral, vê-se que todo esse modo de postular tem seu fundamento no fato de que o ponto de partida é a unilateralidade da reflexão; esta unilateralidade carece, a fim de suplementar sua deficiência, postular o oposto que dela foi excluído (Hegel, GW4, p. 29).

Desta forma, este ato não pode ser entendido como uma superação imanente da reflexão, mas apenas como a unificação com uma contraparte que, afirmamos, deveria aparecer assaz estranha, uma vez que o resultado positivo resultante da depuração da fixidez da reflexão não era mobilizado por um ato propriamente seu. A depuração da reflexão não é compreendida como seu resultado positivo, mas pressupõe a unificação postulada, de modo que a construção do Absoluto para a consciência não é tomada linearmente como elevação dela e por ela acima de sua unilateralidade. Assim, ocorre a postulação da unificação da reflexão com uma contraparte que é externa à reflexão e não pode ser reconciliada com o pensamento de Hegel sobre a unidade do Absoluto. A reflexão não consegue colocar-se unificada com o múltiplo da intuição a partir de sua própria operação, não é capaz de determinar positivamente a unificação da ideia e do ser. Somente por meio de uma elevação imanente a contraparte poderia ter sido construída como *uma* em vista da identidade absoluta da finitude e do infinito, sintetizando a atitude proposicional do pensar e a intuição. O resultado de um processo de unificação no qual as contrapartes não se reconhecem enquanto outro de si mesmas deve ser um terceiro alheio às partes. A partir do advento dessa contraparte não reconhecida, a reflexão, logo, aniquila-se e, na unidade postulada na intuição transcendental, o pensamento reflexivo ainda permanece externo ao conteúdo e a síntese de reflexão e intuição, de conceito e ser, apenas formal, o “racional tem de ser deduzido” (Hegel, GW4, p. 29). Por fim, Hegel configura seu arranjo sistemático de modo que o próprio processo do pensar, ou seja, aquele processo que dissemos ser mister para que o absoluto saia de seu estado sem consciência, cesse. Sua ponderação a respeito da subsistência do finito em meio ao Absoluto, por meio da ação da reflexão como razão, torna-se uma ponderação filosófica meramente descritiva. Levando a termo, como a consciência não dá conta de construir o Absoluto positivamente, isto é, sem se aniquilar, lemos que a reflexão mostra ser razão “ao apresentar a antinomia do incondicionado condicionado e ao apontar através do mesmo para uma síntese absoluta da liberdade e do impulso natural”, mas faz isso ao passo que “não afirmou a oposição e existência de ambos, ou de qualquer um deles, nem a si mesma como o absoluto e eterno, mas aniquilou-o e mergulhou-o no abismo de sua realização” (Hegel, GW4, p. 51). Hegel assevera, além disso, que a reflexão que se torna razão completa a antinomia e afunda-a num abismo infinito onde toda diferença desaparece, de modo a configurar-se como inadequada a toda

mediação relacional e a tornar esse padrão incompatível com a ideia de uma autoidentificação pelo Absoluto⁶.

Num momento crucial de sua escrita, Hegel (GW4, p. 16) chega a afirmar que “a tarefa da filosofia consiste [...] em pôr o ser no não-ser - como vir-a-ser, cisão no Absoluto - como seu aparecimento, o finito no infinito - como vida”. A partir desta ideia poderíamos ser levados a crer que esse processo de tomada de consciência pela reflexão consistia sim em um ato propriamente seu a partir do momento em que as leis da reflexão, moldadas através da suspensão das antinomias, são momentos de seu vir-a-ser, isto é, a suspensão da dicotomia formal, através do princípio onde o ser é entendido como vir-a-ser. Enquanto vir-a-ser, pensar ou refletir estaria em perspectiva como atividade, onde a razão realizaria uma depuração das determinações abstratas do pensamento, no entanto, aqui esse processo de depuração é entendido ainda como um ato meramente negativo, onde a reflexão filosófica não é ela mesma um objeto de si mesma. A parte positiva cabe, por sua vez, à intuição transcendental e sua unidade postulada. Tudo isso depõe corretamente a favor da ideia desta passagem, do momento negativo, como reflexão, para seu oposto, ou seja, para o Absoluto positivo, conter em germen toda a estrutura dialética do sistema maduro, no entanto, o movimento da reflexão à intuição transcendental ainda não é concebido como será mais tarde, isto é, concebido como um momento de mediação reflexiva. Assim, “reflexão e intuição ainda não são vistas como simples momentos do movimento lógico” (Merker, 1961, p. 104). Com isso, vemos que conceber o Absoluto como vir-a-ser não significa necessariamente que esse desenvolvimento seja concebido como um desenvolvimento que cumpra os requisitos para destituir qualquer pressuposto recalcitrante à feição dialética que Hegel, de modo estável, conferiu ao sistema posteriormente. A força do padrão do absoluto subjaz as possibilidades de restabelecimento da unidade por parte da consciência. A construção positiva é interrompida e a pura negatividade dos *relata* é afirmada de modo a aniquilá-los.

Perguntamos agora sobre as razões de tal configuração. Vislumbramos, então, a possibilidade de Hegel não possuir os aparatos necessários para pensar aquela síntese das antinomias numa forma lógica de conceitualidade para além do modelo reflexivo excludente da consciência, que, como vimos, ligava o ser da intuição ao conceito da reflexão apenas mediante um postulado. Em outras palavras, ainda que o sistema requeresse a partir de princípios já estabelecidos, Hegel ainda não dominava a feição típica da dialética em seu sistema maduro,

6 Cf. Palermo, 2014, p. 29.

qual seja, da possibilidade de se extrair um resultado positivo por via da negação determinada. O processo de “autoprodução da razão” que Hegel (GW4, p. 30) mesmo indica, mediante a unidade postulada de reflexão e intuição empírica seria, em geral, completado através de um ato, dedutivo, mas interrompido em seu fato, naquilo que ele alcança, quer dizer, aquela separação entre finito e infinito é trazida, então, sob nova roupagem. Esta recalcitrante limitação implicava, certamente, que a subjetividade não aparecia efetivamente integrada na relação conceitual constituinte da própria unidade, através do percurso da construção do absoluto para a consciência. Manfred Baum, nesse sentido, indica que a unidade especulativa estabelecida aqui “foi despojada do subjetivo e, portanto, tornou-se puro observar [*Zusehen*]” (Baum, 1986, p. 88). O estado em que alguém se encontra no momento da intuição transcendental não é concebido como autoconsciência, do mesmo modo que este conhecimento do Absoluto, no entanto, não é concebido como subjetividade (Schalhorn, 2004, p. 168).

Em outra passagem, Hegel (GW4, p. 33) afirma que “a verdadeira relação da especulação” é “a relação de substancialidade”. É nesse sentido, ainda pensando a unidade sob parâmetros substanciais, aqueles mesmos que marcaram a produção hegeliana em Frankfurt, quando Hegel se aliou aos argumentos panteístas de Hölderlin contra Fichte, que falamos aqui de arcaísmo da substancialidade. Ali, de acordo com Düsing (1980, p. 36), para Hegel, “o Eu [...] deve [...] estar submerso na identidade absoluta de sujeito-objeto da substância”, ou seja, a reflexão aprendia a partir de contradições, e, através da religião, alcançava a submissão voluntária à substância (superação pelo trágico de Hölderlin). A unidade que Hegel buscava em Frankfurt, que ele denomina Vida, tinha as características da totalidade panteísta, onde a vida era aquele ser que se divide em si mesmo e gerava em si mesmo uma pluralidade de modificações finitas, a partir de onde se poderia chamar ele mesmo de organismo vivo. No *Escrito da Diferença* a unidade se apresenta como uma conquista pela razão, mas ainda sem que esse conhecimento se refletisse, em último caso, no todo dessa conquista, ou seja, a produção da unidade a partir de um processo conceitual-especulativo imanente, o que não poderia ser alcançado mediante aquele mesmo princípio de outrora, a saber, a substancialidade.

Tal princípio pode ser identificado com aquele que, segundo Dieter Henrich (2007, p. 17), Friedrich Jacobi “havia colocado na boca do filósofo iluminista Lessing”, sendo também adotado em grande medida pelos três célebres amigos do seminário teológico de Tübingen, a saber, Schelling, Hölderlin e Hegel. Tal princípio se refere à fórmula do programa “Hen kai Pan”, que havia sido inconscientemente incorporada até mesmo por Jacobi, e que foi assimilada como princípio para a filosofia da unificação [*Vereinigungsphilosophie*] de

Hölderlin, e consequentemente aparecia no horizonte da identidade entre espírito e natureza que a filosofia de Schelling concebia. Os preceitos deste princípio, introduzido na filosofia alemã clássica, no alvorecer do idealismo alemão, oportunizava a concepção de Deus como um ser absoluto a partir do qual se reduzia o ser determinado a uma modificação do Absoluto, introduzindo uma negatividade não reconciliadora. Assim, a impossibilidade de Hegel alcançar suas pretensões passava por reformular as consequências deste princípio que, apesar de partir do suposto da totalidade, se quisesse preservar o espaço subjetivo, descambava ainda em um dualismo do em si mesmo (Absoluto) e do para nós (consciência), mas, como vimos, este ainda não é o caso. As razões mais diretas para essa orientação consistem, sobretudo, na tentativa fracassada de Hegel estabelecer um todo anterior à reflexão, qual seja, antes da cisão, do qual os sujeitos deveriam ser parte, sem que o processo de tomada de consciência desse todo fosse completado suficientemente à luz da determinação de completude que o sistema requeria. A superação da cisão estaria, assim, como condicionante para que a própria cisão estivesse como um momento para a totalidade, não de maneira que a totalidade compreendesse os indivíduos tal como na filosofia da identidade de Schelling, mas que, através dos processos de suspensão das antinomias, a consciência percebesse, por suas próprias capacidades, a “eficácia secreta da razão” como sua própria eficácia, e, assim, a identidade de identidade e diferença no absoluto.

III.

Desta forma, a questão que retorna aqui é como conciliar a crítica hegeliana àquele tipo de filosofia feita por Fichte, que parte de uma proposição fundamental [*Grundsatz*] para legitimar todo o seu desenvolvimento sistemático, ou seja, como aquele ponto de partida secreto, pressuposto por Hegel, não deve ser entendido no mesmo sentido que o próprio Hegel critica Fichte? Diferente de Fichte, Hegel valoriza a capacidade de suspensão das antinomias, ou seja, do advento pela consciência mesma da realidade especulativa do mundo, a saber, como determinação fundamental [*Grundbestimmung*] da cisão. Passar da proposição [*Satz*] para a determinação [*Bestimmung*] significava compreender que o absoluto, que subjaz a reflexão, está presente segundo o modo da razão, e não da própria reflexão. Segundo Hegel, uma vez que Fichte não realizou essa passagem, acarretou no fato de a *Doutrina da Ciência* fundamentar todo o seu desenvolvimento em uma proposição posta pela reflexão, logo, limitada e condicionada. Fichte teria sido incapaz de sintetizar seu princípio, com base numa consciência [*Bewußtsein*] absoluta, enquanto sujeito, com o mundo

aparente, enquanto objeto, desenvolvendo, conseqüentemente, apenas um sujeito-objeto-subjetivo. Hegel, por sua vez, parte daquela cisão que determina o mundo aparente em sujeito e objeto, mas falha em sua resolução, na medida em que o conceito é negado no processo, de modo que a identidade absoluta se torna apenas algo absolutamente diferente da consciência, tendo então apenas um sujeito-objeto-objetivo. No final, o aparecimento do absoluto, determinado sob o modo do entendimento, se torna consciente de si mesmo como um aparecimento do absoluto, mas sem que a contrapartida especulativa seja assegurada, qual seja, que o absoluto mesmo somente possa ser desenvolvido mediante seu aparecimento. O primeiro pressuposto, o absoluto, inclui o segundo, o limitado e o determinado, mas o segundo não remete e não retorna ao primeiro, o que coloca um descompasso que, no fundo, desqualifica a legitimidade requerida em seu processo de desenvolvimento da consciência. Hegel não consegue fundamentar, com isso, como o absoluto não pode ser apreendido independentemente do que torna possível sua apresentação, isto é, independentemente da estrutura subjetiva.

Assim, a superação que Hegel oferece também esbarra no caráter formal de sua resolução, qual seja, a mera postulação que, em última análise, está inseparavelmente ligada ao pensamento reflexivo. Daquela postulação se deriva uma análise meramente descritiva e imperativa da realidade especulativa e sua unificação, onde “a verdadeira antinomia, que põe ambos, o limitado e o ilimitado, não um ao lado do outro, mas simultaneamente como idênticos, tem que, simultaneamente, suspender a oposição” (Hegel, GW4, p. 29). Através da postulação da unidade mediante intuição transcendental, o conhecimento do absoluto é, em geral, possível para uma consciência propriamente finita. Mais especificamente, a partir do momento em que o absoluto é cognoscível através da postulação da unidade na intuição transcendental, ele torna-se cognoscível para uma consciência finita, que, por ser finita, concebe-o, certamente, como objeto. A conceitualidade especulativa fundamental é retirada do processo do saber, logo, a subjetividade não está integrada no absoluto, o que anula imediatamente a possibilidade de esse conhecimento aparecer como propósito de uma realização imanente. A possibilidade de superação das antinomias, de acordo com este modelo, recai novamente na separação entre os *relata*.

Uma vez que Hegel mesmo é bastante dúbio a respeito de considerações sobre o princípio do qual ele parte, cabendo a nós inferir a partir deste princípio já desdobrado nas suas múltiplas aplicações teóricas, sua construção do absoluto acaba esbarrando numa dupla valência teórica: 1) conforme as conseqüências de seus escritos, ou seja, entendido como identidade absoluta, acima de qualquer relação oposta, mas, ao mesmo tempo, 2) enquanto relação absoluta, como parece

ser sua pretensão e parece ser a melhor aplicação para muitos de seus conceitos⁷. No entanto, essa dupla valência teórica retirada da filosofia hegeliana pode indicar que o filósofo não estava tão distante da feição que ele daria ao princípio do sistema posteriormente, cabendo apenas conjugar essa perspectiva que, a princípio, e conforme os supostos apresentados até então, parecia contraditória. A questão primordial com isso é que, ainda que Hegel caísse novamente nas mesmas consequências de seu período em Frankfurt, quando negava à filosofia a possibilidade de compreender especulativamente a totalidade, ele aqui já parte de uma nova concepção metafísica do conhecimento do Absoluto, como uma unidade que é múltipla em si mesma, que não é concebido como estático, mas como uma unidade dinâmica e processual. Tudo isso nos leva a considerar, com Giuseppe Varnier (1998, p. 65), que “a forma interior e a definição do princípio, bem como o desenvolvimento metódico do sistema ainda estão muito atrasados em comparação com esta percepção da estrutura lógica da ideia e do pensamento de um ser absoluto (*genitivus subjectivus*)”.

A substancialidade enquanto princípio ao qual alguém se eleva através da filosofia fica ainda mais clara quando observamos a relação dessa disciplina primordial, a filosofia, com outra, que Hegel tanto valorizará mais tarde em seu sistema maduro, a história. Quando contraposta com a filosofia, à história parece ser reservado um espaço ingrato em meio àquela “soma de particularidades” que Hegel atesta. É mister encararmos o pressuposto da filosofia, enquanto “lado não livre da filosofia”, como um pressuposto retirado das particularidades referentes a uma época histórica, bem como ao espaço geográfico onde ela aparece, ou seja, é mister encarar a cisão, a harmonia despedaçada, como “fonte do carecimento da filosofia”. No entanto, não podemos nos furtar de compreender esse ambiente como produzido e formado por ela mesma, ou como Hegel (GW4, p. 12) afirma, ele surge “da originalidade viva do espírito, que, nela, produziu por si mesmo e configurou pela sua ação”. O pensamento é, em cada manifestação na história, o pensamento de uma determinada época, mas todos estão sujeitos ao mesmo princípio, ou seja, àquela universalidade conceitual que não pode ser reduzida àquela soma de particularidades de onde surgem os sistemas, onde as conexões internas e relações mútuas das determinações do pensar devem ser trazidas à tona. A cisão é gerada na medida em que as determinações se autonomizam e se afastam daquela base que lhes seria constitutiva, assim, o “poder de unificação” que desapareceu da vida dos homens é produzido na filosofia e pela filosofia, de modo que seu pressuposto só pode ser entendido e expresso a partir da própria

7 Sobre uma defesa sistemática e programática da perspectiva de uma dupla valência teórica, cf. Palermo (2014).

filosofia e sua tarefa essencialmente a mesma em todos os tempos (Kimmerle, 2004, pp. 17-18). Isto está em plena consonância com o que Hegel afirma em *Crer e Saber* quando diz que com o curso completo das diferentes maneiras como aparecem as filosofias da subjetividade, é dada a possibilidade da “verdadeira filosofia”, mas esta possibilidade continua sendo uma “possibilidade exterior”, ainda que um “aparecimento acabado” (Hegel, GW4, p. 413). Deste modo, para Hegel, mesmo quando não é iminente o perigo que ameaça esfacelar de toda filosofia o “espírito vivo que a habita”, transformando o aparecimento em numa objetividade ossificada, a história, está para a filosofia apenas como um aparecimento. Também neste período, segundo Heinz Kimmerle (2004, p. 19), “como esta superação, que deve ser realizada na filosofia e pela filosofia, afeta a vida econômica e política, é uma questão importante, mas ainda assim subordinada”. De modo geral, o que chama a atenção aqui é a impossibilidade de esboços de formas de vida tal qual Hegel estabelecerá as bases da vida ética em seus escritos posteriores.

Considerações finais

Como afirma Emmanuel Renault (2015, p. 82), “a mudança do paradigma da substância absoluta para o do espírito absoluto consiste em uma mudança no princípio do sistema”. Trata-se, a saber, daquela mudança do princípio substancial – onde o Absoluto é concebido como unidade de sujeito e objeto, conceito e ser, espírito e natureza – ao princípio espiritual-subjetivo – onde um sujeito retorna a si mesmo como espírito absoluto após ter se encontrado como ser-outro de si mesmo. O arcaísmo da substancialidade, desse modo, diz respeito fundamentalmente à configuração principal do sistema à luz da determinação que Hegel sustenta a respeito do conceito de substância em algumas passagens de suas obras e da capacidade oposta que ele requeria de seu princípio em algumas passagens do *Escrito da Diferença*, por exemplo, quando indica uma autorrelação intelectual do absoluto, na medida em que afirma que ele se configura numa “totalidade objetiva” a partir da “autoprodução da razão” (Hegel, GW4, p. 30). A partir daquela relação de reconhecimento meramente objetual, derivada da relação postulada, esta autorrelação intelectual do absoluto como conhecimento de si mesmo, ou seja, como o primeiro dos conhecimentos, não é, entretanto, justificável a partir da estrutura da identidade absoluta pensada como substância. Tendo em vista a famosa classificação de substância e sujeito na *Fenomenologia do Espírito*, é mister considerar a configuração destituída de subjetividade enquanto substância. Como diz Jaeschke (2000, p. 451), “para que a substância seja entendida como sujeito, ela mesma deve também

ter a constituição da subjetividade”. A arquitetura teórica específica do *Escrito da Diferença*, a partir do momento em que não sintetiza o caráter subjetivo na realidade mesma do Absoluto mediante uma forma de conceitualidade especulativa, algo razoavelmente consolidado na filosofia posterior de Hegel, traz à tona este período de desenvolvimento hegeliano como uma etapa singular, mas ainda marcada, principalmente, pela cosmovisão substancialista presente no alvorecer da filosofia clássica alemã, e seus diferentes tons da mesma figura panteísta.

No *Escrito da Diferença*, ao passo que entende o princípio segundo a expressão “identidade de identidade e não-identidade”, Hegel começa a pensar o absoluto como autorrelação. No entanto, como o processo de construção do absoluto para a consciência é cessado na pura negatividade, ou seja, não é possível apresentar o absoluto positivamente, este último corre o risco de se apresentar como algo além das determinações finitas. Como vimos, e como afirma Palermo (2014, p. 30), “o problema reside no fato de que a instância ontológica do absoluto, interpretada como a unidade dos opostos, permanece dissociada da instância gnosiológica, entendida como o caminho para alcançar o absoluto”. *Grosso modo*, havia um descompasso entre o absoluto e a capacidade da consciência de se elevar a ele⁸.

Com Hegel a tensão filosófica adquire uma nova perspectiva, mas algo indica internamente que a construção sistemática, mediante uma espécie de monismo espiritualizado, carecia de reparos e novos princípios. Entender o absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito parece uma mudança paradigmática. Não uma mudança onde um novo princípio é adotado em detrimento de outro, mas onde um não pode ser entendido dissociado do outro. Hegel parece entender isso desde o início, principalmente a partir do momento em que coloca a cisão como fonte do carecimento da filosofia e a totalidade como o primeiro dos conhecimentos. O arcaísmo, por sua vez, refere-se a seus instrumentais, mais especificamente, conforme apresentamos, à *forma principal* de Hegel que não permitiria conjugar a negatividade intrínseca às determinações da finitude no absoluto vislumbrado⁹. Por fim, parece correto afirmar que o *Escrito da Diferença* vislumbra a superação deste modelo, mas seu ponto de partida limita a efetivação da superação. A espiritualização da

8 Emmanuel Renault (2015, p. 85) chega mesmo a dizer que num sentido muito específico se pode afirmar que a posição hegeliana é de uma metafísica da substância a partir do momento em que o absoluto é concebido como *causa sui* à maneira da substância espinosista, reinterpretada à luz do “espinosismo da física” de Schelling, no sentido de que Schelling identificou a *natura naturans* como a natureza como sujeito e a *natura naturata* como a natureza como objeto.

9 Cf. Henrich, 1980, p. 104.

substância corresponde meramente a uma reivindicação cosmológica, sem que a letra fosse suficientemente adequada para acomodar o reclamo.

Referências

- BAUM, M. “Die Entstehung der Hegelschen Dialektik”. Bonn: Bouvier, 1986.
- DÜSING, K. “Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801”. In: JAESCHKE, W. (ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Hamburg: Felix Meiner, 1993. pp. 144-163.
- _____. “Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel”. *Quaestio*, Vol. 9, pp. 311-324, 2009 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.100709>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- _____. “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”. In: DÜSING, K.; HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 25-44.
- HEGEL, G. W. F. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”. In: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- _____. “Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. In: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- HENRICH, D. “Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten”. In: WELSCH, W., VIEWEG, K. (eds.). *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007. pp. 9-32.
- _____. “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”. In: DÜSING, K., HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 103-118.
- HOFFMEISTER, J. (ed.). “Briefe von und an Hegel”. Band I. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- JAESCHKE, W. “Substanz und Subjekt”. *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 62, Nr. 3, pp. 439-458, 2000 [Online]. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40889494>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- KIMMERLE, H. “Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung”. In: _____. (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. pp. 11-24.
- LUGARINI, L. “Substance et réflexion dans logique et métaphysique Hégélienne d’Iéna”. In: DÜSING, K.; HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 139-155.
- _____. “Fonti spinoziane della dialettica di Hegel”. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, Nr. 139/140 (1/2), pp. 21-36, 1982.
- MERKER, N. “Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)”. Milano: Feltrinelli, 1961.

- NOHL, H. (ed.). “Hegels theologische Jugendschriften”. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.
- OLIVEIRA, L. “Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)”. *Cadernos De Filosofia Alemã*, Vol. 25, Nr. 4, 2020 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p191-208>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- PALERMO, S. “Im Äther der einen Substanz Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”. *Hegel-Jahrbuch*, Vol. 2014, Nr. 1, 2014 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/hgjb-2014-0105>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- RENAULT, E “Les transformations de l’idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806”. In: BUÉE, J.-M., RENAULT, E. (eds.). *Hegel à Iéna*. Lyon: ENS Éditions, 2015. pp. 41-58.
- SCHALHORN, C. “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins (1801-1805/06)”. In: KIMMERLE, H. (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. pp. 162-183.
- VARNIER, G. “Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, vernichtende Logik. Natur und Geist beim Jenaer Hegel”. In: VIEWEG, K. (ed.) *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München: Fink, 1998. pp. 57-70.
- ZIMMERLI, W. “Die Frage nach Philosophie. Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«”. In: _____. *Hegel-Studien*. Beiheft 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.