

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 7 • N.º 13 • MARÇO 98

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini*

CHRISTOPH ASMUTH — *Começo e forma da Filosofia. Reflexões sobre Fichte, Schelling e Hegel*

KARL-HEINZ WEIGAND — *Ernst Bloch - Une introduction*

FERNANDA BERNARDO — *O rosto como Expressão: ou o acolhimento do outro/outro segundo E. Levinas*

JOÃO TIAGO PEDROSO DE LIMA — *Maurice Merleau-Ponty, Paul Cézanne e o problema da essência da pintura*

COMEÇO E FORMA DA FILOSOFIA. REFLEXÕES SOBRE FICHTE, SCHELLING E HEGEL

CHRISTOPH ASMUTH *

A filosofia pós-kantiana na Alemanha é marcada por uma busca sempre mais intensa de um princípio, que seja o princípio de todas as coisas. Ele deve satisfazer os requisitos de unidade, imanência e capacidade de gerar um sistema. Ele deve permanecer em si, e isso, mesmo quando sai de si. O diverso deve ser descoberto como uno. No múltiplo, deve evidenciar-se o uno como fundamento. Mas, ao mesmo tempo, o diverso deve ser derivado desse uno.

A busca de um princípio que possa satisfazer a essas exigências desenvolveu-se muito rapidamente. Os esboços sucediam-se. Nesta busca, os filósofos, por um lado, reflectiam cada vez mais acerca das condições que têm de ser satisfeitas para que o princípio se possa evidenciar como tal, e abstraíam, por outro lado, cada vez mais das representações sensíveis dadas, ou seja, abstraíam daquilo que ao homem vulgar, à consciência empírica, parece imediatamente familiar.

Este modo de proceder implica um problema da própria filosofia, ou pelo menos um problema do filosofar que se deriva a partir de um primeiro começo, de um princípio: o acesso ao absoluto não é mais algo de inteiramente evidente por si próprio, mas tem de se justificar como tal. A propedêutica ganha um significado constitutivo para a filosofia. Isto tem, contudo, consequências para a forma da filosofia. O começo da filosofia — ao menos num determinado aspecto — perde-se na sua propedêutica. A forma e o conteúdo da filosofia decompõem-se. O seu começo não mais é, simultaneamente, o começo do sistema. Lógica e exposição da filosofia não mais se sobrepõem.

Fichte, Schelling e Hegel tinham uma consciência clara de que com essa questão — a saber, com a questão por um princípio e por aquilo que

* Agradeço ao Diogo Ferrer a tradução do original alemão do presente texto.

o torna princípio — é o direito à existência do seu modo de filosofar que está em jogo; — ou, mais exactamente: com a resposta a esta questão cai ou mantém-se a figura da filosofia que afirmavam como necessária, adequada e verdadeira. Ou seja, o princípio determina já tudo aquilo que dele se segue e — se alguma coisa, de todo, dele se segue. Neste sentido formula, e.g., Fichte, as condições que o princípio tem de poder preencher, para que seja princípio: «terá refutado um sistema filosófico, quem puder indicar uma qualquer distinção como necessária, naquilo ou para aquilo que esse sistema põe como o seu [ponto] mais alto.»¹ Se o princípio de uma filosofia é mal escolhido, esse sistema está desacreditado e é impossível.

Por outro lado, parece claro que sejam quais forem as condições que o princípio preencha, a forma do sistema é imediatamente afectada pela sua escolha. Essa forma não mais se pode furta ao seu princípio, ao seu fundamento. Ela própria é, afinal, parte do movimento pelo qual o começo é começo da filosofia.

Três respostas diferentes para a questão pelo princípio como começo, e pela forma da filosofia deverão ser em seguida investigadas:

1. O começo como o ver invisível em todas as perspectivas [Ansichten]^{*} — Fichte.
2. O começo como intuição intelectual — Schelling.
3. O começo como o vazio — Hegel.

O começo e a forma da filosofia serão expostos a partir dos seguintes textos:

- de Fichte, *Doutrina da Ciência de 1804*^{**};
- de Schelling, *Exposição do meu Sistema* (1801)^{***}, bem como o seu escrito *Filosofia e Religião* (1804)^{****};
- de Hegel, *Como tem de ser feito o começo da ciência?*, do *Primeiro Livro da Lógica* (1812)^{*****}.

¹ «Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgend eine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt» (FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804*. Gereinigte Fassung herausgegeben von REINHARD LAUTH und JOACHIM WIDMANN unter Mitarbeit von PETER SCHNEIDER. (Philosophische Bibliothek. 284) 2., durchgesehene Auflage. Hamburg, 1986 (=WL 1804²), p. 7).

^{*} Os esclarecimentos ou chamadas de atenção que se consideraram necessários à tradução serão incluídos em parênteses rectos ou nas notas seguintes assinaladas com asteriscos. As notas do autor serão numeradas.

^{**} *Die Wissenschaftslehre 1804²*.

^{***} *Darstellung meines Systems* (1801).

^{****} *Philosophie und Religion* (1804).

^{*****} *Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?, Wissenschaft der Logik, Erstes Buch.*

Fala a favor desta escolha — para além das razões de conteúdo — antes do mais a proximidade temporal em que estes textos foram compostos. E, no entanto, não é de todo provável que qualquer dos autores tenha tomado conhecimento das concepções dos outros. Estes textos não constituem uma relação de discussão, não são o produto duma confrontação. Só o texto de Hegel constitui uma excepção. E, ao mesmo tempo, as suas considerações constituem o grau mais alto da reflexão. Neles se espelha a experiência de um pensar que esclarece a sua autoridade justamente ao tomar em consideração a sua história. E Hegel pode, consequentemente, explicar também o problema do princípio na sua génese histórica. A questão sobre como deve começar a filosofia, se se quer constituir em sistema, tem a sua história, cujo significado, para as considerações de Hegel, não se pode ignorar. A essa história pertencem as abordagens de Fichte e de Schelling, às quais o texto de Hegel — ainda que de modo caracteristicamente reduzido — faz alusão.

1. *O começo como o ver invisível em todas as perspectivas – Fichte*

Já a primeira Lição da *Doutrina da Ciência de 1804*² começa com uma reflexão sobre o começo:

«No empreendimento que agora conjuntamente iniciamos, nada é tão difícil como o começo; e tem, por sua vez, as suas dificuldades mesmo o desvio que, como vêm, dada a dificuldade de começar com o começo, tenciono tomar. Não resta nenhum outro meio, a não ser ousar cortar o nó [...]»²

A partir desta afirmação, que está efectivamente no começo da *Doutrina da Ciência*, pode observar-se o seguinte:

1. Para Fichte, o próprio começo é problemático. E não só: ele é mesmo o mais difícil de tudo.
2. As dificuldades não ficam resolvidas por se começar a reflectir sobre o começo.
3. O acto de começar com o começo exige violência e coragem. *É preciso ousar cortar o nó.*
4. Aquilo que se segue, a primeira Lição da *Doutrina da Ciência de 1804*², deve ser entendido como reflexão acerca do começo.

² «Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfangs anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. Es bleibt kein Mittel übrig, als den Knoten kühn zu zerhauen [...]» (WL 1804², p. 3).

Mas Fichte não esclarece aqui em que consiste a dificuldade do começo. Para isso, remete para o que depois do começo e a partir dele se segue. A tarefa da filosofia, ou Doutrina da Ciência é, segundo Fichte, *expor a verdade*.³ A tese de Fichte reza: a verdade só pode ser encontrada na unidade e imutabilidade absoluta da perspectiva [Ansicht]. «Perspectiva» significa, aqui, que alguma coisa é verdadeira, se é *reconhecida* sempre da mesma maneira como idêntica. Ou, negativamente: aquilo que é reconhecido de maneiras diferentes e como diferente não pode jamais reivindicar verdade, tão-pouco quanto o contingente em sentido próprio, aquilo que pode ou não ser. Tudo isto cai sob o conceito do mutável e do não-idêntico. Mas mesmo o acrescento da perspectiva adiciona, para Fichte, à absoluta unidade, algo de segundo e, assim, de não-uno. Pois o *conhecimento de algo*, conhecimento em que a verdade deve então consistir, divide-se na dualidade entre o conhecimento e o algo que é conhecido. Por isso, o acrescento da perspectiva tem de ser eliminado. A argumentação de Fichte dirige-se assim contra a teoria, que remonta a Aristóteles, de que a verdade consiste numa concordância do conhecimento com o seu objecto.⁴ Fichte acentua: a verdade só é possível na absoluta unidade, na unidade absoluta que é, simultaneamente, a unidade do conhecimento e da coisa.

Fichte esclarece a unidade absoluta como aquilo que é puramente encerrado em si, como a *imanência*, como o verdadeiro e o imutável. Trata-se de reconduzir o diverso a essa unidade e, inversamente, compreender todo o diverso a partir dessa unidade. Para a Doutrina da Ciência, isto significa: ela compreende unidade e diversidade, fundamento e fundado, princípio e principiado, reciprocamente, na sua relação necessária. O princípio da filosofia, o seu verdadeiro ponto de partida, é o absoluto. Ele é unidade e verdade. Este absoluto é aquele acerca do qual, frisa Fichte, não está em questão «como se denomina esse ser, mas como se apreende e mantém interiormente. Denomine-se, ainda assim, [esse ser como] eu.»⁵

Mas que significa dizer que o acrescento da perspectiva tem de ser mantido afastado do absoluto? Entre todos os conteúdos que podem ser

³ WL 1804², p. 7. Cf., aqui e no que se segue: ASMUTH, CHRISTOPH «Wissenschaft und Religion. Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes», in *Fichte-Studien* 8 (1995); IDEM, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte* (Spekulation und Erfahrung II, 41), Stuttgart, 1998.

⁴ Cf., por outro lado, KANT, IMMANUEL *Kritik der reinen Vernunft*, A 57s., B 82s. (Akad.- Ausg. III, p. 59).

⁵ «[...] wie man dieses Sein nennt, sondern wie man es innerlich faßt und hält. Man nenne es immerhin Ich» (WL 1804², p. 10).

sabidos, o absoluto assume uma posição particular. Ele é o fundamento de todo o saber, mas não acede, ele próprio, ao saber, porque o saber assenta sempre sobre a disjunção entre o que sabe e o que é sabido. Não se chega, assim, ao 'conteúdo' do absoluto por um processo de conhecimento habitual. Muito pelo contrário, para tal é necessário o *puro pensar*, um processo mental que não opera do mesmo modo que a representação — sempre referida à sensibilidade. Fichte descreve este *puro pensar* sempre como um *gerar e produzir*. O puro pensar procede inteiramente imanente, a partir de si.

A primeira tarefa da Doutrina da Ciência de Fichte consiste, então, em deixar para trás o saber habitual, referido ao objecto, e introduzir o modo genético e produtivo do puro saber.⁶ Através do próprio pensar, é possível a certificação do absoluto;⁷ mas isto, atendendo apenas ao aspecto inteligível. Este caminho, pelo qual o absoluto é posto a descoberto, é designado por Fichte como *prolegómenos*. Estes *ousam cortar o nó* que o começo da filosofia envolve. Fichte indica assim que ao absoluto não se pode assistir, sem dor, como que por trás duma vitrina. É necessário esforço, coragem e mesmo violência, para mover o pensar para onde a evidência se exhibe puramente a partir de si própria. Nisto, o aprendiz da Doutrina da Ciência se assemelha ao habitante da caverna platónica, que é forçado a voltar o pescoço e a ver as próprias coisas contra a luz, que é arrastado com violência até à luz do sol, e que tem, com esforço e dolorosamente, de se habituar a olhar não só para as sombras, imagens e objectos, como também, por fim, para o próprio sol.⁸

Assim atinge o aprendiz da *Doutrina da Ciência de 1804²*, na 15^a Lição, o absoluto: ele é «o mais claro de tudo e, simultaneamente, o mais oculto, lá onde não há claridade.»* Ele é a pura luz, que tudo ilumina, — mas que não pode ser visto, e nisto Fichte opõe-se a Platão. O absoluto é a pura imanência, que nega todo o exterior:

«Ele é inteiramente a partir de si, em si, por si; [mas] isto, não tomado como oposição, mas [de modo] puramente interior, apreendido pela abstracção exigida [...]. Ele é, por conseguinte, para nos exprimirmos duma maneira escolástica, construído, como um actus (essendi) e, além disso, como um esse in meru actu, de tal modo que ser e vida, e vida e ser mutuamente se

⁶ WL 1804², p. 4s.

⁷ FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, in Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, (Ed.) FICHTE, IMMANUEL HERMANN, 8 vols., Berlin, 1845/46 (=SW I-VIII), vol. V, p. 418.

⁸ PLATÃO, *República*, 515c-516b.

* ...«das Allerklarste und zugleich das Allerverborgenste, da wo keine Klarheit ist.»

interpenetram ambos por inteiro, se absorvem um no outro e são o mesmo, e este [é] o mesmo interior, o ser uno e único. [...] Se o ser é apreendido numa vida absoluta, e dela não pode jamais sair, então ele é precisamente um eu encerrado em si, e não pode de todo ser outro, senão este, e, por sua vez, um eu encerrado em si é o ser; e onde está o ser, está o eu, e o eu é ser [...].»⁹

Este é o começo e o princípio: o eu como o ver invisível e indivisível. Ele é evidente por si próprio e é, por isso, o fundamento para a certeza de todos os outros conteúdos do saber. Ele é a fonte de toda a realidade, e não é, ele próprio, real nem ideal.¹⁰

Mas surge agora o problema: através de que determinação pode o absoluto inteiramente imanente e idêntico estar numa relação com o diverso? Parece ser impensável ligar o múltiplo, diferente e não-idêntico, ao *eu, encerrado em si, que não pode sair de si*. Como pode gerar-se um sistema a partir de um princípio que nega toda a multiplicidade e todo o exterior? A resposta de Fichte reflecte acerca do lugar da própria argumentação: nós próprios nos impusemos a tarefa de encontrar o fundamento de todo o saber. Assim, o absoluto é sempre colocado numa perspectiva [Perspektive] que é negada somente no aspecto inteligível, ou seja, no puro pensar, para permitir que — para o pensar — o absoluto apareça. A perspectiva [Ansicht] negada restabeleceu-se novamente, ou melhor: ela só foi negada num determinado aspecto. Que o absoluto não se rompe, constitui a qualidade do absoluto, de ser o ver que reside em todas as perspectivas. O absoluto é *eu* — unidade absoluta —, e é o *eu que se refere a si próprio* — dualidade absoluta, *eu como sujeito e eu como objecto* —, em ambos

⁹ «Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dies sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt [...]. Es ist daher, um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, construiert, als ein actus [essendi] und wiederum ein esse in mero actu, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. [...] Ist das Sein in einem absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts Anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein; und wo das Seyn ist, ist Ich, und das Ich ist Seyn [...].» (WL 1804², p. 151ss).

¹⁰ Cf. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, SW VII, p. 362: «A verdadeira filosofia, acabada em si mesma, e que penetrou verdadeiramente, para além da aparência, até ao cerne da mesma, parte da vida una, pura e divina, — como vida simplesmente, a qual permanece assim em toda a eternidade e, dentro [de si,] sempre una [...]» («Die wahre, in sich selber zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kerne derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem Einen, reinen, göttlichen Leben, - als Leben schlechtweg, welches es auch in alle Ewigkeit, und darin immer Eines bleibt [...].»)

os casos, porém, *eu*. Este é o lugar argumentativo, no qual a consideração real e a consideração ideal se separam e desenvolvem a tensão que gera o sistema.

O sistema contém, por conseguinte, não somente tudo o que pode ser conteúdo do saber, como também, simultaneamente, todos os modos do saber. Entre estes modos do saber encontra-se também a própria Doutrina da Ciência, como uma forma particular, ideal, do saber. Assim, por fim, a Doutrina da Ciência deriva-se a si mesma. Aquilo que ela é, facticamente, ela própria pode — geneticamente — fundar.

2. O começo como intuição intelectual — Schelling

A *Exposição do meu Sistema** de Schelling, publicada em 1801 no 2º caderno do 2º volume do periódico *Zeitschrift für spekulative Physik*, editado pelo próprio Schelling, expõe uma solução totalmente diferente para a questão do começo.¹¹ Schelling começa aqui com um esclarecimento: Schelling denomina «a razão [como] razão absoluta, ou a razão, na medida em que é pensada como a indiferença total do subjectivo e do objectivo».¹² O *pensar da razão* — o genitivo remete para a indiferença do subjectivo e do objectivo — exige uma abstracção que tem de ser levada a efeito por aquele que pensa. A razão não se torna, através desta abstracção, algo de subjectivo e, porque não se torna algo de subjectivo, tão-pouco é algo de objectivo, «dado que um objectivo, ou pensado, só é possível na oposição a um pensante [...]; através desta abstracção, ela se torna o verdadeiro em-si, o qual cai precisamente no ponto de indiferença do subjectivo e do objectivo.»¹³ Com a razão

* *Darstellung meines Systems*.

¹¹ Cf. acerca desta problemática, recentemente, DANZ, CHRISTIAN, «Die Duplizität des Absoluten in der Wissenschaftslehre von 1804² - Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings identitätsphilosophischer Schrift 'Darstellung meines Systems' (1801)», in *Fichte-Studien* 12 (1997), 335-350.

¹² «[...] die Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird» (Cf. SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Darstellung meines Systems*, in Friedrich Wilhelm Joseph Schellings sämtliche Werke. Stuttgart/Augsburg, 1856-1861 (=SchSW) Bd. I, 4, p. 114). - A *Exposição* do sistema começa com um *Esclarecimento* (§ 1).

¹³ «[...] da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird [...]; sie wird durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 115).

absoluta é descrito um pensar que se furta à reflexão, um pensar que, pelo contrário, pode apreender as coisas no seu em-si, i.e., na razão absoluta.

Esta razão é absoluta imanência: «fora da razão nada é, e tudo é nela.»¹⁴ Se algo fosse fora dela, então *ou* seria algo-para-a-razão; e nesse caso a razão seria o subjectivo para algo, tomado como objectivo; *ou* então seria algo, que seria nada-para-a-razão; e esse algo e a razão relacionar-se-iam entre si como objectos. No primeiro caso, a razão seria algo de subjectivo, no segundo, algo de objectivo. Ambos os casos contradizem o *Esclarecimento* pressuposto, da razão absoluta como indiferença do subjectivo e do objectivo. Schelling esclarece «que só pode haver algo, em geral, fora da razão, se ela própria o põe fora de si, e isto a razão não faz jamais, mas somente o uso erróneo da razão [...]»¹⁵

A razão absoluta é identidade, é uma razão una e igual a si própria.¹⁶ Schelling distingue uma perspectiva exterior — a razão absoluta é o uno — de uma perspectiva interior —, a razão absoluta é igual a si própria.

1. Se a razão — na perspectiva exterior — não fosse um uno, então o ser da razão teria ainda um outro fundamento fora de si. Mas então a razão não seria razão absoluta, porque teria o fundamento do seu ser fora de si. Isto contradiz a pressuposição duma razão absoluta.
2. Se a razão — na perspectiva interior — não fosse igual a si mesma, teria de se diferenciar de si própria. O diferente dela teria, contudo, de estar novamente dentro dela, porque a razão é una e, por conseguinte, nada está fora, mas tudo dentro dela. O diferente dela não é, por conseguinte, dentro da razão, outra coisa além da razão. A razão absoluta é igual a si própria.

O princípio da identidade [Gesetz der Identität] salienta de forma particular o ser da razão. Dado que nada é fora da razão, pode Schelling dizer: «a lei [Gesetz] suprema para todo o ser é o princípio [Gesetz] da identidade.»¹⁷ Na sua universalidade, na qual ele se refere a todo o ser, o princípio é formulado como $A = A$. Este princípio, segundo Schelling, é um princípio para o em-si, para as coisas na medida em que estão na

¹⁴ «Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 115. - §2).

¹⁵ «[...] daß es überhaupt nur insofern etwas außer der Vernunft geben könnte, als sie es selbst außer sich setzte, dieß thut aber die Vernunft niemals, sondern nur der falsche Vernunftgebrauch [...]» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 116).

¹⁶ *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 116 - §3.

¹⁷ «Das höchste Gesetz (...) für alles Seyn ist das Gesetz der Identität» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 116 - §4).

razão. Todos os outros princípios valem para a *reflexão* ou para o *fenómeno* [*Erscheinung*]. Por isso pode Schelling dizer que o princípio $A = A$ é uma verdade eterna, sem relação com o tempo.

Para o diferenciar, Schelling denomina o primeiro A na expressão $A = A$, o *sujeito*, o segundo A, o *predicado*. Ora Fichte, continua Schelling, teria demonstrado no § 1 da sua Doutrina da Ciência de 1794/1795* que o único ser que é posto pela expressão $A = A$, é o ser da identidade. Esta identidade é posta de modo inteiramente independente do A, como *sujeito*, e do A como *predicado*. O que é posto pela expressão $A = A$ é «a própria identidade absoluta»¹⁸; a identidade absoluta é, segundo Schelling, aquilo que permanece quando se abstrai tanto do ser particular de A quanto da relação de $A = A$ como sujeito ou predicado.

Assim, segundo Schelling, resultou o conhecimento incondicionado da identidade absoluta no seu carácter incondicionado, um conhecimento que, em função da sua absolutidade tem de reivindicar para si carácter incondicionado, e só pode ser absoluto enquanto incondicionado. O fundamento do sistema está lançado: *conhecimento incondicionado da identidade absoluta*. Este é o princípio do sistema. O sistema começa, assim, somente com o § 7: «a série dos princípios anteriores foi adiada apenas para demonstrar o carácter incondicionado desse conhecimento. Pois este conhecimento não é, *ele mesmo*, propriamente demonstrado, precisamente porque é incondicionado.» (117s.)**

A identidade absoluta é posta, se o princípio da identidade $A = A$ é pensado, ou: o ser da identidade é posto pelo pensar. A identidade «é, por ser pensada.»¹⁹ Assim como a expressão $A = A$, também o ser da identidade constitui uma verdade eterna. Schelling considera, além disso, que a identidade absoluta é idêntica à razão absoluta. «O ser da razão é, *por isso, tão incondicionado* quanto o da identidade absoluta, ou: *o ser pertence tanto à essência da razão quanto à da identidade absoluta.*»²⁰

* *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795).

¹⁸ ...«die absolute Identität selbst» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 117 - §6).

** «Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntniß zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt. Denn diese Erkenntniß selbst wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.»

¹⁹ ...«ist dadurch, daß sie gedacht wird» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 118 - § 8).

²⁰ «Das Seyn der Vernunft ist daher ebenso unbedingt als das der absoluten Identität, oder: das Seyn gehört ebenso zum Wesen der Vernunft als zu dem der absoluten Identität» (*Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 118 - § 9).

O começo da *Exposição do meu Sistema* de Schelling, o começo da filosofia é, conseqüentemente, duplo. O *Esclarecimento* da razão, pela abstracção, como *indiferença do subjectivo e do objectivo*, abre o domínio do pensar filosófico. Este domínio é claramente separado da reflexão do pensar do entendimento. A razão eleva-se acima do comportamento de relação [Relationsverhältnis], do *pensante ao pensado, do sujeito ao objecto*, que condiciona a reflexão. É somente pelo interromper da actividade do entendimento, a qual é experienciada como individual e finita, que desaparece o mundo das coisas finitas. A razão é o domínio do conhecimento incondicionado e absoluto.

Assim, a *Exposição do meu Sistema* começa, efectivamente, com um *Esclarecimento*. O começo sistemático reside, contudo, num *conhecimento incondicionado e absoluto*: — o *conhecimento incondicionado da identidade absoluta*. Este conhecimento é a intuição intelectual, um conhecimento da essência da razão, um conhecimento através do qual, simultaneamente, a essência da razão, a identidade absoluta, é posta como existente. Tudo o que se segue é dedução e diferenciação a partir da identidade absoluta.

No escrito *Filosofia e Religião*, publicado em 1804, Schelling explica-se mais claramente acerca da relação entre uma propedêutica e o carácter incondicionado do começo, ou do princípio.

Schelling começa as suas considerações em *Filosofia e Religião* com a explicação da ideia do absoluto. Sublinha que toda a descrição do absoluto é a ele inadequada. A descrição do filósofo é, por conseguinte, «meramente negativa, e não traz jamais o absoluto, na sua verdadeira essência [Wesenheit], perante a alma.»²¹ Assim, é ao filósofo efectivamente possível descrever o não-absoluto, a saber, como aquele a partir de cujo conceito o ser não se segue, ou como aquele que não é determinado como particular pelo universal. Conceito e ser, universal e particular, bem como todos os conceitos da reflexão revelam-se, porém, como inadequados para apreender o ser positivamente. Schelling constata, por isso, «que aquela descrição do absoluto como identidade de todos os opostos é uma descrição meramente negativa.»²² Mas Schelling exige que esta descrição não deva induzir à tentativa de querer conhecer o absoluto a partir duma perspectiva exterior. Aqui, o resultado é confundido com o ponto de partida, o absoluto é produzido a partir da oposição da reflexão. O absoluto,

²¹ ...«bloß negativ und bringt nie das Absolute selbst, in seiner wahren Wesenheit, vor die Seele» (*Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, p. 22).

²² ...«daß jene Beschreibung des Absoluten als Identität aller Gegensätze eine bloß negative ist» (*Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, p. 23).

como identidade absoluta, não é, na perspectiva exterior, nada mais do que uma composição de subjectivo e objectivo.

Para além da descrição do absoluto, Schelling exige a sua imediata intuição interior, a intuição intelectual. Ela é «um conhecimento [...], que constitui o em-si da própria alma, e que só por isso se chama intuição, porque a essência da alma, essência que é um e o mesmo que o absoluto, não pode ter com este nenhuma outra relação, a não ser relação imediata.»²³ Com este conhecimento do absoluto por intuição intelectual Schelling transcende o querer-compreender do conceito, votado ao fracasso, o qual se deve à oposição do conceito ao ser, e cuja positividade consiste, em última instância, em apreender o absoluto apenas na negação do não-absoluto. A intuição intelectual conhece, pelo contrário, o absoluto imediatamente, i.e., conhece-se a si mesma — na sua essência — como idêntica ao absoluto.

O começo sistemático da filosofia é, segundo Schelling, a intuição intelectual. Ela é a pura absolutidade, conhecida e que se conhece a si. Nela, não há nenhuma diversidade e nenhuma diferença — sem outra determinação. «Este é o único conhecimento primeiro, qualquer outro é já uma consequência do primeiro e, por isso, separado dele.»²⁴

3. O começo como o vazio — Hegel

Com as suas reflexões sobre o começo da ciência,²⁵ Hegel reporta-se às considerações de Fichte e de Schelling. Também Hegel — na sequência de Fichte — pode designar o começo como eu, ou — na sequência de Schelling — como intuição intelectual. Mas submete ambos os conceitos a uma correcção radical. Ambos os filósofos fizeram, segundo Hegel, a

²³ ...«eine Erkenntniß (...), die das An-sich der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältniß haben kann» (*Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, p. 23).

²⁴ «Diese Erkenntniß ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert» (*Philosophie und Religion*, SchSW I, 6, p. 29).

²⁵ Acerca desta questão, cf. principalmente: HENRICH, DIETER, «Anfang und Methode der Logik», in *Hegelstudien*. Beiheft I, 1963, pp. 19-35; GADAMER, HANS GEORG, «Die Idee der Hegelschen Logik», in *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Frankfurt a.M., 1971, 2., vermehrte Auflage, 1980, pp. 65-85; WIELAND, WOLFGANG, «Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik» in *Wirklichkeit und Reflexion*. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. (ed.) FAHRENBACH, HELMUT. Pfullingen, 1973, pp. 395-412.

tentativa de pôr o começo como um Verdadeiro principal e ligar a dedução a esse verdadeiro. Dado que este primeiro verdadeiro está sujeito ao primado da unidade absoluta, ele tem de ser, igualmente, a unidade do subjectivo e do objectivo, tem de ser o absoluto.

Fichte interpreta esta unidade absoluta como eu. Assim, num certo sentido, Fichte parece ter resolvido o problema. «[...] S]e ele é determinado como eu, então ele é, com efeito, em parte, um imediato, em parte, algo bem conhecido, [mas] num sentido muito superior ao da restante representação; porque algo de outro modo bem conhecido pertence, é certo, ao eu, mas, na medida em que é uma mera representação, é ainda um conteúdo diferente dele próprio; o eu, pelo contrário, é a certeza simples de si mesmo.»²⁶ O eu é, por um lado, imediato e simples, por outro, contudo, em geral o mais conhecido de todos.

Ambas as exigências são significativas para a caracterização do começo. Pois a exigência de imediatez significa: aquilo com que o começo deve ser feito, não pode ser, ele mesmo, nada de mediado, não pode ser derivado de algo de diverso. O mesmo se aplica à exigência de unidade: o começo não pode ser constituído por partes. E, ao mesmo tempo, o começo tem de ser conhecido. De outro modo surgiria a questão sobre de onde vem o conhecimento do começo. E uma propedêutica receberia então significado constitutivo para a filosofia como ciência. Forma e conteúdo da ciência decompor-se-iam.

A ideia de situar o começo da filosofia no eu torna-se assim mais plausível. O eu é o mais concreto, o imediatamente certo, o pura e simplesmente conhecido. Mas Hegel esclarece esta aparente plausibilidade como um equívoco. O que, no eu, é imediatamente conhecido é o eu empírico, o eu de cada homem, o eu concreto. E este eu não preenche as condições que devem ser postas para o começo como começo da filosofia. Ele não contém o pleno [Fülle] de toda a realidade, não é, em geral, um absoluto e portanto tão-pouco um eu absoluto. Assim, ele é, efectivamente, para mim, o mais conhecido; para todos os outros é, contudo, inteiramente desconhecido. «Mas para que o eu seja o começo e fundamento da filosofia é, pelo contrário, exigida a separação do concreto, — o acto

²⁶ «[...] wenn es als Ich bestimmt wird, so ist diß zwar theils ein Unmittelbares, theils in einem viel höhern Sinne ein Bekanntes, als eine sonstige Vorstellung; denn etwas sonst Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber indem es nur eine Vorstellung ist, ist es noch ein von ihm selbst unterschiedener Inhalt; Ich hingegen ist die einfache Gewißheit seiner selbst» (HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik. (=WdL) (Hg.) Hogemann, Friedrich - Jaeschke, Walter. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11. Hamburg, 1978, S. 38).

absoluto pelo qual o eu se purifica de si próprio e acede à consciência como eu absoluto. Mas este puro eu não é então o conhecido e habitual eu da nossa consciência, ao qual imediatamente e para cada um se devia reportar a ciência.»²⁷

Hegel defende Fichte contra a acusação de ter feito do eu pessoal e individual o absoluto. Para Fichte, pelo contrário, estava em questão o eu absoluto. Este eu não podia ser nenhum conteúdo natural da consciência. Hegel alude aqui aos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* de 1794/1795. Mas Hegel critica Fichte por se ter limitado a fazer a exigência de realizar em si o eu absoluto. Para Hegel, este eu é sinónimo do puro saber. O acto que é exigido para trazer o eu absoluto à consciência, ou para realizar o puro saber, Hegel denomina 'elevação' ['Erhebung']. 'Elevação' tem aqui dois significados: por um lado, a 'elevação' refere-se ao nível mais elevado do puro saber. Ao puro saber cabe uma valência superior à do saber habitual. Por outro lado, 'elevação', [como 'sublevação',] tem igualmente o significado de 'revolução'. Uma elevação opera a inversão completa das relações originais, uma libertação da opressão. A elevação ao puro saber liga os dois momentos. O puro saber transcende o habitual, inverte os diversos modos de saber no modo absoluto de saber, e liberta-se, assim, das oposições da consciência comum.²⁸ Esta elevação, segundo Hegel, permanece para Fichte uma mera exigência e não pode, segundo a concepção deste, ser evidenciada na sua necessidade. Mas isto precisamente é incontornável, se a elevação deve ser válida não só subjectivamente, mas também objectivamente. Hegel critica aos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* o terem tomado a questão acerca da propedêutica demasiado ligeiramente. Hegel censura Fichte, além disso, por não ter desenvolvido nenhuma concepção, através da qual fosse gerada, a partir duma consciência finita, uma infinita. Hegel critica Fichte, por fim, por não ter concebido o pensamento duma *Fenomenologia do Espírito*.

No que se refere aos *Fundamentos da Doutrina da Ciência*, Fichte pouco tem a contrapor a essa censura. Há, no entanto, nos *Fundamentos*, uma reflexão que aponta no sentido duma propedêutica. Fichte esclarece, no começo do § 1: a exposição do estado-de-acção [Tathandlung - acto principal] depende mais de afastar do pensamento do estado-de-acção, por

²⁷ «Daß aber Ich Anfang und Grund der Philosophie sey, dazu wird vielmehr die Absonderung des Concreten erfordert, - der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird, und als absolutes Ich ins Bewußtseyn tritt. Aber diß reine Ich ist dann nicht das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte» (WdL, p. 38).

²⁸ WdL, p. 21.

negação, tudo aquilo que a ele não pertence. «Isto torna necessária uma *reflexão* sobre o que porventura se pudesse inicialmente por ele tomar, e uma *abstracção* de tudo aquilo que efectivamente lhe não pertence.»²⁹ Reflexão e abstracção são actividades que também na *Doutrina da Ciência de 1804*² constituem o movimento argumentativo da propedêutica. Aquilo que Fichte aponta nos *Fundamentos* torna-se, na *Doutrina da Ciência de 1804*², uma argumentação central com o objectivo de, por meio da destruição do não-absoluto, iluminar o próprio absoluto. A concepção de Hegel distingue-se da de Fichte apenas na medida em que a *Fenomenologia* procede não só destrutivamente, mas faz, para além disso, uma exposição dos modos efectivos do saber. Fichte somente pode deduzir estes modos do saber a partir do absoluto já alcançado.

Em Schelling — segundo Hegel — este movimento falta inteiramente. «Sem este movimento objectivo, o puro saber, a *intuição intelectual*, aparece como um ponto de vista arbitrário, ou mesmo como um ponto de vista dos *estados* empíricos da consciência, ponto de vista que está dependente de se alguém o *encontra* ou pode produzir em si, mas não um outro.»³⁰ Schelling recusa, com efeito, deixar que a intuição intelectual incondicionada seja condicionada por algo. E *demonstra*, na *Exposição do meu Sistema*, esse carácter incondicionado da intuição intelectual *antes* dessa intuição. Mas esta demonstração consiste mais numa recusa da reflexão do que porventura numa determinação positiva do carácter incondicionado da intuição intelectual. Aliás, segundo *Filosofia e Religião*, uma tal determinação positiva da intuição intelectual não é de todo possível. As condições discursivas, dadas pelo próprio carácter linguístico da filosofia, impedem uma expressão afirmativa do absoluto. Ele consiste precisamente numa intuição, que constitui, simultaneamente, a essência da consciência.

A teoria de Hegel sobre o começo diverge das concepções de Fichte e de Schelling. Estes deduzem a partir de um absoluto, que é o pleno de

²⁹ «Dies macht eine Reflexion über dasjenige, was man etwa zunächst dafür halten könnte, und eine Abstraktion von allem, was nicht wirklich dazu gehört, nothwendig» (FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 255. (v. a trad. portuguesa por D. Ferrer, Colibri, Lisboa, 1998, p. 25) (sublinhados no original) - Acerca do par conceptual reflexão e abstracção, cf. a sua história efectual em Schelling: *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 114; *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, SchSW I, 4, p. 258.)

³⁰ «Ohne diese objective Bewegung erscheint das reine Wissen, die intellectuelle Anschauung, als ein willkürlicher Standpunkt, oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewußtseyns, in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht» (WdL, p. 39).

toda a realidade. Segundo os dois filósofos, para fazer valer este absoluto como absoluto é necessária uma propedêutica, a qual consiste, em maior ou menor grau, numa análise das desfigurações [Verstellungen] do absoluto, e no seu afastamento. Em ambos os casos, a propedêutica chega ao seu objectivo por via negativa. Aquilo que faz obstáculo ao absoluto como unidade absoluta tem de ser negado. E surge então o absoluto, que nós próprios, *na nossa raiz*, somos, que constitui o em-si da nossa alma. O absoluto é o verdadeiro começo da filosofia.

A concepção de Hegel caracteriza o começo como o imediato, indeterminado e simples. Esta é a essência do começo: o começo nada presupõe. Por isso, nada que seja mediado pode estar no começo. «Ele tem, por conseguinte, de ser um puramente imediato, ou melhor, o próprio imediato.»³¹ E, pela mesma razão, o começo não é nada de determinado, posto que tudo o que tem uma determinação é uma relação entre diferenciáveis e, por isso, não é puramente imediato. O começo, por conseguinte, só pode ser simples.

Hegel pode, por isso, dizer que o começo não possui nenhum conteúdo, posto que é indeterminado. «[...]Este simples, que não tem de resto nenhum outro significado, este vazio é, assim, o começo absoluto da filosofia.»³² Este conteúdo vazio, ou este vazio com conteúdo, Hegel denomina «ser», o qual é, assim, idêntico ao nada.

Mas como resolve Hegel o problema da propedêutica? Pois, ao que parece, mesmo o começo com o incondicionado está sujeito a uma condição. O puro saber, no qual o começo deve ser feito, tem de ser assegurado por um *movimento objectivo*, a *Fenomenologia*. Como se deixa isto conciliar com um começo absoluto? Hegel distingue duas perspectivas: na perspectiva absoluta o começo é indeterminado, imediato e simples. E mesmo estas determinações são — segundo Hegel — para negar ao começo. Mas em relação ao sistema, o começo tem de ser simultaneamente resultado. Esta é a perspectiva objectiva. Ela expõe o sistema como um círculo de círculos, pelo qual o começo retorna a si, e tem-se a si próprio como resultado. Na perspectiva absoluta, o começo não pertence de todo ao sistema, mas é «ainda antes da ciência».³³

Em relação às concepções dos «idealistas» deve considerar-se se, e em que medida, um pensar, se ele abre mão da exigência de ter de ser um

³¹ «Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr das Unmittelbare selbst» (WdL, p. 33).

³² «[...] diß Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, diß Leere ist also der absolute Anfang der Philosophie» (WdL, p. 40).

³³ ...«noch vor der Wissenschaft» (WdL, p. 35).

sistema, tem ainda de responder definitivamente à questão pelo começo. As hierarquizações — sejam elas ascendentes, como movimento de enriquecimento, como em Hegel, ou descendentes, como movimento fundamentador a partir do absoluto alcançado — tendem a forçar o pensar a restringir-se. O movimento do pensar como sistema exige incluir em si todo o pensável. Aquilo que permanece simplesmente fora, o concretamente concreto [das konkrete Konkrete], aquilo que se furta principalmente à exigência do sistema, é desacreditado como um «nada». E, no entanto, esta é toda a riqueza em torno da qual gira o pensar.

Os filósofos cujas reflexões acerca do começo se expuseram, defendem uma *fixação* do começo, seja no absoluto, seja no vazio absoluto. Defendem, igualmente, o retorno do pensar a si próprio. Mas nisto falham, porque já fixaram o seu começo e fazem assim com que o pensar se falte a si próprio. Contra todas as fixações e hierarquizações, o pensar só ganha toda a sua vitalidade se se liga ao lugar onde se encontra. Aí, ele é inteiramente concreto. O pensar vem a si, mesmo quando se apreende como livre e móvel. O pensar é livre também para o seu começo, que ele pode encetar ou não. E é, por conseguinte, indiferente se se diz que o pensar está sempre no começo, pois que é um movimento que se corrige sempre a si próprio e ao seu próprio ponto de vista; ou, pelo contrário, se se diz que o pensar não tem jamais um começo, porque já passou sempre para além dele.

Ao pensar, em qualquer caso, é sempre possível pôr à prova e rever criticamente o seu ponto de partida. O encerramento de um sistema, bem como a sua aparente certeza, não podem iludir a profunda incerteza que se apresenta ao pensar, se ele se volta para si próprio e, especialmente, quando reflecte acerca do seu começo.