

A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A SUA CRÍTICA

IDEALISMO · FENOMENOLOGIA · HERMENÊUTICA

DIOGO FERRER
LUCIANO UTTEICH
(COORDENADORES)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ENTRE FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E DIALÉCTICA :
O PERCURSO DO IDEALISMO ALEMÃO
BETWEEN TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY AND DIALECTICS:
THE PATH OF GERMAN IDEALISM

Diogo Ferrer*
(Universidade de Coimbra)

Abstract: This Chapter studies the development of German Idealism, departing from the modern rediscovery and reassessment of dialectics by Kant. It departs from the study of the specific function of dialectics in Kant's *Critique of Pure Reason*, showing how this function reappears under different forms until the overcoming of idealism by Schelling. Considering the relation between system and dialectics, this Chapter shows how transcendental philosophy was thus (1) reformed in Fichte's early philosophy, as a system of incompleteness; (2) reaffirmed as a radicalized transcendentalism in Fichte's late thought; (3) dialectically reshaped by Hegel as a philosophy of negativity; (4) ending up with a reversal of reason

* ferrer.diogo@gmail.com

Este capítulo foi apresentado como Lição em provas de Agregação na Universidade de Coimbra em Abril de 2013. Uma versão significativamente resumida e com diversas alterações encontra-se publicada como Ferrer (2013).

Diogo Ferrer é Professor na Universidade de Coimbra. Investiga e escreve principalmente sobre a Filosofia Clássica Alemã, interessando-se também pela sua recepção contemporânea, e por temas da filosofia da arquitectura, da literatura, estética e fenomenologia.

by Schelling. In such a reversal, dialectics opens the way to the contemporary critique of reason.

Keywords: German Idealism; Kant; Fichte; Schelling; Hegel; Dialectics; System; Antinomy

Resumo: Este capítulo estuda o desenvolvimento da filosofia do idealismo alemão a partir da redescoberta e revalorização moderna da dialéctica por Kant. Parte do estudo da função da dialéctica na *Crítica da Razão Pura* de Kant, mostrando como essa função é retomada em diferentes figuras filosóficas até à resolução final do idealismo com Schelling. Assim, sempre em torno da relação entre sistema e dialéctica, a filosofia transcendental foi: (1) transfigurada na primeira filosofia de Fichte como um sistema da incompletude; (2) reafirmada como transcendentalismo radicalizado na filosofia tardia de Fichte; (3) dialectizada na Lógica de Hegel como filosofia da negatividade; (4) culminando com uma aparente inversão da razão por Schelling. Com esta inversão, a dialéctica abriu o caminho para a crítica contemporânea da razão.

Palavras-Chave: Idealismo Alemão; Kant; Fichte; Schelling; Hegel; Dialéctica; Sistema; Antinomia

Numa Adenda ao § 81 da sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel observa que se deve a Kant, com as suas Antinomias da razão na *Crítica da Razão Pura*, a reintegração moderna da dialéctica como disciplina central da filosofia. Nesse capítulo, segundo a interpretação de Hegel, Kant mostra que certas determinações do entendimento “tomadas tal qual se dão, se transformam imediatamente no seu oposto”.²⁸⁶ Embora Hegel não pareça aqui muito fiel ao texto kantia-

²⁸⁶ Hegel (1970), 174, § 81 Z.

no, oferecendo antes uma perspectiva já muito filtrada pela própria reconstituição hegeliana do tema da dialéctica da razão, este apontamento da *Enciclopédia* faz recordar um ponto essencial para todo o desenvolvimento subsequente da filosofia, a saber, o facto de que foi Kant quem reintroduziu na modernidade a dialéctica como uma peça fundamental da filosofia, e que esta reintrodução foi decisiva para uma parte significativa da filosofia desde então. Esta transformação dialéctica da filosofia transcendental é de tal modo importante, que se torna mesmo na determinação principal da forma geral da filosofia, conforme a entenderam Kant e os seus continuadores na filosofia clássica alemã. Todos os sistemas filosóficos importantes constituídos após Kant, assumam-se ou não como filosofia transcendental, estão, de um modo ou de outro, marcados por esta definição dialéctica da razão filosófica. Procurarei apresentar no que se segue alguns aspectos teóricos e histórico-conceptuais decisivos para a compreensão desta transformação dialéctica da razão no período da filosofia clássica alemã, de modo a fazer ressaltar as diferenças entre os modelos sistemáticos propostos, e a origem desta diferença no modo como concebem e resolvem as oposições internas da razão transcendental conforme concebida por Kant.

Deve-se começar por observar que a descoberta kantiana do potencial crítico e destrutivo da antinomia da razão transcendental desempenha aqui um papel fundamental.²⁸⁷ Foi a partir da antinomia situada no âmago da filosofia transcendental kantiana que os seus sucessores e herdeiros filosóficos encetaram diferentes vias de lidar com este potencial destrutivo e autodestrutivo da razão transcendental. Procurarei, em seguida, fazer evidenciar como a negatividade inerente à razão conduziu a história do pensamento para a construção de filosofias de sistema dotadas de uma capacidade ímpar de problematização da razão, nas suas relações consigo mesma e com o seu objecto. Nestas

²⁸⁷ Ver os meus artigos Ferrer (2012) e Ferrer (2013).

filosofias, além do questionamento da razão, é a própria concepção da realidade na sua relação com a razão que ficará definitivamente alterada em relação à posição transcendental do problema por Kant. Por fim, procurarei mostrar como esta transformação veio a culminar numa concepção em que no fundamento da razão está o conflito.

1. A antinomia como condição do sistema na *Crítica da Razão Pura* de Kant

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant incluiu uma Dialéctica Transcendental, como uma divisão da Lógica Transcendental, segundo um plano em que as duas disciplinas lógicas, Analítica e Dialéctica, mantinham funções claramente distintas. Pode-se entender a diferença entre as duas disciplinas, Analítica e Dialéctica, como entre uma parte construtiva e uma parte crítica e negativa da filosofia teórica. Se as funções de ambas as partes da Lógica Transcendental estão, assim, claramente delimitadas, o mesmo não se pode dizer da articulação entre elas, no sentido em que a função da Dialéctica pode parecer somente negativa, e não essencial ao plano constitutivo da experiência possível. Como se verá, a ligação entre as duas funções da Lógica Transcendental é ténue, sendo oferecidos ao leitor muitos poucos dados explícitos sobre a relação entre a crítica da Metafísica, levada a cabo na Dialéctica Transcendental, e as condições da síntese da experiência, expostas na Analítica Transcendental. Como se verá, coube aos sucessores de Kant a explicitação dessa relação.

A possibilidade da experiência é descrita como residindo na denominada síntese pura entre o diverso puro da intuição e as categorias do entendimento, sem necessidade de recorrer, nesta descrição, a nenhum elemento dialéctico de monta. A Dialéctica parece receber, então, neste plano constitutivo da razão cognoscitiva, a simples função de um apêndice crítico da Metafísica conforme historicamente

constituída e, assim, facilmente dispensável. Ora, os sucessores de Kant entenderam esta falta de ligação como somente aparente, ou como insuficiência por parte da execução kantiana do seu próprio projecto. E a tese de que esta ausência de ligação é somente aparente é reforçada pela concepção, que se encontra em diferentes passagens da *Crítica*, onde é acentuada a “completude do plano” da obra. Esta é a completude que

“se deve atribuir à natureza de uma razão pura especulativa, que contém uma verdadeira articulação, onde tudo é órgão, a saber, onde tudo está em função de cada [parte singular], e cada singular está em função do todo.”²⁸⁸

Não obstante esta reivindicação de Kant de que a *Crítica da Razão Pura* é um todo orgânico, onde nenhuma parte pode ser dispensada, não é evidente o contributo da dialéctica para a função constitutiva da experiência, função legítima da razão e o tema principal da *Crítica*. A eventual função orientadora do conhecimento indirectamente atribuível à dialéctica é vaga em comparação com a função constitutiva do entendimento.

Em termos explícitos, o melhor que se encontra na *Crítica da Razão Pura* para justificar o contributo sistemático da Dialéctica Transcendental para o plano geral da razão é a afirmação de que a Antinomia da razão pura fornece uma demonstração “indirecta” da tese fundamental da obra, ou seja, da idealidade dos fenómenos.

Kant faz ressaltar esta relação entre a antinomia da razão e a concepção transcendental da razão por intermédio da relação entre a antinomia e a idealidade dos fenómenos, divisão constitutiva da filosofia transcendental, ou seja, a divisão dos objectos em fenómenos e noumeno como se segue:

²⁸⁸ Kant (1998), B XXXVII-XXXVIII.

“a antinomia da razão pura nas suas ideias cosmológicas resolve-se ao mostrar-se que é meramente dialéctica e uma controvérsia acerca de uma ilusão, que surge porque se aplicou aos fenómenos a ideia da totalidade absoluta, ideia que vale somente como condição das coisas em si. [...] Mas pode-se também, em sentido inverso, fazer um uso verdadeiro desta antinomia, não, é certo, um uso dogmático, mas um uso crítico e doutrinal: a saber, pode-se por meio dela demonstrar indirectamente a idealidade transcendental dos fenómenos.”²⁸⁹

Pode-se concluir desta passagem que a divisão dos objectos em fenómenos e coisas em si é um resultado da necessidade de resolver a contradição dialéctica das antinomias, por meio de uma diferenciação de aspectos: assim, por exemplo, como no caso da terceira antinomia, sobre a existência ou não da liberdade, em termos muito resumidos, a tese pode aplicar-se somente à coisa em si, ou noumeno, e a antítese ao fenómeno.

Com base nesta demonstração, pode-se inferir que a antinomia da razão, por meio da demonstração da idealidade dos fenómenos, está na base da divisão tripartida das faculdades, entre sensibilidade, entendimento e razão, divisão que é estruturante do sistema da razão pura. Toda a concepção kantiana do conhecimento, da experiência e da filosofia transcendental em geral, fica assim dependente da própria estrutura antinómica da razão crítica.

Apesar destes indícios e antecipações de sentido contrário, que apontam para uma integração entre dialéctica e filosofia transcendental, o tratamento da dialéctica é, em Kant, essencialmente limitado. As limitações da função da dialéctica kantiana são fundamentalmente duas. Por um lado, ao nível do plano exterior de construção da

²⁸⁹ Kant (1998), B 534-535; AA III, 347.

Crítica, a Dialéctica não é mais do que uma secção da obra, separada da Analítica e da Estética, e praticamente sem nenhum impacto directo evidente sobre elas. Por outro lado, ao nível do seu conteúdo e significado, a dialéctica é somente negativa, nada tendo que ver com a constituição do conhecimento. A antinomia da razão é assim, segundo Kant, somente de modo indirecto o princípio estruturante de um sistema crítico da razão, e muito dos esforços filosóficos dos seus sucessores consistirá, conseqüentemente, em tornar produtiva e sistemática esta antinomia da razão.

A história da filosofia poderia ter seguido outras vias, por exemplo, o caminho do aprofundamento da investigação de Reinhold sobre a representação, ou a via da crença imediata de Jacobi. Em vez disso, se entendermos Fichte, Schelling e Hegel como os pensadores que mais marcaram o desenvolvimento na época imediatamente após Kant, verificar-se-á que a questão da dialéctica é a questão central da filosofia depois de Kant, e que uma determinação principal desse desenvolvimento é a de ultrapassar as limitações referidas da dialéctica crítica deste. De modo implícito ou explícito, a dialéctica foi integrada no corpo da filosofia de tal modo que deixou de poder assumir o lugar de uma secção sua, e as limitações constitutivas da dialéctica foram eliminadas de uma só penada poucos anos após a *Crítica da Razão Pura*, por Fichte, nos seus *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795.²⁹⁰

Ainda que, em Fichte, o jogo constitutivo das oposições não receba a denominação explícita de “dialéctica”, esta passou a ser o instrumento metodológico principal para o esclarecimento da razão cognoscitiva. Os conceitos da razão ou categorias básicas constitutivas do conhecimento são definidos por limitação e oposições recíprocas, que requerem a sua sucessiva redefinição, com o conseqüente alargamento e aprofundamento do seu significado.

²⁹⁰ Fichte (1965), 173-451.

A transformação dialéctica do sistema vai permitir substituir a forma apresentada estaticamente, como em Kant, pela exposição da razão como um processo de auto-constituição do sujeito, ou das condições da apreensão dos fenómenos.

Segundo a concepção lógica inaugurada por Fichte, o significado das categorias lógicas vai-se complexificando à medida que são integradas na exposição oposições sucessivas e, como escreverá Hegel, a exposição vai-se “concretizando” na medida em que oposições mais extremas e limitações mais óbvias se vão colmatando.

A generalização da dialéctica é um dos fenómenos filosóficos mais marcantes a partir de Kant. Acerca deste fenómeno filosófico, pretendo defender uma tese sobre as possibilidades e o desenvolvimento histórico-filosófico da dialéctica. A filosofia clássica alemã definiu mais do que um caminho para o desenvolvimento da dialéctica nas suas consequências e significado mais vasto, a saber, uma ou duas vias fichteanas, uma hegeliana e outra schellingiana. Estas vias conduzem a resultados fundamentalmente diversos, mas todas elas contêm em si um princípio da sua própria insuficiência e limitação. E, neste contexto, defenderei a tese de que a versão da dialéctica que melhor permite explicitar estas limitações, e também, por isso, melhor compreender o desenvolvimento histórico-filosófico pós-idealista subsequente, está expressa nos escritos de Schelling dos anos entre 1809 e 1810, a saber, nas *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* e nas *Conferências de Stuttgart*, que abriram o caminho para o projecto das *Idades do Mundo* a partir de 1811.²⁹¹ Este caminho, que faz contrastar a razão com os seus diferentes pressupostos, limitando-a ou mesmo invertendo o seu sentido, tornou-se marcante para o pensamento contemporâneo.²⁹²

²⁹¹ Schelling (1997); Schelling (1946); Schelling (1968).

²⁹² Sobre esta questão ver Snow (1995), 185ss.; para duas interpretações de sentido oposto, v. tb. Gabriel (2012), 189; e Asmuth (2012), 201.

2. O problema da incompletude e oscilação do sistema nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 de Fichte

Os *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 de Fichte partem de uma primeira oposição entre a auto-posição incondicionada do eu, a oposição deste a um não-eu e a resolução desta oposição na categoria da limitação recíproca. A partir desta primeira oposição qualitativa entre eu e não-eu e da resolução desta oposição pela categoria quantitativa da limitação, todo o desenvolvimento subsequente da obra é constituído por um sistema de oposições funcionais e conceptuais e da sua subsequente resolução, que acaba por apresentar um sistema completo e integrado das condições de possibilidade da experiência, da sua consciência e da consciência de si. Fichte entende expor, a partir de oposições sucessivamente derivadas da oposição primeira entre eu e não-eu, categorias teóricas como realidade, negação e limitação, todo e partes, causalidade, substancialidade e acção recíproca, o espaço e o tempo, a sensação e a representação, e também categorias práticas como a idealidade, o anseio ou o esforço.

Este sistema das condições da experiência e da consciência constitui uma lógica transcendental, o que significa que reapresenta um grande número de características e faculdades humanas não como propriedades de um ente determinado, o “homem”, mas na qualidade de *funções* ou *condições* cognitivas. Fichte não descreve o homem para depois definir, por acréscimo, como ele experiencia, tem consciência de si e do mundo e conhece, mas descreve, duma perspectiva funcional, as condições de possibilidade da experiência, da consciência e do conhecimento para encontrar o que é o homem na unidade das suas faculdades. Este é moldado pelas condições da experiência, e não o contrário, conforme se pretende no construtivismo mais recente, segundo o qual a experiência é moldada e condicionada pelas características humanas, entendidas como fundamento explicativo do conhecimento.

A viragem transcendental acarreta, assim, que o conhecimento contém em si as condições para, numa reflexão sobre os seus actos, encontrar e definir os seus próprios princípios de funcionamento – não por alguma análise introspectiva do “eu”, transformado assim em pretense objecto de uma auto-intuição interna, mas por análise conceptual do que está implicado nos actos funcionais do conhecimento.

Fichte parte da pura actividade do sujeito, que tem de ser presuposta para que algo possa de todo para ele fazer sentido ou ser apreendido, e da necessidade, para haver experiência, de que alguma outra actividade se apresente ao eu que não esteja contida nem seja de algum modo deduzível da actividade própria do eu. Estes conceitos de actividades distintas, que têm de ser pressupostos como condição de qualquer experiência, denominam-se “eu” e “não-eu”.²⁹³ A obra procura mostrar como as condições de possibilidade de toda a experiência pode ser reconstruída partindo da oposição entre estes dois conceitos.

Na medida em que parte de conceitos não empíricos presentes no sujeito e da sua oposição como condição de possibilidade de toda a experiência, a *Doutrina da Ciência* é uma teoria transcendental que integra dialéctica e analítica. Nestes termos, a totalidade da lógica, i.e., da teoria do conhecimento, é integrada num jogo de oposições e resoluções de oposições, ou seja, numa dialéctica – mesmo que esta denominação não seja assumida por Fichte. Poderia ler-se nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 uma inversão dialéctica da *Crítica da Razão Pura*, inversão que parte de ilusões puras, como sejam as actividades incondicionadas do eu e do não-eu, para deduzir as condições de possibilidade da experiência concreta, como as categorias e as sensações. As principais características da experiência devem, por conseguinte, ser resultado da oposição primeira entre eu e não-eu.

Aquilo que Kant designou as “séries” que se prolongam indefinidamente, de posição e relação de fenómenos determinados, traduzem-se

²⁹³ Cf. Fichte (1965), 259, 266

no pensamento de Fichte como a inevitável extensão do diverso da sensibilidade no espaço e no tempo. Estas séries espacial e temporal, condição de toda a experiência objectiva, são então a expressão da própria oposição ou contradição interna das suas condições primeiras de possibilidade. Este jogo de oposição e da respectiva resolução, traduz-se na essencial incompletude da experiência, ou seja, na sua necessária situação nas séries espacial e temporal.²⁹⁴

A experiência estende-se, então, indefinidamente porque o eu não pode resolver em definitivo a contradição inerente às condições de possibilidade da sua consciência de si e do seu outro. Um sistema da incompletude seria uma designação apropriada para o sistema das condições da experiência possível expostos por Fichte na sua primeira filosofia.

3. Sobre o transcendentalismo tardio de Fichte

Após a acusação de ateísmo lançada contra Fichte em 1799, este viu-se sujeito a uma crítica violenta por parte de quase todos os principais pensadores da época, crítica que se dirigia ao cerne metodológico da sua filosofia, isto é, o ponto de vista da subjectividade transcendental por ele assumido. Este ponto de vista era acusado de se remeter à reflexão subjectiva, sem qualquer perspectiva de acesso a um sistema real da razão. Fichte passou então a entender a sua Doutrina da Ciência como envolvendo também uma teoria crítica da filosofia do absoluto e da filosofia da natureza, cujo principal proponente foi, a partir de 1801, Schelling. Segundo este último, o sistema da filosofia contém duas partes, a filosofia transcendental e a filosofia da natureza, unificadas por uma identidade ou indiferença absoluta, ou seja, pelo absoluto, anterior a toda a distinção entre

²⁹⁴ V. Ferrer (2014).

subjectivo e objectivo, entre ideal e real, entre espírito e natureza.²⁹⁵ Perante a crítica e os desafios levantados pelas novas propostas de Schelling, Fichte renova inteiramente, a partir desse ano, a concepção e a exposição da sua Doutrina da Ciência. A fim de demonstrar, ao contrário do que pretendia Schelling, que não é possível aceder ao absoluto sem uma prevenção crítica que tematize as condições de possibilidade desse acesso, Fichte passa a incluir na sua Doutrina da Ciência uma interrogação e teorização sistemáticas acerca do estatuto do pensar em geral e, em particular, do estatuto do próprio discurso filosófico. A ideia na base desta interrogação crítica do pensar é que ao se pensar um qualquer objecto, uma coisa em si mesma, algo que pertence ao pensamento e às suas condições próprias é acrescentado ao objecto pensado. Ora, isto que é acrescentado é o objecto legítimo e esclarecido da filosofia, e toda a teoria acerca do objecto em sentido absoluto, ou do próprio absoluto, deverá tomar em consideração que não é possível teorizar o objecto sem levar a cabo também uma teoria das condições dessa mesma tematização.

Esta tese pressupõe uma exigência inédita de fundamentação da filosofia. Nos termos mais tardios de Fichte, em 1810,

“a filosofia teria, por isso, de se derivar a si dentro de si mesma, de derivar a sua própria possibilidade, [...] bem como a sua necessidade. [...] Uma filosofia que não se pode esclarecer, fundar e justificar a si mesma [...] é de certeza falsa.”²⁹⁶

Ou, noutra formulação, “se a filosofia não se menciona a si ela tem de se negar a si mesma.”²⁹⁷ O erro de toda a filosofia é, nestes termos, a de silenciar a sua própria actividade no discurso acerca do seu ob-

²⁹⁵ Schelling (1992), 5-6, 11.

²⁹⁶ Fichte (1998), 299.

²⁹⁷ Fichte (1998), 302.

jecto. Será preciso não só fundamentar a experiência, a consciência, ou o saber, mas também mostrar que esta fundamentação não pode deixar de envolver um discurso reflexivamente auto-esclarecedor. É, assim, visada uma lógica transcendental plenamente auto-referente, que integre em si a sua própria meta-teoria.

A filosofia é, por isso, entendida como uma metalinguagem que visa ocupar, e de algum modo ocupa, inevitavelmente, uma posição entre o discurso e o seu referente, ou entre o ser e o pensar.

Assim, dominada pela tese de que não é possível legitimamente teorizar o seu objecto sem se teorizar a si mesma, a filosofia tardia de Fichte é conduzida por uma reflexividade integral, onde cada procedimento é sistematicamente analisado. Fichte pode começar, como nas versões de 1801/1802, ou de 1805, com o pensamento do puro ser, ou do ser em sentido absoluto, de certo modo assumindo a perspectiva schellinguiana. Mas a questão é então o que o pensar faz quando pensa este conteúdo conceptual. Compreende-se, então, que todo o pensar ou de algum modo visar o ser em sentido absoluto constitui algo de diverso dele, o seu saber, que Fichte denomina também “existência” (“Existenz” ou “Dasein”), ou “ser fora do ser”. E são estas condições, as do saber, ou da existência, não o ser em si mesmo, que são o objecto da filosofia. Esta reflexão sobre si mesmo como diverso do ser visado é pressuposta como a condição de toda a experiência ou saber consciente.

E Fichte observa que a existência, ou o saber, tem como sua principal condição de possibilidade que ele se saiba a si como diferente e oposto ao ser, ou como simples imagem. A análise da forma, ou da “energia” própria desta capacidade de figuração do ser a partir da reflexão, conduz, por fim, a uma oscilação entre idealismo e realismo, que alternam como condição recíproca do saber consciente. A pergunta, nesta oscilação entre idealismo e realismo, é em que medida o saber impõe as suas próprias regras e conceitos ao seu objecto, ou se estas são impostas pelo objecto ao saber.

Toda a existência que se abre a si mesma no saber do seu outro supõe uma reflexão com um estatuto diverso do de um simples objecto ou ser mas, em contrapartida, toda a reflexão descobre-se também como dependente de um outro. Este círculo reproduz justamente a tese do primeiro período do pensamento do autor, de que o idealismo transcendental consiste em tomar consciência do carácter inevitável deste círculo e de o esclarecer como inevitável, numa posição de finitude apodicticamente demonstrada. Se a experiência, o saber, ou a existência da imagem, segundo a terminologia da Doutrina da Ciência tardia, devem ser esclarecidos, então há que assumir um círculo inevitável: a reflexão depende do ser, e este daquela. Fichte procura demonstrar que a condição de haver existência consciente é que permaneçamos numa problematicidade indefinida entre idealismo e realismo. Trata-se, na verdade, de um modo de fundar absolutamente a ausência de fundamentação. Ou, como se lê em 1805, “poderíamos talvez encontrar a hipótese justamente como a única tese absoluta.”²⁹⁸

Mas o pensar filosófico está segundo Fichte sempre condicionado por um tipo de fundamentação onde o que é apenas problemático, ou hipotético, vai receber ainda uma modalização ligeiramente diferente. Se a fundamentação não é efectivamente, ela *deve*, no entanto, ser. A tentativa do Fichte tardio é a de mostrar que só se pode compreender a vida consciente como resultado de um essencial incumprimento do projecto metafísico fundacionalista, que deve ser transformado num projecto de fundamentação pela liberdade, ou por um *dever-ser*. Tudo o que dispomos – mas disso dispomos necessária e absolutamente – é do impulso ou da tarefa de questionar o fundamento último do saber. Assim, “simplesmente porque a Doutrina da Ciência deve ser, está determinada a totalidade do entendimento, e esta é a sua lei fundamental”.²⁹⁹ Apesar de todos os esforços críticos e metafísicos,

²⁹⁸ Fichte (1993), 285.

²⁹⁹ Fichte (1993), 307.

ou justamente em virtude deles, a Doutrina da Ciência permanece como um sistema da incompletude, ou como a demonstração da necessária finitude do saber. Ela manter-se-á sempre somente projecto de fundamentação, uma totalidade de sentido que *deve ser*.

Assim como na Dialéctica Transcendental kantiana, a Doutrina da Ciência tardia ocupa-se em mostrar que não é possível pensar o ser em sentido incondicionado. Mas se, como vimos, Kant apenas faz a ligação entre a dialéctica e o sistema de modo indirecto, Fichte faz uma ligação directa e explícita entre esta impossibilidade de conhecer o incondicionado e os conditionalismos da experiência. Assim, a fenomenalidade tem por condição justamente o carácter ilusório da posição do incondicionado.

Esta ligação sistemática entre a crítica da metafísica e condições de possibilidade da experiência é justamente realçada numa nota de 1805, onde o autor recorda que “a possibilidade da consciência assenta na impossibilidade da demonstração” do argumento ontológico,³⁰⁰ ou seja, na inviabilidade de uma versão onto-teológica da metafísica. A facticidade existencial da consciência é, por si mesma, a própria inviabilidade de uma metafísica fundacionalista. Dada a existência de um mundo fenoménico consciente, ou da “imagem”, na sua terminologia, é demonstrável, segundo Fichte, que o seu fundamento só pode ser um projecto da liberdade, não um ente ou princípio disponível como dado.

4. A negatividade da razão segundo Hegel

As teses centrais defendidas por Fichte são assim, em primeiro lugar, a de que é possível demonstrar uma incompletude, uma contradição, ou uma oscilação indecível ao nível conceptual na fundamentação do sistema do saber humano. Esta indecibilidade essencial é

³⁰⁰ Fichte (1993), 291.

exposta, no Fichte tardio, como ocorrendo entre as teses do idealismo e do realismo, e condiciona qualquer fundamentação metafísica para o mundo da experiência. A segunda tese central é que esta contradição inerente ao sistema do saber, ou incompletude da decisão ao nível teórico e conceptual, é o que dá a sua forma própria à experiência que nos é familiar, como inevitavelmente incompleta, serial, percorrida por tensões e oposições, quantificada, posicional e não-conceptual.

Uma comparável ligação directa entre contradição conceptual e experiência extra-conceptual reencontra-se no pensamento dialéctico de Hegel, conforme desenvolvido na *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, e na *Ciência da Lógica*, publicada entre 1812 e 1816, com uma reedição do seu primeiro livro em 1832. A principal crítica que Hegel, neste âmbito, dirige ao redescobridor moderno da dialéctica, Kant, é que este, em primeiro lugar, restringe a antinomia a algumas ideias metafísicas e, em segundo lugar, que a restringe também à aplicação destas ideias a um determinado tipo de objectos, nomeadamente à sua aplicação aos fenómenos. Pelo contrário, a tese de Hegel é, em primeiro lugar, que a antinomia não pertence somente a algumas ideias metafísicas, mas a todos os conceitos ontológicos e, em segundo lugar, que não ocorre somente na sua aplicação a determinados objectos, mas que pertence já à própria definição dos conceitos, ou ao seu conteúdo inteligível, independentemente das aplicações que deles se queiram fazer.

Se, por razões de economia, se partir de algumas conclusões sobre a dialéctica e o sistema hegeliano, a tese geral da relação que Hegel denomina de “especulativa” entre idealidade e realidade é a de que esta última – a realidade – é o resultado directo da contradição interna da primeira. Começando por abandonar a perspectiva gnosiológica kantiana no seu todo, e substituindo-a por uma perspectiva de descrição objectiva dos conteúdos conceptuais e reais, Hegel não repete a oscilação fichteana entre idealismo e realismo, ou a incompletude como condição da experiência. Não há oscilação entre posições do pensamento em relação à objectividade, ou

incompletude necessária do saber humano, mas uma contradição objectivamente determinada no conteúdo próprio dos conceitos ontológicos fundamentais. As oposições e contradições inerentes aos conceitos ontológicos não são pertença da condição finita do saber humano, que ficaria por isso remetido à experiência, e projetaria a realidade para um absoluto em si exterior às condições cognitivas, mas são encontradas directamente na tentativa de definição objectiva dos conceitos. Todos os conceitos fundamentais são antinómicos, e a realidade objectiva é construída a partir da constatação sucessiva do carácter antinómico desses conceitos.

Assim, segundo Hegel, as oposições e contradições conceptuais não só fornecem as condições de possibilidade da experiência, como pretendia Fichte, na sua versão transcendental da dialéctica, mas *são directa e objectivamente* a própria experiência. Como se lê na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, a dialéctica é a experiência da razão: “este movimento dialéctico que a consciência faz nela mesma, tanto no seu saber quanto no seu objecto [...] é propriamente aquilo a que se chama experiência.”³⁰¹

Já na *Ciência da Lógica*, a pura ciência especulativa onde o pensamento se torna transparente a si mesmo, Hegel dispensa a suposição de um “eu” e da sua actividade como base das oposições e contradições que permitem que a experiência se manifeste para um sujeito vivo e consciente. A oposição ou contradição não é pertença de um sujeito perante uma experiência, mas é a própria constituição conceptual do real como experienciável ou de algum modo inteligível, isto é, da racionalidade do real. O real é racional porque só pode ser conceptualizado a partir de contradições. Ou, dito de modo mais rigoroso, é racional por meio da sucessiva reconciliação das suas limitações,

³⁰¹ “Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als in seinem Gegenstände ausübt [...] ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird” (Hegel (1988), 66).

oposições e conflitos que podem ser expostos, lógica ou conceptualmente, como contradições.

A dialéctica de Hegel abandona por isso, no que tem de essencial, o domínio transcendental, apresentando-se como filosofia “especulativa”, onde não são conceptualizadas condições meramente formais de possibilidade da experiência ou da consciência, para um sujeito, mas a inteligibilidade ou racionalidade presentes nos conceitos ou no próprio real. Dispensa-se, assim, uma teoria do sujeito, que apenas surgirá como uma conclusão da lógica, ou como uma “ciência filosófica” particular, a filosofia do espírito. A ciência filosófica geral é denominada a *Ciência da Lógica*,³⁰² que expõe os traços básicos da realidade enquanto pode ser conceptualmente tematizada e inteligivelmente enquadrada. O mais significativo para o nosso tema é que este sistema categorial da realidade é construído como um conjunto de oposições e contradições conceptuais. Mais uma vez, a dialéctica absorve a analítica e abrange em si a totalidade da lógica. A antinomia torna-se então constitutiva da realidade experienciável. Mas o resultado desta integração constitutiva da dialéctica, é que a contradição deve marcar o limite de qualquer sistema puramente conceptual e fazer evidenciar a sua insuficiência.

A apresentação sistemática de contradições no pensamento de Hegel não quer dizer que o princípio da não-contradição seja considerado pelo autor como inválido, mas significa, pelo contrário, que cada um dos conceitos marcados por essa contradição é, justamente, insuficiente e limitado.

Segundo Hegel, o carácter formalista da filosofia transcendental kantiana e fichteana é insustentável, na medida em que se priva a si mesma com uma mão, justamente daquilo que pretende alcançar com a outra: pretende conceptualizar o real, mas começa por afirmar que não vai teorizar acerca deste, que vai tratar somente das condições de possibilidade da sua apreensão. Segundo Hegel, esta prevenção

³⁰² Hegel (1990); Hegel (1992); Hegel (1994).

crítica de não falar acerca das próprias coisas em si mesmas, auto-dispensa-se e anula-se.

Nesta argumentação hegeliana, é a própria relação e oposição suposta entre fenómeno e noumeno, entre coisa em si e razão ou entre o real e o seu conceito que é dialectizada, ou seja, é visto que estes opostos mutuamente se limitam e excluem, não podem ser concebidos um sem a referência ao outro, o que remete sempre para um ponto de vista além da sua oposição.

A dialectização de todas as oposições e dualismos problemáticos da filosofia e, em última análise, de todas as oposições *tout court*, é um êxito considerável da dialéctica hegeliana, que lhe permite resolver a generalidade dos problemas filosóficos que se deixam exprimir por oposições ou dualidades. Por outro lado, é preciso no entanto referir que a condição para este êxito da dialéctica hegeliana é a sua fundamentação epistemológica na negatividade como operação fundamental do pensamento filosófico. O manejo puramente lógico das oposições requer a sua recondução a um princípio generalizado de negação, ou negatividade. Assim, a propósito da contradição, escreve Hegel que

“até para a reflexão exterior é simples de observar que o positivo não é, em primeiro lugar, algo de imediatamente idêntico, mas [...] algo de oposto ao negativo, e que só tem significado nesta sua referência ao negativo, ou seja, que o próprio negativo reside no *seu* conceito [...]. Do mesmo modo o negativo, que se opõe ao positivo, só tem significado nesta relação com este seu outro; por isso, o negativo contém o positivo *no seu conceito*. Mas o negativo tem um *subsistir próprio* mesmo sem referência ao positivo; ele é idêntico a si próprio; mas por isso ele mesmo é aquilo que o positivo deveria ser.”³⁰³

³⁰³ “Es ist aber, auch für die äußere Reflexion, eine einfache Betrachtung, daß fürs erste das Positive nicht ein unmittelbar Identisches ist, sondern [...] ein Entgegengesetztes

Assim, enquanto que o positivo só tem significado na sua distinção perante o negativo, e não tem subsistência própria, o negativo tem subsistência por si mesmo, porquanto ele é a própria relação e diferenciação entre as diferentes categorias e momentos lógicos e reais.

Isto significa que o fundamento epistemológico da *Ciência da Lógica* de Hegel, que lhe permite a constituição sistemática das categorias fundamentais do pensamento e do real, é a negatividade. Assim, pela fusão entre analítica e dialéctica, a lógica dialéctica vem tomar o lugar da lógica transcendental kantiana. Por conseguinte, a mesma negatividade, que permite a Hegel a resolução dos problemas fundamentais das metafísicas racionalistas e empiristas clássicas, exprime também a limitação do sistema hegeliano. Os problemas do fundacionalismo são resolvidos por uma fundamentação negativa, que reenvia o absoluto ao próprio movimento onde os particulares se constituem, e põe na base do movimento do pensar o não-ser, a auto-refutação que permite a reelaboração constante dos particulares. O sistema hegeliano não só permite o desenvolvimento da filosofia que vai além dele, como o requer, pela sua própria lógica interna de uma fundamentação fraca ou negativa.

A dialéctica é por Hegel integrada na lógica, e como a totalidade da lógica, na medida em que esta assumiu o negativo como o seu conceito fundamental. No entanto, embora parta do negativo como a condição primeira de possibilidade do seu sistema de categorias e do método pelo qual estas são derivadas e expostas, e ainda que o sistema alcançado seja um sistema que partiu do negativo, o pensamento hegeliano apresenta uma dialéctica da reconciliação e da totalização sistemáticas, onde o negativo se supera e resolve.

gegen da Negative gegen das Negative uns daß es nur in dieser Beziehung Bedeutung hat, also das Negative selbst in *seinem* Begriff liegt [...]. Ebenso das Negative, das dem Positiven gegenübersteht, hat nur Sinn in dieser Beziehung auf dieses sein Anderes; es enthält also dasselbe in *seinem* Begriff. Das negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Positive ein *eigenes Bestehen*; es ist mit sich identisch; so ist es aber selbst das, was das Positive sein sollte" (Hegel (1992), 56).

Dentro dos limites da filosofia transcendental, Fichte levou a dialéctica da razão kantiana até às suas consequências últimas, e mostrou que a solução da contradição só pode ser paga ao preço da definitiva incompletude do sistema ou, inversamente, que a completação do sistema só poderia ser contraditória. Por sua vez, Hegel fez identificar a contradição conceptual com a própria negatividade inerente ao real, e entregou à razão a função de restabelecer o positivo no negativo. Embora escrevendo antes da *Ciência da Lógica* de Hegel, Schelling retirou consequências diferentes da necessidade dialéctica de colocar a negatividade como fundamento de uma filosofia sistemática e entende a reconciliação como algo a ocorrer além da experiência humana conforme a conhecemos.

Na base lógica e conceptual do projecto hegeliano, mas também dos outros dois pós-kantianos com que tratamos aqui, está a estranha tese de que a contradição se identifica com a realidade. Contradição e realidade convergem porque ambas representam a negação ou supressão da lógica conceptual. Isto significa também que a razão que não contém em si o seu oposto é uma razão que não passou ainda a dura prova da realidade, é razão pré-crítica que se entende como harmonia ou simples ordem. A razão sem contraditório é uma mera possibilidade ideal, não posta à prova, conforme está presente nas alegações de Hegel de que a dialéctica da razão é a “prova” da razão, ou na concepção fichteana de que a condição de possibilidade do objecto real é um “choque” (*Anstoß*), um enfrentamento após o qual o eu não mais se pode recuperar na sua pura idealidade.³⁰⁴

5. Encruzilhada e agonia idealistas: o fundamento segundo Schelling

Esta última consideração mais geral sobre o sentido do movimento idealista alemão e sobre a razão da sua universalização da dialéctica

³⁰⁴ Hegel (1988), 65; Fichte (1965), 365-366.

que, em Kant, era somente um componente ainda tímido, capítulo somente negativo e eventualmente dispensável da crítica, encontra-se melhor explícito no modo como o pensamento de Schelling se desenvolveu após a sua ruptura com Hegel na sequência da *Fenomenologia do Espírito*. A negatividade encontra-se, em Fichte, atenuada como uma questão de incompletude da experiência, ou de oscilação da razão, devendo a completude ser recuperada num esforço sempre inacabado da razão prática, em Hegel, é tornada explícita em última instância na *Ciência da Lógica* como garante de uma unidade reconciliadora do sistema. Seria injusto entender esta unidade do sistema de Hegel como uma unidade de simples harmonia pré-crítica. A unidade do sistema é em Hegel uma sistemática de oposições e de negações. No entanto, todo o percurso assenta sobre uma simetria fundamental entre negatividade e positividade que parece garantir, em cada caso, a superação do negativo, com a consequente reconciliação e sobreposição finais do positivo. Não se pode dizer que Hegel, segundo a sua própria expressão da *Fenomenologia*, não estivesse “a sério” com o ser-outro, ou seja, com a negatividade fundamental do real. Esta simetria fundamental entre positivo e negativo, embora não seja já a cândida harmonia da metafísica da razão leibniziana, não deixa contudo de reconduzir o pensamento a uma totalidade que a razão contemporânea, por motivos que não poderia aqui investigar, preferiu historicamente recusar, optando pelas outras possibilidades que, como se viu, são abertas pelo pensamento hegeliano.³⁰⁵

Schelling entendeu esta bifurcação dos caminhos dialécticos e considerou que a lógica, mesmo que se trate de uma lógica dominada pela dialéctica, mantém-se uma mediação ideal e conceptual. Optou por isso pela recusa de que a lógica possa, de algum modo, fornecer um fundamento para o real, mantendo a sua tese estruturante da filosofia de que as oposições são potências reais, e do real, e não contradições

³⁰⁵ Sobre a completação do Idealismo Alemão, com uma crítica da contemporaneidade, v. Janke (2009), 351.

lógicas. Segundo Schelling, os antagonismos na base da razão dialéctica idealista não são logicamente mediáveis. O que se requer é uma mediação totalmente outra para o pensar, uma outra linguagem e um outro modo de conceptualizar. Embora a leitura teológica e teosófica dos antagonismos de fundo do real por Schelling não seja, é certo, tipicamente contemporânea, a sua *deslogicização* é suficiente para permitir leituras antropológicas, psicológicas, sociais ou outras deste antagonismo entre uma mediação lógica reconciliadora e um assumir do irracional e do conflito como fundamento.³⁰⁶

Aparentemente, esta descoberta é feita por Schelling nas *Investigações Filosóficas sobre a Liberdade Humana* de 1809, com base no reaproveitamento do conceito clássico, e aparentemente inofensivo, de que a existência de qualquer ente tem de ser mediada por um “fundamento” ou razão (Grund). Segundo Schelling, todo o ente possui em si uma distinção entre o seu “fundamento” e a sua existência, conforme introduz em dois contextos distintos. Começa por apresentar a tese do fundamento ao nível da “filosofia da natureza”, estendendo-o depois à totalidade da metafísica, como uma tese válida até mesmo para o ente supremo, Deus. Assim,

“a filosofia da natureza do nosso tempo estabeleceu, pela primeira vez na ciência, a diferença entre a essência, na medida em que existe, e a essência, na medida em que é mero fundamento da existência.”³⁰⁷

A validade absolutamente universal da distinção entre fundamento e existência é sublinhada pela sua aplicação ao próprio princípio

³⁰⁶ Paradigmático a este respeito é o tratamento estritamente “metapsicológico” de Žižek (2007), 9.

³⁰⁷ “Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist” (Schelling (1997), 29-30).

e fundamento absoluto de todo o ser. Pode-se falar afinal de um fundamento do fundamento onto-teológico da metafísica, que o vai dialectizar e mediar em si mesmo. Também Deus, na medida em que existe, tem de ter um fundamento: “dado que nada é antes ou fora de Deus, o fundamento da sua existência tem de estar em si mesmo.”³⁰⁸ Este é o cerne da metafísica desde sempre, como Schelling o reconhece: “todas as filosofias dizem isto; mas falam acerca deste fundamento como um mero conceito, sem dele fazer algo de real e efectivo.”³⁰⁹ Segundo o autor, trata-se somente de entender que o fundamento não pode ser um conceito, uma idealidade, mas tem de possuir subsistência efectiva. Esta é a principal inovação conceptual proposta na obra.

Como todas as inovações, também esta já estava, na verdade, contida em potência no processo anterior, neste caso, em todo o tratamento clássico do fundamento. O contexto lógico e metafísico do conceito de fundamento já o definia como razão suficiente, ou seja, a mediação que faz transitar da idealidade para a realidade, da lógica para a metafísica ou, em termos mais claros, para o real. A busca pelo fundamento coincidiu com a busca pela passagem do possível ao existente, com a procura de saber porque uns possíveis se realizam e outros não. O real resulta deste desbaste dos possíveis, cujo agente havia que localizar. Uma ciência do fundamento corresponderia, em última instância, ao êxito de um sistema total do idealismo pós-kantiano, porquanto se conheceria conceptualmente a razão-fundamento último do real, até mesmo na sua singularidade natural e histórica.

Um segundo resultado do êxito em conceptualizar o fundamento seria a perfeita logicização do real, conforme empreendida sobretudo por Hegel. Na teorização schellingiana, o fundamento é a mediação real, ou seja, a mediação que permite pensar a passagem do ideal ao

³⁰⁸ “Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben” (Schelling (1997), 30).

³⁰⁹ “Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen” (Schelling (1997), 30).

real ou, nos termos mais antigos do mesmo autor, corresponderia afinal a saber como e porque “sai” o absoluto de si.³¹⁰

Na sua versão setecentista até Kant, tratava-se, por outro lado, de demonstrar, a partir dos princípios meramente lógicos da identidade e da não-contradição, o princípio de razão suficiente, que nos dá a existência real de todo e qualquer ente. Os traços desta questão encontram-se ainda no idealismo pós-kantiano, tanto na *Doutrina da Ciência* de Fichte, que apresenta uma versão que se pretende puramente lógica do fundamento, quanto na *Ciência da Lógica* de Hegel que refaz explicitamente, na Doutrina da Essência, o percurso da identidade até ao fundamento (Grund).

No § 3 dos *Fundamentos* de 1794/1795, Fichte pretende já logicizar o fundamento definindo-o, de modo inesperado, como sendo a expressão categorial da identidade entre diferentes ou opostos.³¹¹ Na Lógica hegeliana, por seu turno, encontra-se também claramente marcada a sequência que, pelas contradições internas de cada uma das categorias, conduz dialecticamente da identidade à diferença, da diferença à contradição, da contradição ao fundamento e deste, finalmente, até à existência.³¹² Trazer ao conceito esta sequência, que conduz da identidade à existência, por meio da contradição, é a chave do pensamento idealista e permite-nos compreender porque a contradição é o tema central do idealismo alemão.

Para Schelling, porém, conforme já se ressaltou, trata-se somente de conceitos, quando a lógica do fundamento requer, pelo contrário, existência efectiva. Poderá ler-se, a este respeito, nas *Lições de Munique*, muitos anos mais tarde em 1833-1834, nos próprios termos do autor:

“lá (na filosofia hegeliana), o ponto onde se começa comporta-se em relação ao que se segue como um mero *minus*, como uma

³¹⁰ V. Schelling (1856), 294.

³¹¹ Fichte (1965), 271.

³¹² Hegel (1992), 27-67.

carência, um vazio que se preenche e, nessa medida, é com certeza superado enquanto vazio, mas há lá tão pouco para ser ultrapassado quanto ao se encher um copo vazio; tudo ocorre muito pacificamente. [...] A transposição do conceito de *processo* para o progresso dialéctico, onde não é possível de todo luta, mas somente um proceder monótono, quase soporífero, faz parte, por isso, do mau uso que Hegel faz das palavras [...]. O efectivo [pelo contrário] é onde algo que é oposto ao pensar é superado. Onde só se tem como conteúdo o pensamento e, além disso, pensamento abstracto, o pensamento nada tem para superar.”³¹³

Da contradição lógica não é possível retirar a realidade positiva, a qual exige uma racionalidade dela essencialmente distinta, que Schelling denominará, mais tarde, racionalidade positiva. A lógica – transcendental ou dialéctica – esgota-se aqui. As contradições são um exercício vão de tentar retirar o real do ideal e assentam, de qualquer modo, quer numa incognoscibilidade fundamental, para o caso da filosofia transcendental, quer numa negatividade tornada subsistente em si mesma, para o caso da filosofia especulativa hegeliana. É facto que tanto a incognoscibilidade lógica quanto a negatividade são características formais definitórias do fundamento, mas o significado material destas características deve ser explicitamente assumido, o que só pode ocorrer, como Schelling procurou realizar, pela redefinição do próprio âmbito da pesquisa e dos seus meios conceptuais.

³¹³ “Dort, (in der Hegelschen Philosophie), verhält sich der Anfangspunkt gegen das ihm Folgende als ein bloßes Minus, als ein Mangel, eine Leere, die erfüllt und insofern freilich als Leere aufgehoben wird, aber es gibt dabei so wenig etwas zu überwinden als bei der Füllung eines leeren Gefäßes zu überwinden ist; es geht dabei alles ganz friedlich zu [...]. Die Übertragung des Begriffs *Proceß* auf die dialektische Fortbewegung, wo gar kein Kampf, sondern nu rein eintöniges beinah einschläferndes Fortschreiten möglich ist, gehört daher zu jenem Mißbrauch der Worte [...] bei Hegel [...]. Wirkliches Denken ist, wodurch ein dem Denken Entgegenstehendes überwunden wird. Wo man nur wieder das Denkens und zwar das abstrakte Denken zum Inhalt hat, hat das Denken nichts zu überwinden” (Schelling (1968), 419, 423).

Porque tem de ser algo de real, o fundamento não pode ser encontrado, segundo Schelling, na contradição lógica. A contradição lógico-conceptual pode espelhar o real, mas não efectuá-lo. Para isso, conclui Schelling, é necessário vontade. E sublinha, retomando as *Investigações sobre a Liberdade Humana*, o carácter não conceptual ou intelectual desta vontade. A vontade reside “naquilo que, em Deus, não é *Ele próprio*”, ou seja, no seu fundamento. Deveremos advertir que autorizado também por um duplo sentido da língua, o “Grund” pode receber tanto o sentido de “razão” quanto do seu oposto, ou seja, de “fundamento” que Schelling entende não como só pré-racional, mas também como irracional.

“Se quisermos trazer este ser [sc. o que em Deus não é ele próprio] para mais próximo do humano, então podemos dizer: este é o anseio que o uno eterno sente, de se dar à luz a si mesmo. Este anseio não é o próprio uno, mas eternamente idêntico a ele. Ele quer gerar Deus, ou seja, a unidade infundável, mas nesta medida não há ainda nele a unidade. Ele é, por isso, considerado por si mesmo, também vontade, mas vontade na qual não há nenhum entendimento.”³¹⁴

Três pontos ressaltam deste passo. Primeiro, liberto da conceptualização lógica, Schelling traz então a sua terminologia para “mais perto do humano”, o que se traduzirá num antropomorfismo da sua metafísica, que permitirá a sua extensão e validação também noutros domínios como a antropologia, a estética ou a mitologia. Segundo, a necessidade teórica de tematizar o pré-conceptual conduziu Schelling até à vontade como conceito central. Terceiro, esta é, por isso mesmo,

³¹⁴ “Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist [...]” (Schelling (1997), 31-32).

uma vontade de onde está ainda ausente o entendimento, ou presente somente como “anseio e desejo do entendimento”,³¹⁵ definindo-se uma base pulsional da razão.

O fundamento é, então, o plano obscuro a partir do qual emerge a figura definida do existente, como “o que não tem regra, [...] a base inapreensível da realidade.”³¹⁶ Schelling tem consciência teórica do que isto pode implicar quanto a uma alteração das formas do pensamento, ao mencionar “os lamentos efeminados de que, assim, o que não tem entendimento se torna na raiz do entendimento, e a noite no começo da luz.”³¹⁷ Estes lamentos esquecem-se, contudo, segundo o autor, de dois factos importantes. Por um lado, é-nos recordado que “apesar desta perspectiva, a prioridade do entendimento e da essência pode ainda assim ser conceptualmente mantida.” Por outro lado, com efeito, “todo o nascimento é nascimento a partir da obscuridade para a luz” e que “unicamente a partir das trevas do que não tem entendimento (do sentimento, do anseio, matriz soberana do conhecimento) emergem os claros pensamentos.”³¹⁸ Não se trata aqui de uma simples afirmação de um facto evidente, de que o desenvolvido emerge do ainda não desenvolvido, ou de que a potência é, quanto ao tempo, anterior ao acto. O fundamento, conforme Schelling o concebe, não é uma simples determinabilidade destinada a ser ultrapassada, determinada e resolvida na forma clara e idêntica do existente. Ele é igualmente mais do que um horizonte fenomenológico desfocado que acompanha todo o visar determinado de um ente, mas um elemento teórico que tem de ser capaz de uma actividade própria, que se

³¹⁵ Schelling (1997), 32.

³¹⁶ “aber immer liegt noch im Grunde das Regellose als [...] unergreifliche Basis der Realität” (Schelling (1997), 32).

³¹⁷ “Die weiblichen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde” (Schelling (1997), 32-33).

³¹⁸ “...mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann [...]. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht [...]. [A]us dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken” (Schelling (1997), 33).

manifesta como impulso e vontade anteriores à formação da consciência e da sua expressão própria, na verdade, como um inconsciente que não se reduz ao que é determinável para a consciência.

O fundamento requer a passagem de uma filosofia dialéctica para uma filosofia histórica, e de um pensamento abstracto para uma exposição predominantemente antropológica – embora também teológica e mitológica – do sistema da filosofia, o que Schelling começa a realizar nas suas *Lições de Stuttgart*, proferidas em 1810, com que concluiremos a nossa análise do percurso da contradição na filosofia clássica alemã.

Assim, apesar da alegada prioridade conceptual do entendimento, a expressão da liberdade real do homem é a sua capacidade de inverter a prioridade da existência em relação ao fundamento, ou seja, a sua capacidade de fazer deste, que tem a função ontológica de meio e instrumento, um fim em si mesmo. A liberdade é a capacidade específica do homem de perverter a ordenação ontológica própria entre fundamento e existência. A desordem tornada possível pela liberdade humana e realizada como o mal tem consequências sistemáticas.

A dialéctica assume, segundo Schelling, uma forma de oposição vital e de processo de superação real.

“Sem oposição não há vida. O mesmo se passa no homem e em qualquer existente. Também em nós há um racional e um irracional. Qualquer coisa, para que se possa manifestar, carece de algo que *sensu strictu*, não é ela mesma.”³¹⁹

A oposição dialéctica é uma interioridade real do oposto como condição de toda a forma definida. E, por isso, “encontram-se em nós dois princípios, um inconsciente, obscuro, e um consciente”,³²⁰

³¹⁹ Schelling (2009), 131.

³²⁰ “In uns sind zwei Prinzipien, ein bewusstloses, dunkles, und ein bewusstes” (Schelling (2009), 128). V. o comentário à obra por Müller-Lüneschloß (2012), 139-140.

sendo a tarefa da criação a elevação do princípio inconsciente até à consciência. O princípio inconsciente é o ser, ou o não-ente que deve ser formado como ente e essência.

Da perspectiva antropológica e mitológica assumida, o homem é entendido, então, como o ponto da criação onde se eleva à consciência o fundamento, que assume agora a forma da matéria e da natureza, e o homem, por isso, constitui o elo unificador do todo. Desta perspectiva ideal, a natureza deveria ser para o espírito como um corpo vivo, que respondesse directamente à vontade do espírito, e nesta criação originalmente ordenada e orgânica, o sentido do homem seria o de elo intermédio da criação, que liga a matéria ao espírito. Por esta razão, a liberdade humana tem implicação também sobre a matéria e a natureza, e possui a capacidade de perverter a ordem universal da criação. A recusa pelo homem em assumir o papel mediador e unificador da natureza com o espírito levou esta última a ter de assumir essa função, e a aparecer então como “um mundo próprio”, “independente do espiritual”.³²¹ A natureza, chamada, como mediador de recurso, a uma função para que não está talhada, perdeu também ela a sua completude, continuando, porém, a esforçar-se por uma completação de que é, contudo, incapaz. “Por culpa do homem, a natureza perdeu a sua unidade amável; e tem agora de buscar a sua própria unidade,”³²² numa busca sempre frustrada.

Assistimos então ao espectáculo actual, de um sistema desagregado que resulta num cosmos dialecticamente invertido. Assim, por exemplo o belo, se não for a superação e sublimação do seu oposto “não tem realidade”. O feio é o que confere realidade ao belo. E, inversamente, a posição do simples belo, ou do simples bem, que não contenham em si o feio ou o mal, é sem realidade. Num real assim definido, expor o feio é, pelo contrário, conferir realidade ao belo.

³²¹ Schelling (2009), 167, 168.

³²² “Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren; jetzt muss sie eine eigne Einheit suchen” (Schelling (2009), 170).

Neste contexto invertido, que representa a natureza e o espírito reais, a natureza apresenta-se num estado de ruína,³²³ ou numa perversão ainda mais radical do espírito, o prazer transforma-se em crueldade e a história em tragédia.³²⁴

Do mesmo modo, um bem somente ideal transforma-se na realidade do mal – conforme Schelling observa na breve referência crítica, nas *Lições de Stuttgart*, à Revolução Francesa, ou ao *Estado Comercial Fechado* de Fichte, o qual, pretendendo expor uma pura liberdade, transforma-se na verdade na “teoria do mais terrível despotismo.”³²⁵ O Estado é, em geral, uma unidade de substituição do vínculo espiritual entre os homens, perdido pela exaltação do fundamento sobre o princípio racional. Esta unidade de substituição, requerida pela liberdade pervertida, é o Estado, que permanece sempre um poder natural incapaz, como tal, de realizar convenientemente a função espiritual que é suposto realizar. Por isso, o Estado promove, para além da guerra, que lança o homem na situação de uma natureza devastada, “a pobreza, o mal nas grandes massas”.³²⁶ A pobreza, provocada pelo Estado, degrada assim a massa a uma luta pela mais simples existência.

Em última instância, no contexto de um sistema assim determinado pelo mal, a cada uma das suas partes cabe “uma espécie de liberdade, que ela manifesta por meio da doença.”³²⁷ Num sistema assim invertido como um fenómeno patológico consumado, onde a liberdade se perdeu no seu oposto, a doença é o traço do livre, do que não se subsume nesse sistema. Num sistema da total irreconciliação, somente o doentio é o que pode ainda reflectir a saúde.

³²³ Schelling (2009), 205.

³²⁴ Cf. Schelling (2009), 185, 205, 202.

³²⁵ Schelling (2009), 173.

³²⁶ Schelling (2009), 174.

³²⁷ Schelling (1997), 19.

Neste esboço de sistema negativo de Schelling encontramos um ponto extremo da integração da contradição dialéctica na filosofia. Todos os fios soltos da negatividade estão aqui concentrados numa visão coerente de um sistema totalmente dialectizado. O resultado é uma exposição inteiramente negativa do espírito e do estado presente do homem e da natureza por ele determinada e formada.

A inversão da razão a que assistimos na passagem ao pós-idealismo deriva de que o real foi trazido para dentro do sistema e, com o real, também o mal. Nesta ordem, a razão está invertida e encontra-se então a presença do mal, da doença, da morte na natureza, e da perversão no espírito. O projecto de ir além do racionalismo idealista, que de diferentes modos não era capaz de integrar o negativo, racionalismo atribuído por Schelling a Leibniz, Kant, Fichte ou Hegel, não poderia deixar de revelar o real, na sua essência, como patológico, e prepara a inversão dos valores no pensamento posterior e no mundo, sejam eles valores morais, estéticos ou, em última instância, o próprio valor de verdade, pré-anunciando por fim a denúncia da razão como o seu oposto, como expressão de motivos particulares, e como dominação. O estudo desta racionalidade pós-idealista não mais caberia, porém, no âmbito deste estudo.

Bibliografia

- ASMUTH, Christoph (2012): "Grund – Tiefe – Ungrund. Überlegungen zur Begründungsproblematik im Anschluss an Schellings Freiheitsschrift". In D. Ferrer – T. Pedro, (Eds.): *Schellings Philosophie der Freiheit*. Würzburg, Ergon, pp. 191-206.
- FERRER, Diogo (2012): "Antinomias e Sistema em Kant e Hegel". In *Ensaios Filosóficos* 6, pp. 8-24. http://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/FERRER_Diogo.pdf
- FERRER, Diogo (2013): "A Dialéctica na Encruzilhada: de Kant até Schelling". In: Serrão, Adriana et. al. (Eds.): *Poética da Razão. Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 103-114.
- FERRER, Diogo (2014): *O Sistema da Incompletude: A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

- FICHTE, Johann Gottlieb (1965): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*. Volume I/2, Ed. Lauth – Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1993): *Vierter Vortrag der Wissenschaftslehre*. In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*. Volume II/9, Ed. Lauth – Gliwitsky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1998): *Wissenschaftslehre 1810*. In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*. Volume II/11, Ed. Lauth – Gliwitsky et al., Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann.
- GABRIEL, Markus (2012): "Der Ungrund als das uneinholbar Andere der Reflexion". In D. Ferrer – T. Pedro (Eds.): *Schellings Philosophie der Freiheit*. Würzburg, Ergon, pp. 177-190.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1971): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse 1830. Ester Teil. Die Wissenschaft der Logik*. In: Hegel: *Werke*. Vol. 8, Ed. Moldenhauer – Michel, Frankfurt a. M. Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1990): *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Ed. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1992): *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Ed. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1994): *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Ed. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1998): *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Wessels – Clairmont, Hamburg, Felix Meiner.
- JANKE, Wolfgang (2009): *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam – New York, Rodopi.
- KANT, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner.
- MÜLLER-LÜNESCHLOSS, Vicki (2012): *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt*. Stuttgart, Frommann – Holzboog.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1856): *Sämtliche Werke 1792-1797*. Vol. I, Stuttgart – Augsburg, Cotta'scher Verlag.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1946): *Die Weltalter. Fragmente*. Ed. M. Schröter, München, Biederstein und Leibniz.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1968): *Ausgewählte Schriften von 1813-1830*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1992): *System des transzendentalen Idealismus*. Ed. Brandt – Müller, Hamburg, Felix Meiner.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1997): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Ed. Buchheim, Hamburg, Felix Meiner.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2009): *Conférences de Stuttgart. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Ed. Vetö, Paris, L'Harmattan.
- SNOW, Dale (1995): *Schelling and the End of Idealism*. Albany, State University of New York Press.
- ZIZEK, Slavoj (2007): *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters*. London – New York, Verso.



ΦDEIA

