

O pensamento em conflito. Apresentação e tradução de *Sobre a essência da crítica filosófica*, de Hegel & Schelling

Luiz Repa

Universidade de São Paulo

O significado mais geral do ensaio “Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular”, que Hegel e Schelling publicaram como introdução do *Jornal crítico de filosofia*, editado por eles de janeiro de 1802 a maio de 1803, é de difícil aferição. Como se evidencia já à primeira leitura, ele se finca em diversas dimensões histórico-filosóficas, que abarcam o projeto do jornal, a relação entre os dois filósofos, a importância do ensaio no desdobramento posterior dos respectivos pensamentos, para citar apenas alguns dos aspectos mais chamativos. Contudo, esse significado de longo alcance contrasta com a parcimônia de estudos sistemáticos dedicados a ele na literatura de comentário.

Essa escassez chega a ser chocante se nos atemos já à primeira intenção do texto, à tentativa de oferecer um conceito de “crítica filosófica”, isto é, um conceito sobre o exercício da crítica de obras e pensamentos pretensamente filosóficos em uma esfera pública cultural sustentada em livros e jornais. A rigor, é o sentido da crítica de filosofia que esse texto busca articular na virada para o século XIX, ou seja, à sombra do conceito kantiano de crítica e na esteira de seus inúmeros desenvolvimentos. E para além desse contexto histórico, os leitores notarão de imediato que o diagnóstico sobre a produção filosófica da época não perdeu em atualidade.

Em parte, a desproporção entre a importância objetiva do assunto e a atenção relativamente espaçada ou pontual talvez se explique pela chamada querela sobre a autoria, a *Zuschreibungsstreit*, que até hoje mantém acesa a dúvida sobre a atribuição das principais ideias e linhas de pensamento do texto, se a Hegel ou a Schelling, ou a ambos. Por algum tempo, essa controvérsia afetou não somente o ensaio, mas o jornal inteiro. Pois o *Jornal crítico de filosofia* não destacou em parte alguma a autoria das contribuições, todas elas oriundas apenas dos dois filósofos. Certamente, eles quiseram expressar com isso a unidade filosófica da empreitada, na sequência

dos esforços frustrados em levar a cabo um projeto coletivo (que iria reunir Schelling, Fichte, os irmãos Schlegel, Schleiermacher, com a eventual participação de Goethe e Schiller) ou em atrair autores para os primeiros volumes do jornal.¹

A querela sobre a autoria somente terá início, contudo, após a morte de Hegel em 1831, quando a autointitulada Sociedade dos Amigos do Falecido decide incluir os artigos do jornal na edição completa das obras, no contexto de uma disputa aberta entre a escola hegeliana e o último Schelling e seus partidários. Graças a uma série de manuscritos, documentos e testemunhos, não há atualmente muita margem de dúvida a respeito da autoria de quase todas as contribuições, em que pesem as eventuais sugestões recíprocas em sua redação, no âmbito de uma parceria estreita entre os dois filósofos. Escritos como “Relação do ceticismo com a filosofia”, “Como o senso comum compreende a filosofia”, “Fé e saber”, “Sobre as maneiras de tratar cientificamente o direito natural”, vieram certamente das mãos de Hegel, ao passo que “Sobre o sistema da identidade absoluta e sua relação com o dualismo mais recente (de Reinhold)”, “Sobre a construção na filosofia” e “Sobre Dante em relação filosófica”, foram redigidos por Schelling. Também “Sobre a relação da filosofia da natureza com a filosofia em geral”, cuja publicação como escrito hegeliano acendeu a querela, é hoje unanimemente atribuída a Schelling.

Contudo, o ensaio introdutório não conheceu o mesmo destino. Muito tempo depois de acesa a controvérsia, Herman Nohl publica em 1907 uma espécie de *curriculum vitae* redigido por Hegel em 1804, tendo em vista a candidatura a um posto de docente junto ao ministério de Weimar. Após descrever boa parte de sua formação em filosofia e teologia, Hegel acrescenta: “Juntamente com o Professor Schelling, publiquei de 1802 a 1803 o *Jornal crítico de filosofia* em dois volumes, no qual são meus escritos:

A introdução [portanto: *Sobre a essência da crítica filosófica*, L. R.]

Como o senso comum compreende a filosofia

Sobre o ceticismo antigo e moderno

A filosofia de Kant, Jacobi e Fichte [ou seja: *Fé e saber*, L. R.]

¹ A respeito das circunstâncias da publicação do *Jornal crítico de filosofia* em geral, e da *Zuschreibungstreit* em particular, cf. o detalhado estudo de Hartmut Buchner, “Hegel und das Kritische Journal der Philosophie”, *Hegel-Studien*, v. 3, 1965; o relato editorial contido no volume IV das *Gesammelte Werke* de Hegel, sob os cuidados de Hartmut Buchner e Otto Pöggeler (Hamburgo: Meiner, 1968, p. 523 ss.); além disso, cf. a introdução de Hans Brockard e Hartmut Buchner, in: Hegel, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*, v. II. Hamburg: Meiner, 1983; Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben — Werk — Schule*. Stuttgart/Weimar: Metzler, p. 140 ss.

O tratamento precedente e atual do direito”²

Embora esse documento tenha sido utilizado para resolver boa parte da querela, como pretendia o próprio Nohl, ele não teve um efeito definitivo em relação à autoria da introdução, já que ela foi reivindicada também por Schelling. Quando de sua republicação no volume XVI das *Hegels Werke*, em 1834, Schelling reage em uma carta a C. H. Weise: “No que concerne à Introdução do *Jornal crítico*, ele [?] foi escrito em parte por H., mas muitas passagens, que no momento não saberia indicar exatamente, assim como as ideias principais, são minhas; certamente, pode ser que não haja nenhuma passagem que eu não tenha ao menos revisado.”³

Assim, Schelling não deixa dúvida de que Hegel participou efetivamente de boa parte da redação do ensaio, mas, a seu juízo, tão-somente a título de coadjuvante quanto à sua substância conceitual. É provável que o caráter incisivo e acerbo da reação de Schelling, a uma distância temporal de trinta anos, se deva ao próprio clima da querela, e também à história das relações tensas com o antigo parceiro e amigo, cuja obra posterior, especialmente a partir da *Fenomenologia do espírito*, será vista como uma espécie de ruptura e traição. Em todo caso, como editor principal do projeto, é muito pouco provável que Schelling não tenha colaborado no texto de introdução, destinado a expressar o intento e o espírito do jornal.

A questão filosoficamente mais relevante começa, como sugere H. S. Harris — quem proverbialmente coloca o nome de Schelling entre parênteses em sua tradução do ensaio — quando se pergunta quais são afinal as ideias principais do texto.⁴ Dependendo de como a pergunta é colocada e da resposta que é alcançada, o problema da autoria e da parceria ganha relevo, significância e dificuldades distintas.

Os elementos schellinguianos (provenientes diretamente de Schelling ou mediados por um Hegel que até então não escondia sua adesão ao projeto daquele, como se vê geralmente no *Escrito da diferença*⁵) convivem com outros de clara extração hegeliana, em combinações nem sempre pacíficas e harmônicas. No que diz respeito

² In: Nohl, H (org.). *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, reeditado sem alterações por Minerva Verlag, Frankfurt, 1991, p. IX.

³ In: Plitt, G. L. (org.), *Aus Schellings Leben*, v. 3, Leipzig, 1870, p. 143. [Apud: Brockard, H., Buchner, H. “Einleitung”. In: Hegel, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*, vol. II. Hamburg: Meiner, 1983, p. XVII]. Uma tentativa de correlacionar certas passagens do ensaio com outros textos schellinguianos da época, principalmente com os manuscritos para o curso de filosofia da arte, é feita por Manfred Schröter, em seu prefácio para o volume III das *Schellings Werke* (Munique: Beck, 1958, p. XI ss.)

⁴ In: Harris, H. S., Giovanni, G. (org.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

⁵ Hegel, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2003.

ao assunto central, à concepção de crítica filosófica, reconhece-se um ponto de partida certamente schellinguiano: a ideia da filosofia como padrão de medida e pressuposto de toda a crítica e, ao mesmo tempo, a surpreendente noção de crítica como relação perturbada de reconhecimento recíproco, conceito este que Hegel começava a tratar no período de Jena e que iria receber uma série de variações durante toda a sua vida. A defesa final do caráter de polêmica que a crítica filosófica tem de assumir contra a falsa filosofia — enfim a luta da crítica contra as tendências de personalizar ou popularizar a filosofia —, ganha assim o caráter de uma luta de vida ou morte por reconhecimento.

A crítica não pode relativizar o desvalor dessas tendências, assim como a “estrada oficial da cultura” em que elas marcham, a não ser ao preço de pôr em questão a validade absoluta do seu próprio padrão de medida, e assim, da verdadeira filosofia. Desse modo, a crítica filosófica tem de assumir uma luta em que ela somente pode ser reconhecida se nada reconhece na obra criticada. Ao mesmo tempo — e em relação a esse ponto o texto parece encaminhar-se para um dilema —, ao tornar-se mero rechaço da falsa filosofia, a crítica corre o risco de aparecer como um “tribunal estranho”, cujo padrão de medida não pode ser reconhecido. Por outro lado, lá onde a ideia da filosofia se faz notar, cabe à crítica distinguir o movimento objetivo inscrito na obra e os limites filosófica e culturalmente determinados que se impõem como obstáculos à sua manifestação.⁶

Do ponto de vista da evolução da obra de Hegel, esse escrito oferece assim uma constelação cujo interesse filosófico tem a ver diretamente com o desenvolvimento da “crítica imanente” enquanto forma especificamente hegeliana de crítica.⁷ Pois ele trama uma série de consequências a respeito da relação entre crítica e objeto criticado que se estendem para além da teoria do juízo que lhe serve de ponto de partida. O leitor da *Fenomenologia do espírito* não deixará de observar, portanto, a retomada de alguns traços dessa primeira tentativa de determinar o que vem a ser crítica, ainda que em outro sentido.

Contudo, o interesse do ensaio não deve se restringir ao estudo especializado seja de Hegel, seja de Schelling. Em um momento em que a filosofia desfruta de um

⁶ Particularmente no que se refere aos limites postos pela filosofia do sujeito, cf. Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 61 ss.

⁷ Cf. Casadei, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 1995; Boer, K. “Hegel’s Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit”. In: Boer, K., Sonderegger, R. *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave Macmillan, 2012; Palermo, S. V. “‘Una via genuina a la verdadera filosofía’. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 20, n. 1, 2015; embora se refira ao texto sobre *Fé e saber*, cf. igualmente “Glauben und Wissen: Hegels Immanente Kritik der kantischen Philosophie oder die (illegitime) ‘Ahnung eines besseren?’”. In: *Hegel-Jahrbuch*, 2005.

destaque por vezes espantoso nos mais diversos ambientes, a recusa de uma espécie de personalismo, em que a particularidade subjetiva e pessoal importa mais do que as correlações objetivas e universais, em que a pretensa originalidade passa ser o critério de aceitabilidade, antecipando as figuras midiáticas atuais, por um lado, e a crítica a um certo populismo, que quer facilitar em rua de mão dupla a relação entre filosofia e senso comum, por outro lado, podem auxiliar um tanto na continuidade e valorização das revistas que hoje realmente se dispõem a fazer crítica filosófica.

A presente tradução seguiu o texto estabelecido no volume IV da *Gesammelte Werke* de Hegel, editado por Hartmut Buchner e Otto Pöggeler (Felix Meiner), apoiando-se também no volume II das *Werke* hegelianas (Suhrkamp). Além disso, foram consultadas a versão francesa de Fauquet⁸, a versão italiana de Casadei⁹ e a versão inglesa de Harris, acima mencionada. Também foi consultada a primeira versão em português do texto, apresentada por Erick Lima há alguns anos.¹⁰ Em relação ao trabalho de Lima, a presente tradução se vê sobretudo como uma tentativa de somar esforços a fim de sedimentar em português o acesso a essa peça da filosofia clássica alemã, cuja riqueza está longe de ser esgotada.

⁸ *L'essence de la critique philosophique*. Paris: Vrin, 1986.

⁹ In: Casadei, G. *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 1995.

¹⁰ In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 2, 2014.

Sobre a essência da crítica filosófica em geral e sua relação com o estado atual da filosofia em particular

G. W. F. Hegel e F. W. J. Schelling

Tradução de Luiz Repa

A crítica, em qualquer âmbito da arte ou da ciência que venha a ser exercida, exige um padrão de medida que seja independente tanto do julgador quanto do julgado, que não seja tirado do fenômeno em sua singularidade nem da particularidade do sujeito, mas do arquétipo eterno e inalterável da coisa mesma. Assim como a ideia da bela arte não é apenas criada ou inventada pela crítica de arte, mas também pura e simplesmente pressuposta, igualmente na crítica filosófica a própria ideia da filosofia é a condição e o pressuposto, sem a qual aquela teria de pôr, para todo o sempre, apenas subjetividades contra subjetividades, jamais o absoluto contra o condicionado.

Uma vez que a crítica filosófica se distingue da crítica de arte não pelo julgamento da capacidade de objetividade que se expressa em uma obra, mas apenas pelo objeto ou pela própria ideia que reside em seu fundamento, e que não pode ser nenhuma outra senão a da própria filosofia, quem quiser lhe contestar, contudo, a objetividade do juízo deveria afirmar (dado que, no que que concerne ao primeiro ponto, a crítica filosófica partilha com a crítica de arte as mesmas pretensões à validade universal) não a possibilidade de formas meramente diversas de uma e mesma ideia, mas a possibilidade de filosofias essencialmente diversas e, ainda assim, igualmente verdadeiras — uma representação pela qual não se pode tomar nenhuma consideração realmente, por maior que possa ser o consolo que ela contenha. Que a filosofia é apenas *uma* e que apenas *uma* ela possa ser baseia-se em que a razão é apenas *uma*; e não pode haver diversas razões, tanto quanto não pode se colocar entre a razão e seu autoconhecimento um muro por meio do qual este autoconhecimento possa ser uma diversidade essencial do fenômeno; pois a razão, considerada absolutamente, e na medida em que ela se torna o objeto de si mesma no autoconhecimento, ou seja, na filosofia, é, de novo, apenas uma e a mesma, e por isso de ponta a ponta o que é igual.

Visto que o fundamento de uma diversidade na própria filosofia não pode residir na sua essência, a qual é pura e simplesmente *uma*, tampouco na desigualdade da

capacidade de configurar objetivamente a sua ideia — pois, considerada filosoficamente, a própria ideia é tudo, e a faculdade de expô-la, que acresce à sua posse, confere à filosofia tão-somente um outro lado que não lhe é peculiar —, então uma possibilidade de reflexos infinitamente múltiplos e diversos, dos quais cada um, posto como diverso do outro segundo a sua essência, teria o mesmo direito de afirmar-se contra os demais, poderia ser lançada apenas porque, sendo a filosofia determinada como um conhecimento do absoluto, este, seja como deus, seja como natureza em qualquer outro aspecto, seria pensado em oposição imóvel e absoluta contra o conhecimento enquanto algo subjetivo.

Só que também nessa visão a diversidade teria de suspender-se e corrigir-se a si mesma. Pois, sendo o conhecimento representado no sentido de algo formal, ele é pensado, em sua relação com o objeto, como completamente passivo, e será exigido do sujeito, que deve ser capaz dessa recepção da divindade ou da intuição objetiva pura da natureza, que se feche em geral contra toda outra relação com alguma limitação, e que se abstenha de toda atividade própria, na medida em que a pureza da recepção venha a ser turvada por isso. Por causa dessa passividade do recebimento e da igualdade do objeto, aquilo que é representado como resultado, o conhecimento do absoluto, e uma filosofia proveniente daí teriam de ser de novo somente um e o mesmo por toda parte.

Porque a verdade da razão, assim como a beleza, é apenas uma, a crítica enquanto julgamento objetivo é possível em geral, e segue-se por si mesmo que ela teria um sentido apenas para aqueles em que está presente a ideia de uma e mesma filosofia; igualmente ela pode concernir somente àquelas obras em que essa ideia se dá a conhecer como pronunciada com maior ou menor evidência. A tarefa da crítica se vê completamente perdida para aqueles e naquelas obras que venham a carecer daquela ideia. Com essa falta da ideia, a crítica entra em apuros no mais das vezes, pois, se toda crítica é subsunção sob a ideia, então ali onde esta se ausenta cessa necessariamente toda crítica, não podendo se propiciar nenhuma outra relação senão aquela do rechaço. Porém, no rechaço, ela rompe por inteiro toda conexão daquele em que falta a ideia da filosofia com aquele a cujo serviço ela se encontra. Visto que o reconhecimento recíproco é suspenso com isso, aparecem apenas duas subjetividades em contraposição. O que não tem nada em comum com um outro apresenta-se justamente por isso com o mesmo direito, e a crítica, ao declarar aquilo a ser julgado como sendo tudo menos filosofia e, assim, como sendo inteiramente nada, já que tal coisa não quer ser nada além de filosofia, deslocou-se para a posição de algo subjetivo, e sua pretensão aparece como um ditame unilateral — uma posição que, como sua atuação deve ser objetiva, contradiz imediatamente sua essência. Seu juízo é uma apelação à ideia da filosofia, a qual, no entanto, visto que não é reconhecida

pela contraparte, é um tribunal estranho a esta. Não há nenhum salvamento imediato contra essa condição da crítica que, ao segregar a não-filosofia da filosofia, está de um lado e tem a não-filosofia no lado oposto. Porque a não-filosofia se comporta negativamente em relação à filosofia, e, portanto, não se pode falar aqui de filosofia, nada resta a não ser narrar como esse lado negativo se exprime e professa seu não-ser, o qual, na medida em que tem uma aparência [*Erscheinung*], significa uma platitude. E, dado que não pode deixar de acontecer que o que não é nada no começo apareça na progressão cada vez mais como nada, de sorte que assim possa ser reconhecido como tal por quase todo mundo, a crítica volta a conciliar, graças a essa construção prosseguida a partir da primeira nulidade, também a incapacidade que não podia ver na primeira sentença nada mais que prepotência e arbitrariedade.

Porém, onde a ideia da filosofia está efetivamente presente, a tarefa da crítica é tornar evidente o modo e o grau em que ela desponta livre e claramente, assim como a extensão em que ela se elaborou formando um sistema científico da filosofia.

No que concerne ao último ponto, deve-se receber com a alegria e fruição que, sem envergadura científica, a ideia pura da filosofia se expresse com espírito como uma ingenuidade que não alcança a objetividade de uma consciência sistemática. É a marca de uma bela alma que tinha a indolência para preservar-se do pecado original do pensamento, mas que carecia igualmente da coragem de precipitar-se nele, levando a cabo a culpa até chegar à sua dissolução, e que, por isso, tampouco alcançou a intuição de si em um todo objetivo da ciência. Mas a forma vazia de tais espíritos, que sem espírito querem propiciar a essência e o principal da filosofia em poucas palavras, não tem significado científico algum, e nem mesmo um significado interessante.

No entanto, se a ideia da filosofia se torna mais científica, é preciso certamente distinguir entre a individualidade, que expressará seu caráter sem prejuízo à igualdade entre a filosofia e sua exposição puramente objetiva, e a subjetividade ou a limitação, que se imiscui na exposição da ideia da filosofia; é à aparência da filosofia turvada por esta que a crítica tem de voltar-se precipuamente, dilacerando-a até o chão.

Caso se mostre aqui que a ideia da filosofia se afigure efetivamente, a crítica pode reter, na exigência e na carência que se expressa, o elemento objetivo no qual a carência busca sua satisfação, refutando o caráter restrito da configuração a partir da própria tendência genuína à objetividade perfeita.

Porém, assim sendo, é possível um duplo caso. Ou a consciência não se desenvolveu propriamente para além da subjetividade, e a ideia da filosofia não se elevou à clareza da intuição livre, permanecendo sob um fundo obscuro — possivelmente também porque as formas em que muita coisa se encontra expressa e que têm uma grande autoridade impedem ainda o avanço até à pura ausência de forma ou, o que é o mesmo, até a forma suprema. Se a crítica não pode deixar valer a obra e o ato

como figura da ideia, ela não desconhecerá, contudo, o anseio; o interesse realmente científico nisso é friccionar o invólucro que impede o assomo interior de ver a luz do dia; é importante tomar conhecimento da multiplicidade dos reflexos do espírito, dos quais cada um tem de ter sua esfera na filosofia, assim como do que é subordinado e deficiente neles.

Ou é o caso elucidar que a ideia da filosofia foi reconhecida com mais evidência, mas que a subjetividade se empenha em defender-se da filosofia, na medida em que se torna necessário salvar-se por mor de si mesma.

Aqui não se trata de fazer emergir a ideia da filosofia, mas de descobrir os subterfúgios que a subjetividade emprega para escapar à filosofia, assim como tornar visíveis as debilidades para as quais uma limitação é um amparo mais seguro, em parte por proveito próprio, em parte em consideração pela ideia da filosofia, que é associada a uma subjetividade; pois a verdadeira energia daquela ideia e a subjetividade são incompatíveis.

Há ainda, no entanto, um maneirismo a que a crítica tem de aferrar-se precipuamente, a saber, aquele que pretende estar na posse da filosofia, usando aos montes formas e palavras em que se expressam os grandes sistemas filosóficos, palreando sobre muita coisa, mas que no fundo é uma nuvem de palavras vazias. Um tal palavrorio desprovido da ideia da filosofia amealha, graças à sua vastidão e à própria presunção, uma espécie de autoridade, em parte porque parece quase inacreditável que tanta casca não deva ter caroço, em parte porque a vacuidade tem uma espécie de inteligibilidade geral. Uma vez que não há nada de mais repulsivo do que essa metamorfose da seriedade da filosofia em platitude, a crítica tem de empregar todos os meios para repelir esse infortúnio.

Essas diversas formas se encontram em geral mais ou menos dominantes na filosofia alemã de agora, à qual é dirigido esse jornal crítico. Mas, desde que a ideia de uma ciência e, em particular, da filosofia como ciência foi apresentada por Kant e ainda mais por Fichte, desde que acabou a possibilidade de fazer-se valer como filósofo mediante uma variedade de pensamentos filosóficos sobre este ou aquele objeto, por exemplo em tratados para academias, e o filosofar individual perdeu todo crédito, aquelas formas têm aqui a peculiaridade de que todo começo filosófico se amplia a ponto de formar uma ciência e um sistema ou, ao menos, se levanta como princípio absoluto de toda a filosofia, e de que, em virtude disso, surge uma tal abundância de sistemas e princípios, que confere à parte filosofante do público uma similitude exterior com aquela situação da filosofia na Grécia, quando cada cabeça filosófica mais primorosa elaborava a ideia da filosofia de acordo com sua individualidade. Ao mesmo tempo, a liberdade filosófica, a elevação acima da autoridade e a autonomia do pensamento entre nós parecem ter prosperado a tal ponto que seria

considerado uma vergonha denominar-se filósofo de acordo com uma filosofia já existente, e o pensar por si mesmo significa ter de anunciar-se unicamente por meio da originalidade que inventa um sistema inteiramente próprio e novo.

Assim como a vida interior da filosofia, quando vem à luz na configuração exterior, necessariamente entrega a esta a forma de sua organização peculiar, o original no gênio é, na mesma medida, distinto da *particularidade* que se tem e se passa por *originalidade*. Pois essa particularidade, quando encarada mais de perto, mantém-se na verdade no interior da estrada oficial geral da cultura, e sequer pode gabar-se de, a partir desta, ter chegado à ideia pura da filosofia. Pois, se a tivesse apreendido, ela a reconheceria em outros sistemas filosóficos, e justamente por isso, se tem de manter certamente sua própria forma viva, não poderia, contudo, se atribuir o nome de uma *filosofia própria*. O que ela, no interior daquela estrada oficial, criou de própria lavra é uma forma de reflexão particular, tomada de um ponto de vista individual e por isso subordinado, a qual se pode ter a baixo custo em uma época que educou o entendimento tão multilateralmente, em particular moldando-o de maneira igualmente múltipla também na filosofia. Uma coleção de tais tendências originais e dos esforços variegados por formas e sistemas próprios oferece mais o espetáculo do tormento dos condenados — que ou são ligados eternamente à sua limitação, ou têm de ir de uma coisa à outra, maravilhando-se por todas, para em seguida lançar fora uma depois da outra — do que o espetáculo do crescimento das formas vivas e múltiplas no jardim filosófico da Grécia.

No que concerne ao trabalho de ampliar uma *tal particularidade em um sistema* e expô-la como o todo, este trabalho é sem dúvida mais árduo, e a particularidade iria fracassar nele, pois como o limitado seria capaz de estender-se a um todo sem justamente com isso estourar a si mesmo? Já o afã por um princípio particular se desenrola no sentido de possuir algo que seja peculiar e que satisfaça apenas a si mesmo, o que escapa à pretensão de objetividade do saber e de sua totalidade. E, ainda assim, o todo está presente mais ou menos em forma objetiva, pelo menos na condição de materiais, como uma abundância do saber. É difícil fazer-lhe violência e coerentemente conduzir o conceito peculiar através dele; ao mesmo tempo, não é jamais permitido aduzi-lo favoravelmente, porque ele já existe, sem concatenação. Parece genialíssimo não se preocupar com isso e apresentar imediatamente o princípio mais peculiar como exclusivo, de modo que o saber restante se preocupe em descobrir o nexos com ele; parece antes ser um trabalho baixo conferir ao princípio fundamental seu alcance objetivo científico. Mas, caso esse alcance não deva faltar em parte e, ainda assim, deva em parte ser poupado o esforço de colocar o elemento múltiplo do saber em conexão sob si e com a limitação do princípio, todas

essas exigências seriam unificadas por aquele maneirismo que filosofa provisoriamente, isto é, que aduz o existente não pela necessidade de um sistema do saber, mas antes pelo motivo de que aparentemente ele teria também seu uso para exercitar a cabeça — pois, do contrário, para que existiria?

Nesse aspecto, a filosofia crítica prestou um primoroso serviço. Pois, na medida em que foi revelado por ela, para dizê-lo com suas palavras, que os conceitos do entendimento têm seu emprego apenas na experiência, que a razão, enquanto cognoscente, enreda-se apenas em contradições por meio de suas ideias teóricas, e que os objetos do saber em geral têm de ser dados por meio da sensibilidade, isso tudo é utilizado no sentido de fazer-se uma renúncia à razão na ciência e render-se ao empirismo mais crasso. Se os conceitos mais toscos inseridos na experiência, se uma intuição poluída pelos mais estridentes rebentos de uma reflexão sem espírito se passam por experiência interna e externa e por fatos da consciência, e se tudo é empacotado às pressas sob essa rubrica, com a garantia, recebida seja de onde for, de que se encontra previamente na consciência, então tal coisa acontece com apelo à filosofia crítica, a qual apresentaria a experiência e a percepção como necessárias para o conhecimento, não permitindo à razão nenhuma relação constitutiva, mas apenas uma reguladora com o saber. Fora o fato de que a não-filosofia e a não-cientificidade, como as que a filosofia costumava desprezar livremente, assumiram uma forma filosófica para sua justificação, a filosofia crítica obteve assim, ao mesmo tempo, vantagens ainda mais elevadas, a saber: ela reconciliou o senso comum, toda consciência limitada e as suas flores supremas, ou seja, os respectivos interesses morais supremos da humanidade, com a filosofia.

Mas, se a subjetividade, desconsiderando a dificuldade que ela encontra em expor-se como um sistema, inclusive porque a filosofia crítica já tornou suspeita ou inutilizável ao menos uma grande extensão das formas finitas, é afligida por um discernimento sobre a sua limitação e por uma espécie de má consciência, receando em passar por absoluta, como poderá ela, a despeito de suas melhores convicções e da ideia entrevista da filosofia, ser conservada e se fazer valer? Há a recomendação de começar primeiramente com uma forma reconhecida como finita. Ela não deve representar nada além do ponto inicial, arbitrário em aparência, o qual, embora não se sustente por si mesmo, deve-se deixar valer por ora, visto que sua utilidade logo se mostraria, sendo admitido apenas provisoriamente, problemática e hipoteticamente por solicitação e para o momento, sem maiores pretensões; depois ela logo se legitimaria. Se chegamos então ao verdadeiro a partir disso, a gratidão pela indicação do caminho iria reconhecer aquele ponto inicial arbitrário como algo necessário, considerando-o comprovado.

No entanto, porque o verdadeiro não carece de muletas para ser conduzido nele mesmo, mas tem de trazer em si a força para apresentar-se logo por si mesmo, e porque o limitado, ao confessar que não tem em si o teor da subsistência, mas é apenas algo hipotético e problemático, é reconhecido como tal, ainda que no fim deva ser afirmado como um verdadeiro verdadeiro [*ein wahres Wahres*], torna-se claro que se estava a lidar principalmente com a salvamento da finitude; o que depois não deve ser mais hipotético tampouco deve sê-lo no começo, ou o que é no começo hipotético não pode mais se tornar categórico depois; do contrário, apresentar-se-ia logo como absoluto, mas, uma vez que ele, acertadamente, é acanhado demais para isso, precisa-se de um desvio para contrabandear-lo.

Que um tal ponto inicial finito se passe por algo momentaneamente hipotético acarreta somente um engano a mais, visto que ele se apresenta com a aparência de ser desprovido de toda pretensão. Apresentando-se seja modestamente como algo hipotético, seja em seguida como algo certo, as duas coisas conduzem ao mesmo resultado: que o finito é preservado como o que é em sua separação, e o absoluto permanece uma ideia, um além, isto é, preso a uma finitude.

O ponto inicial certo, que, para ser certo, é apreendido na consciência imediata, parece substituir com sua certeza imediata o que lhe falta em razão de ser algo finito; e a consciência de si pura é algo tal, uma vez que, sendo o ponto inicial, é posta como uma consciência de si pura em oposição imediata contra a empírica. Na filosofia, em si e para si mesma, não pode ser que se lide com tais certezas finitas. Uma filosofia que, para ater-se a uma certeza, parte do mais comumente válido, de proposições ou da atividade próximas ao senso comum, ou faz desse proveito algo supérfluo, pois logo em seguida precisa, para ser filosofia, ir além dessa limitação e superá-la — o senso comum, que deveria ser seduzido por isso, notá-lo-á muito bem, caso se abandone sua esfera e se queira conduzi-lo para além de si mesmo —, ou, se essa certeza finita deve existir e permanecer não superada enquanto tal, mas mantida antes como algo fixo, é preciso certamente reconhecer sua finitude, e *exigir* a infinitude, mas assim o infinito se apresenta na condição de uma exigência, no sentido de algo pensado, *apenas como uma ideia*, a qual, enquanto ideia da razão necessária e abrangente, decidindo sobre tudo, é ainda, contudo, algo unilateral, visto que aquilo que ela pensa (ou senão de algum modo o elemento determinado com que se começou) e ela mesma são postos como separados. Essas espécies de salvamentos do limitado — em virtude das quais o absoluto é elevado à ideia suprema, mas não ao mesmo tempo ao ser único, e a oposição permanece dominante e absoluta no sistema inteiro da ciência da filosofia, já que esta começa somente daqui em diante — são de certo modo o que caracteriza nossa cultura filosófica

moderna, de modo que nesse conceito incide consideravelmente tudo o que nos nossos dias tem valido como filosofia.

Mesmo que o fenômeno filosófico máximo dos últimos tempos não tenha suplantado a polaridade de interior e exterior, aquém e além, a ponto de que não permanecessem opostas uma filosofia com que se fizesse apenas uma aproximação ao absoluto no saber e uma outra filosofia que é no próprio absoluto (ainda que suponhamos ser esta última estatuída sob a rubrica de fé), e mesmo que dessa maneira fosse dada à oposição do dualismo sua máxima abstração e que a filosofia não tenha sido conduzida desse modo para fora da esfera de nossa cultura da reflexão, ainda assim a forma da abstração máxima da oposição já é da maior importância, e tanto mais fácil é a passagem desse extremo mais agudo até a filosofia genuína, visto que a própria ideia do absoluto que é apresentada já rejeita verdadeiramente a oposição que a forma de uma ideia, de um dever-ser, de uma exigência infinita traz consigo. Não se pode perder de vista nem o quanto o estudo da filosofia em geral ganhou graças à elaboração múltipla que a oposição em geral, que toda filosofia quer supplantar, veio a experimentar na medida em que, contra uma de suas formas em que foi dominante no interior de uma filosofia, uma filosofia seguinte se dirigia, suplantando-a, conquanto voltasse a recair em uma outra de suas formas, nem, ao mesmo tempo, a multiplicidade de formas em que ela é capaz de revirar-se.

Em contrapartida, um outro maneirismo dominante possui apenas aspectos completamente prejudiciais, a saber, aquele que se esforça por tornar *populares* ou propriamente vulgares as ideias filosóficas, tal como vão despontando. Por sua natureza, a filosofia é algo esotérico, por si mesma nem dada ao populacho nem capaz de uma preparação para o populacho; somente é filosofia ao opor-se ao entendimento e, com isso, ainda mais ao senso comum, pelo qual se entende a limitação local e temporária de um gênero de homens; na relação com este, o mundo da filosofia é em si e para si um mundo invertido. Se, do coração da Ásia, Alexandre escreveu a seu mestre, ao saber que este tornava públicos muitos escritos sobre sua filosofia, que ele não deveria ter divulgado o que haviam filosofado juntos, e Aristóteles se defendeu afirmando que sua filosofia havia e não havia sido publicada, então a filosofia, embora tenha de reconhecer a possibilidade de que o povo se eleve até ela, não deve se rebaixar até o povo. Nesses tempos de liberdade e igualdade, porém, em que se formou um público tão vasto, que não quer saber nada excluído de si, mas antes mantém-se a par de tudo bem, ou de tudo suficientemente bem para si, o belíssimo e o melhor não pôde escapar ao destino em que a vulgaridade, incapaz de elevar-se àquilo que vê pairar sobre si, maneja-o por um longo tempo até torná-lo vulgar o suficiente para ser suscetível de apropriação; e a banalização arrojou-se a uma espécie de trabalho reconhecido como meritório. Não há nenhum

aspecto do melhor esforço do espírito humano que não tenha experimentado esse destino; basta que uma ideia da arte ou da filosofia se deixe apenas entrever para que se parta logo a uma preparação, até a coisa se adaptar ao púlpito, aos compêndios e às necessidades domésticas do público das gazetas do reino. Com sua teodiceia, Leibniz havia assumido em parte esse esforço em prol de sua própria filosofia, e com isso propiciou um grande acesso, não à sua filosofia, mas a seu nome. E agora se encontra de imediato gente o suficiente disposta a essa finalidade. Com alguns conceitos, a coisa se faz por si mesma; nada é necessário além de aplicar seu nome ao que se tem na vida burguesa há muito tempo. O Esclarecimento expressa já em sua origem, e em si e para si, a vulgaridade do entendimento e sua vaidosa elevação sobre a razão, e, por isso, não se precisa de nenhuma modificação de seu significado para torná-lo estimado e apreensível; mas é possível supor que a palavra “ideal” passe a trazer doravante o significado geral do que não tem em si nenhuma verdade, ou a palavra “humanidade”, o que é banal em geral. O caso aparentemente inverso, mas que no fundo é inteiramente igual àquele, ocorre ali onde o material já é popular, e as popularidades, que não transgridem em passo algum a esfera da compreensão vulgar, devem ser levadas até o aspecto externo da filosofia mediante a preparação filosófica e metódica. Assim como no primeiro caso se faz o pressuposto de que o que é filosófico possa ainda assim ser ao mesmo tempo popular, no segundo caso, pressupõe-se que o que é popular segundo sua constituição possa se tornar filosófico de algum modo qualquer; portanto, em ambos os casos, compatibilidade da superficialidade com a filosofia.

É possível remeter esses esforços variados de modo geral ao espírito de inquietação e de essência inconstante que se agita em todas as coisas, o qual caracteriza nosso tempo e que, após longos séculos de tenacidade a mais resistente, custando as convulsões as mais temíveis para desfazer-se de uma forma antiga, arrebatou enfim o espírito alemão a ponto de arrastar também os sistemas filosóficos até o conceito do sempre cambiante e das curiosidades. No entanto, não se deveria confundir esse afã pelo cambiante e pelo novo com a indiferença do jogo, que em sua maior leviandade é ao mesmo tempo a seriedade mais sublime e a única verdadeira. Pois aquele arrojo inquieto vai à obra com a maior gravidade do que é limitado; mas o destino conferiu-lhe necessariamente o sentimento obscuro de uma desconfiança e um desespero secreto que, de início, se torna visível porque, dado que a limitação grave é desprovida de seriedade viva, no todo ela não pode pôr muita coisa em sua causa, e por isso tampouco pode criar grandes efeitos, a não ser os efêmeros.

De resto, caso se quera, pode-se considerar aquela inquietação também como uma efervescência, graças à qual o espírito se bate contra a putrefação da cultura

morta rumo a uma nova vida e, sob as cinzas, jorra ao encontro de uma figura rejuvenescida. Pois, contra a filosofia cartesiana, que, na cultura da história moderna de nosso mundo do noroeste, enunciou em forma filosófica o dualismo que se propaga universalmente — um *dualismo* do qual, como do declínio de toda a vida antiga, a transformação mais silenciosa da vida pública dos homens tanto quanto as mais sonoras revoluções políticas e religiosas em geral não são senão fachadas multicolores —, todo lado da natureza viva, incluindo assim a filosofia, teve de buscar meios de salvamento, da mesma maneira que contra a cultura geral que ela expressa. O que foi feito pela filosofia nesse aspecto foi tratado com fúria onde esteve a céu aberto, e onde sucedia de modo mais oculto e intrincado, o entendimento se apoderou dele tanto mais facilmente, recriando-o na essência dualista precedente. É sobre essa morte que todas as ciências se fundaram, e o que era ainda vivo nelas cientificamente — logo ao menos subjetivamente —, o tempo tratou de matar por completo, de sorte que, se não é imediatamente o próprio espírito da filosofia, que, mergulhado e recolhido nesse vasto mar, sente tanto mais vigorosamente a força de suas asas crescentes, o tédio das ciências — desse edifício de um entendimento abandonado pela razão, que, o que é o mais grave, com o nome emprestado ou de uma razão esclarecida ou da razão moral, acabou por fim arruinando também a teologia — também tem de tornar insuportável toda a expansão plana e despertar, pelo menos, uma nostalgia da riqueza, por uma gota de fogo, por uma concentração da intuição viva e, depois que o morto foi reconhecido durante um tempo suficiente, por um conhecimento do vivo, que somente pela razão é possível.

Necessariamente, é preciso crer na possibilidade de um tal conhecimento efetivo, não meramente naquele percurso negativo ou no desabrocho perene de novas formas, caso deva ser aguardado um verdadeiro efeito de uma crítica dedicada a elas, ou seja, não um mero destroçar negativo dessas limitações, mas esperar dela uma precursão para o ingresso da verdadeira filosofia. De resto, na medida em que ela venha a poder ter apenas o primeiro efeito, é sempre justo ao menos que se amargue e reduza também a pretensão e a fruição de existência efêmera dessas limitações; e aquele que assim preferir pode enxergar na crítica também nada mais do que a roda que gira eternamente, a todo instante arremessando ao chão uma figura que a vaga lançou ao céu — seja porque, repousando sobre a larga base do senso comum, apenas se deleite, seguro de si mesmo, com o espetáculo objetivo do aparecimento e desaparecimento, e procure a partir daí propiciar-se ainda mais consolo e arrimo para seu afastamento da filosofia, na medida em que vê *a priori* por indução como uma limitação também a filosofia pela qual o limitado fracassa; seja porque, com

interesse íntimo e curioso, apreenda o ir e vir das formas em desabrocho com admiração e muito empenho, contemple então com olhos prudentes o desaparecimento delas e se deixe impelir adiante vertiginosamente.

Se a própria crítica quer fazer valer um ponto de vista unilateral contra outros pontos de vista igualmente unilaterais, então ela é uma polêmica e uma causa partidária; mas mesmo a verdadeira filosofia pode proteger-se tanto menos da aparência exterior polêmica contra a não-filosofia porque somente lhe resta — dado que não tem nada de positivo em comum e, além disso, não pode travar relações com aquela em uma crítica — aquele criticar negativo e o construir do fenômeno necessariamente singular da não-filosofia, e também do indivíduo em que o fenômeno se descerrou, já que este não tem regra alguma e se configura também sempre diferentemente em cada indivíduo. Porém, visto que, quando um agrupamento se contrapõe a um outro agrupamento, cada um dos dois significa um partido, mas, quando um cessa de parecer algo, o outro cessa de ser partido, cada lado tem de considerar insuportável, de uma parte, aparecer apenas como um partido, e precisa não evitar a aparência momentânea, desvanecente por si mesma, que ele se confere na querela, mas antes se entregar à luta, que é ao mesmo tempo a manifestação, em devir, do nada do outro agrupamento. De outra parte, se um agrupamento quis se salvar contra o perigo da luta e da manifestação de seu nada intrínseco declarando o outro *apenas* como um partido, então, justamente com isso, ele o teria reconhecido como algo e contestado a si mesmo aquela validade universal para a qual o que é efetivamente partido não tem de ser partido, mas antes completamente nada, e com isso ele teria se declarado ao mesmo tempo como partido, isto é, como nada para a verdadeira filosofia.