

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DA CULTURA EM FICHTE

DIOGO FERRER
(COORDENADOR)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

**O SER *κατ' ἐξοχήν* E O LUGAR DA RELIGIÃO
NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL**
**BEING *κατ' ἐξοχήν* AND THE PLACE OF RELIGION
IN TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY**

Luciano Carlos Utteich

PPG-Filosofia/Unioeste

Toledo (PR) – Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-9383-5546>

Resumo: No final do trabalho conjunto entre Fichte e Schelling, cuja troca de correspondências é o melhor registro, constata-se em gérmen a transformação no pensamento filosófico de Fichte em sua abordagem do conceito do Absoluto. Essa modificação apontava para algo mais profundo, a saber, a reformulação da exposição cumulada na Doutrina da Ciência de 1804 (Segunda Exposição), na qual o conceito de Deus, como único ser *κατ' ἐξοχήν*, para além de favorecer suprimir a etiqueta de idealismo da Doutrina da Ciência, passará a se mostrar ainda fundamento da Doutrina da Religião (1806), enquanto exposição popular da Doutrina da Ciência. Se Schelling percebeu nos anos 1802-3 os indícios desta mudança na concepção fichtiana, pelo fato de cada um se referir nas correspondências de modo distinto ao Absoluto (ou Deus), parece que ele não se ateu às consequências desta nova abordagem da Doutrina da Ciência, pois, graças ao conceito do Absoluto ou Deus como o único ser *κατ' ἐξοχήν*, Fichte mostrou como a Dou-

trina da Ciência alcançou pairar sobre a oposição entre idealismo e realismo na filosofia, enquanto oposição que opunha a Filosofia transcendental e a *Naturphilosophie*. Nosso intuito é expor as circunstâncias dessa divergência a fim de explicitar em que sentido o conceito do Absoluto ou Deus como o único ser *par excellence* legitima o novo tipo de operação da razão transcendental proposta pelo segundo Fichte.

Palavras-chave: Ser por excelência; Absoluto; Filosofia da Natureza; Razão; Intuição

Abstract: At the end of the joint work between Fichte and Schelling, whose exchange of correspondence is the best record, the transformation in Fichte's philosophical thought in his approach to the concept of the Absolute is seen in germ. This modification pointed to something deeper, namely, the reformulation of the cumulative exposition in the Doctrine of Science of 1804 (Second Exposition), in which the concept of God, as the only being *κατ' ἐξοχήν*, in addition to favoring the suppression of the label of idealism of the Doctrine of Science, will become even the basis of the Doctrine of Religion (1806), as a popular exposition of the Doctrine of Science. If Schelling perceived in the years 1802-3 the evidence of this change in the conception of Fichte, because each one refers in correspondence differently the Absolute (or God), it seems that he did not dwell on the consequences of this new approach to the Doctrine of Science, because, thanks to the concept of the Absolute or God as the only being *κατ' ἐξοχήν*, Fichte showed how the Doctrine of Science managed to hover over the opposition between idealism and realism in philosophy as opposed to opposing transcendental philosophy and *Naturphilosophie*. Our intention is to expose the circumstances of this divergence in order to explain in what sense the concept of the Absolute or God as the only being *par excellence* legitimizes the new type of operation of transcendental reason proposed by the second Fichte.

Keywords: Being par excellence; Absolut; Philosophy of Nature; Reason; Intuition

“Se a vontade permanece inabalável e está sinceramente orientada ao bem, o entendimento aprenderá espontaneamente o verdadeiro.”

Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*

“O bem é a única fonte do sagrado.
Só o bem e o que lhe é relativo são sagrados.”

Simone Weil, *Le personne et le Sacré*

1. Introdução

No contexto do idealismo alemão, Schelling se serviu do recurso de reportar o conteúdo do conceito do divino a um passado histórico imemorial (de caráter supraindividual, mítico e ahistórico) a fim de pensá-lo filosoficamente.¹ E Fichte, no decorrer dos períodos em que tematizou o conceito de Deus, elucidou na segunda fase de sua filosofia esse conceito desde o domínio exclusivamente racional, ao modo de uma mitologia arquetipicamente desenvolvida e pensada pela pura razão, prévia ao desenvolvimento histórico. Essa diferença de convicção nos modos de proceder deles marca uma das características que os manteve em trilhos distintos voltados, respectivamente, um ao projeto da *Transzendentalphilosophie*, outro ao da *Naturphilosophie*. A hipótese de elucidar o conceito do divino de modo prévio ao desenvolvimento histórico, na perspectiva

¹ Schelling, *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-3) In: *Sämmtliche Werke*. 1792-1797. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg, 1856. (Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo. In: F. W. J. Schelling, *Experiencia y historia. Escritos de juventud*. Trad. José L. Villacañas. Madrid: Tecnos, 1990, 3-34.)

da pura razão, parte do pressuposto de que tal noção existe de modo ínsito no pensamento humano e preside um pensamento originário da ciência, que está em condições de ser verificado “[...] pelo sentido natural da verdade [...]”², enquanto que o procedimento inverso, não instituído pela pura razão mas pela especulação histórica, toma seu sentido de pensamentos que poderão se dar só como “[...] vislumbres ocorridos ao acaso [...]”³, resultantes de uma força cega da natureza mesma do pensar que, sem adentrar no domínio da verdade, em sua exteriorização denota um modo de pensar afeito ao delírio (*Schwärmerei*) pelo excessivo apego à eficácia da força cega atuante na natureza. Assim, Fichte define a filosofia da natureza (*Naturphilosophie*) de Schelling⁴, que desenvolve uma apropriação do divino atrelando-o à investigação do passado histórico de uma época inalcançável à razão.

O modo de proceder schellinguiano evidenciou ao autor da *Wissenschaftslehre* uma transgressão dos limites do pensamento, por faltar a indicação das fontes e condições racionais para assentar o pensamento desse conceito em um fundamento solidamente constituído, no sentido em que advertira já Kant ao dizer: “[...] Sem lei alguma [da razão] nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo [...]”.⁵ Essa divergência de compreensão entre eles pode ser alcançada ainda desde outro ponto. Trata-se da crítica pontual dirigida por Fichte

² GA, VIII/8, 268.

³ GA, VIII/8, 270.

⁴ Segundo Fichte, a filosofia da natureza desenvolveu um modo de proceder conduzido por um “[...] arrebatado filosofar [*entzücktesten Philosophieren*] [...]” (GA III/8, 270), como um delírio (*Schwärmerei*) que quer agir na ciência, isto é, um delírio científico em desenvolvimento que, ao invés de produzir pensamentos, infere que não está especulando.

⁵ No original: “[...] Denn ohne irgend ein Gesetz [der Vernunft] kann gar nichts, selbst nicht der grösster Unsinn, sein Spiel lange treiben “. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*. In: Immanuel Kant. *Werkausgabe* in 12 Bänden. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968, Bd. 1, 267-283, 327. (Kant, “Que Significa Orientar-se no Pensamento?”. In: Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1995, 39-55, 53).

a Schelling relativa ao modo de abordar na filosofia a noção do Absoluto como o Ser *κατ' ἐξοχήν*.⁶

O debate em torno da aplicação dessa noção teve início na correspondência⁷ e reaparece nos anos seguintes à oficialização do rompimento de relações. Se nos primeiros princípios da *Wissenschaftslehre* (1794-1795) Fichte havia vinculado o Absoluto (Deus) ao desenvolvimento prático-teórico da razão na esfera do conhecimento e também, a seguir, às esferas da ética, do direito, da natureza (o acosmismo fichteano) e da religião, nos dois últimos anos da correspondência (1801-1802) com Schelling se deu uma importante mudança. Vinculada essencialmente a traços dessa modificação conceitual, a compreensão de Fichte do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, a ser identificado e expresso na *Wissenschaftslehre* 1804/II, concederá novo fôlego ao esclarecimento do sentido do transcendental na *Doutrina da Ciência*, mostrando-se útil à retomada do debate com Schelling. Essa noção do Absoluto participa essencialmente dos textos elaborados no período, *Os Caracteres da Idade Contemporânea* (1804-1805), *As Exortações à Vida Bem-Aventurada* (1804) e ainda outros, remontando à problematização inicial, com vistas a complementar sua argumenta-

⁶ Fichte começou a usar a noção do Absoluto em favor da *Wissenschaftslehre* na carta-resposta a Schelling (a 8 de outubro de 1801), na qual afirma: "O Absoluto (sobre o qual e sobre cuja determinação estou inteiramente de acordo com você, e também possuo a intuição do mesmo desde há algum tempo) [...]" (GA III/4, 350). Schelling vinha percebendo a sutil modificação de Fichte na exposição das noções de Deus e do divino. Ele o menciona na carta a 3 de outubro de 1801, dizendo: "O que agora é sua síntese suprema, era, ao menos em suas primeiras exposições, estranho, pois segundo estas [exposições] a ordem moral do mundo (que, sem dúvida, é o que você agora designa como a separação real dos singulares e da unidade ideal de todos) é Deus mesmo; se entendendo bem, este já não é o caso atualmente, o que muda consideravelmente toda o conteúdo de sua filosofia." (GA III /4, 348).

⁷ Schelling afirmara a Fichte, na carta a 19 de novembro de 1800, dizendo: "[...] A *Wissenschaftslehre* [...] não é todavia a filosofia mesma, [...] [mas] ela é a prova formal do idealismo, e, portanto, [apenas] a ciência *κατ' ἐξοχήν*" (GA III/4, 367), vindo a induzir com isso que sua prova material, como espaço em aberto à filosofia *κατ' ἐξοχήν*, tinha de ser ocupado pela *Naturphilosophie*. Interessa perceber nisso o desdobramento que tomará a questão da apropriação do modo mais conveniente de expor a noção do Ser *κατ' ἐξοχήν*, enquanto conceito que, pela expressão da unidade do Absoluto, projeta o respectivo programa filosófico para além de todo dualismo (nem idealismo, nem realismo).

ção, da refutação da intenção de Schelling de fixar a Doutrina da Ciência como complemento ou resultado derivado da *Naturphilosophie*.

Assim, subjacente às questões que motivaram a elaboração dos textos dessa segunda fase de Fichte, a importância da noção do Absoluto traz a possibilidade de esclarecer, de uma vez, o tipo conservado de insolubilidade no método do filosofar que propunha objetivamente o acesso intuitivo a Deus (ao Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*), suprimindo a via do acesso racional longamente perscrutada pela abordagem transcendental. Fichte recobrará uma renovação da sua filosofia como um todo devido, justamente, à elucidação das reais consequências para a filosofia da tematização desse conceito do Absoluto pela via racional do pensamento.

Os resultados do tratamento do Absoluto que aplica Fichte n'As *Exortações à Vida Bem-Aventurada*, em que deslinda os pressupostos controversos de abordagem bastante afeita à maneira de pensar do senso comum e que, tal como a tematização intuitiva do divino na *Naturphilosophie*, contorna a apreensão racional do divino, em contraposição à qual se levanta a abordagem fichteana do divino como modelar. O debate assim preparado e conduzido por fim reitera a suspeita, em outro nível, da presença de um elemento material no modo de Schelling conceber o Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, de cuja consequência ele já havia sido advertido anteriormente, restando-lhe simplesmente contrapor-se ao transcendentalismo. Na *Wissenschaftslehre 1804/II* Fichte demonstrou o modo de alcançar outro resultado que o schellinguiano, ao justificar desde a exposição reforçadamente transcendental o tratamento do Ser *κατ' ἐξοχήν* na tese do vínculo necessário entre os elementos fáticos e os genéticos, mostrando o quanto a resistência schellinguiana à visão crítica dos limites da razão dista, filosoficamente falando, daquilo que era reivindicado por Fichte e virá exposto doravante como suas teses centrais.

Apresentaremos aqui alguns pontos principais desse debate, apontando à fuga para frente de Schelling, desenvolvida em *Filosofia e Religião* (1804) e outros, ao tematizar o Absoluto (Ser *κατ' ἐξοχήν*) vinculando-o

ao tema da radicação do mal na liberdade humana, cuja admissão do elemento empírico se torna inquestionável como motivo do descolamento da proposta inicial de debate.

2. Contexto e rompimento

Após a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) o esforço de Fichte para exprimir o modelo de uma ciência fundamental, ciência de todas as ciências, esbarrou na tentativa de Schelling de mudar o enfoque e assentar o início da filosofia *tout court* na *Naturphilosophie*.⁸ Nos dois últimos anos de correspondências (1801-1802) são atestados momentos decisivos dessa disputa, de um embate entre os métodos que melhor expressariam a noção do Absoluto no sistema, se a *Wissenschaftslehre* ou a *Naturphilosophie*. Iniciada a troca epistolar em 1794, em clima divergente se desfaz o elo na última carta de Schelling a Fichte, a 25 de janeiro de 1802. Na visão de terceira pessoa assim Jean Paul narrou o bastidor do derradeiro encontro pessoal, em carta a F. H. Jacobi: “A criatura ‘Schelling’ visitou a seu criador (Fichte) [...] Fichte e Schelling se separaram em Dresden (ou Berlim) rapidamente e com ira”.⁹

Esse último encontro ocorrera a maio de 1802 (quatro meses após a última carta encaminhada a Fichte), mas testemunha um episódio que não deve ser visto como verdadeiro desfecho, senão como ocasião para os debates que se seguirão dali, com novo fôlego, nas obras posteriores. Se aquele encontro sela empiricamente o rompimento, historicamente, pela análise das obras dos autores, o mesmo havia dado seus sinais já

⁸ Em 1801 Schelling afirmava: “Há um idealismo da natureza e um idealismo do Eu. O primeiro é para mim o originário e o segundo o derivado” (UwB, *Ausgewählte Schriften* 1801-1803, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 11-35, 16; SVC, In: F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofia de la naturaleza*. Tradução Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 1996, 257-280, 260.

⁹ *Jean Pauls Sämtliche Werke* (ed. E. Berend, tomo IV, 166) *apud* Ochoa, Hugo; Gutiérrez, Raúl (trad.), *Fichte-Schelling. Correspondencia completa*, 109 nota 390.

muitos anos antes. Motivado por um retardamento do anúncio da ruptura com o projeto da filosofia transcendental, o projeto de Schelling de uma *Naturphilosophie* se desenvolvida e repercutia surdamente. Após a tomada de posição de Fichte, na carta de 15 de novembro de 1800, Schelling oficializa sua divergência definitiva só na resposta de 3 de outubro de 1801.¹⁰

De 1801 a 1802 a situação havia mudado: era tarde para uma re-harmonização dos dois autores, pois o projeto schellinguiano assumira seu protagonismo, seguindo um desenvolvimento autônomo sem se manter inteiramente dependente da *Wissenschaftslehre*, ainda que se deva conceder que só de dentro dela (da *WL*) adquire sentido o caminho estabelecido pela *Naturphilosophie* schellinguiana.¹¹ A proximidade dos dois métodos estabelece nitidamente um componente opositor, fazendo surgir o risco mútuo a ambos de imputação de dualismo. Esse imbróglio surgira na correspondência e a resposta definitiva foi adiada. Schelling lançara mão

¹⁰ Segundo Girndt (Helmut Girndt, “La critique de Fichte par Hegel dans la *Differenzschrift* de 1801”. In: *Archives de Philosophie*. Paris: Janvier-Mars, 1965, 37-61), o anúncio oficial do rompimento de Schelling não pode mais ser retardado em virtude da publicação das *Beyträge* de Reinhold, em que havia sido imputado idêntico o projeto de Schelling ao projeto de Fichte e ambos desenvolvendo um Idealismo subjetivo. Conforme Lauth (R. Lauth, “Hegels Spekulative Position in seiner *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie* im Lichte der *Wissenschaftslehre*”, 21-22. In: R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*. Steiner-Verlag, Wiesbaden, 1987, 9-74), o Primeiro caderno das *Beyträge* foi publicado em 3 de janeiro de 1801, e o Segundo, no qual Reinhold apontava com mais detalhes a diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling, a 26 de abril de 1801. Reinhold havia publicado na *Allgemeine Literatur-Zeitung* (a 13 de agosto de 1800) uma recensão ao *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling, onde havia afirmado já como única conclusão consequente à filosofia de Schelling assumir o ponto de vista da filosofia da Identidade, enquanto que “[...] para além da natureza e do Eu não se deixa pensar nada senão a identidade absoluta de ambos, e que [eles] têm verdade e certeza enquanto são pura e simplesmente um e o mesmo; que a natureza em sua diferença do Eu é mero aparecimento [Erscheinung] [...], mas tomados em si e por si mesmo [...] seriam o Todo-Uno [All-Eins]”. Vê-se assim que graças à influência de elementos externos do entorno Schelling foi motivado a tomar posição diante do projeto filosófico de Fichte.

¹¹ Afirma Schelling: “Todo filosofar, incluído o puramente teórico do qual surge a filosofia da natureza, pressupõe já a doutrina da ciência e repousa sobre ela a fim de poder ser subjetivamente possível.” Schelling, *UwB*, 16, *SVCFN*, 260.

ali do recurso ao conceito do Absoluto como o Ser *κατ' ἐξοχήν*, como noção que, alcançada pelo método filosófico, condiciona a justificação da única perspectiva verdadeira na filosofia, de unidade metódica, em vez de dualista. Fichte adota esse conceito e passa a explicitar através dele o modo de entender a *Wissenschaftslehre* como filosofia para além do dualismo (nem Idealismo, nem Realismo).¹² Todavia, outro elemento se desvela na correspondência como promotor desse debate, o da aplicação da noção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν* para atender ao tema da Religião. A propósito disso Schelling se pronuncia em carta a Fichte, a 19 de novembro de 1800, dizendo: “Naquilo com o qual não estou de acordo e que, não obstante, se trata de um ponto essencial (por exemplo, na teoria da religião), creio que ainda não cheguei a entendê-lo.”¹³

Absorto em sua latente concepção de religião, em predisposta oposição ao projeto da *Wissenschaftslehre* de Fichte (que ainda assimilava os resultados do *Atheismusstreit*), Schelling manter-se-á inflexível perante a gama de nuances do pensamento do segundo Fichte, nas obras pós-1802, fechado diante da exposição transcendental do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, enquanto elemento mediador para a exploração da via racional do pensamento como mera “manifestação” e “imagem” do ser que existe por si mesmo e em si mesmo, fonte de toda a vida e também vida em-si mesmo, a quem se atribui também a designação de “Deus”.

¹² Na carta a 3 de outubro de 1801, visando fixar a interpretação de Fichte num domínio em que poderia ser mostrada facilmente equivocada, afirma Schelling: “Ser significa para você exatamente o mesmo que realidade, inclusive o mesmo que realidade efetiva. Não obstante, o Ser *κατ' ἐξοχήν* não admite oposto algum, pois é a unidade absoluta do ideal e do real mesmo” (GA, III/5, 46). A modificação conceitual de Fichte da noção do Absoluto apontará assim ao modo inequívoco de entender outra noção vinculada, a do Ser *por excelência* (*κατ' ἐξοχήν*).

¹³ GA III/4, 367. No original: “Wo ich nicht einig bin, und der Punkt doch wesentlich ist, (z.B., in der Religionslehre) glaube ich Sie noch nicht zu verstehen.”

3. A representação da religião e do divino (Deus, Absoluto)

Schelling andava à altura (1802) às voltas com o desdobramento do conceito da *Naturphilosophie* e de sua *Identitätsphilosophie*, no desenvolvimento do Absoluto como unidade de ideal e de real, pensamento e ser (natureza), explicitado no caráter dinâmico do Eu como desdobramento também produtivo, real e objetivo (espontaneidade) da natureza. Em *Philosophie und Religion*¹⁴, texto de 1804, ele então tematiza o Absoluto como vinculado à totalidade das coisas, uma vez que, diz ele, “[...] tudo, inclusive o que está submerso na finitude, está impulsionado pela natureza a buscar o absoluto, mas desaparece diante dele tão logo se queira fixá-lo pela reflexão.”¹⁵ Em evidente crítica a Fichte devido à utilização do elemento da reflexão, para Schelling o pensamento deste teria permanecido ainda o mesmo, como nas exposições da primeira fase de seu pensamento, em que Fichte compreendia filosofia e religião como assuntos distintos e, portanto, duas ciências cindidas.

Para Schelling a ocorrência da separação entre filosofia e religião havia sido motivada, entretanto, por uma separação na compreensão da unidade original, contida anteriormente nos mistérios das ciências. Ele visa então restaurar, através do Absoluto, essa unidade *perdida*.¹⁶ Na tentativa de reparar e suprimir a separação, com vistas à unidade ori-

¹⁴ PhR. In: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, 29 (FyR. In: Schelling, *Textos Cardinales*. Tradução José L. Villacañas, Ed. 62, Barcelona, 1987, 249). Ainda que Schelling trave aqui um debate com teses de Eschenmayer (original: C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*. Walther, Erlangen, 1803), para expressar sua convicção da unidade entre filosofia e religião, ele retoma críticas à primeira fase do pensamento de Fichte para reaplicá-las ao Fichte atual.

¹⁵ PhR, 29; FyR, 249.

¹⁶ Schelling afirma que a filosofia se vincula à religião enquanto esta tem “[...] o valor e o direito sobre os únicos grandes temas [...]”, e porque as duas juntas, filosofia e religião, desempenham nesse contexto a tarefa de tratar dos “[...] verdadeiros mistérios das ciências [...]”. O resultado nefasto de sua separação foi dissipar a antiga propriedade comum entre elas, em que a religião se servia de “[...] doutrinas sublimes [...]”. Após a paulatina perda de significado dessas doutrinas e da sua separação “[...] com sua imagem originária [...]”, elas foram colocadas “[...] sobre um solo completamente distinto do que lhes havia visto nascer [...]”, vindo a ficar inteiramente descaracterizadas. À

ginal de filosofia e religião, Schelling dá início, no entender de Fichte, à produção de pensamentos transcendentais e abusivos, sem qualquer aderência à perspectiva autenticamente filosófica. É o tipo de discurso veiculado pelo autor da *Naturphilosophie* que coloca Fichte de prontidão, como no da carta a 24 de maio de 1801, que sentenciava dizendo:

“Só quando este conhecimento [que uma vez alcançado já não permite errar] seja estabelecido e consolidado formalmente como o único tema e princípio do filosofar, recuperará a divina filosofia toda sua liberdade e, tal como ocorre com o objeto que ela representa, reproduzirá e revelará eternamente, em infinitas formas e figuras, sempre só o único Absoluto.”¹⁷

Um pouco adiante na mesma carta, Schelling continua dizendo:

“Qualquer coisa que a filosofia toque, por seu conteúdo, se converterá imediatamente no sagrado, e aquele conhecimento transformará tudo no divino mesmo. Portanto, haverá em seguida só um objeto e só um espírito, um conhecimento, um saber deste objeto, e sobre o primeiro mundo da revelação do Absoluto por meio da filosofia e da arte [buscadas na história e a mitologia; nosso acréscimo], se levantará um segundo mundo, tão rico e variado como o primeiro e, no entanto, este [último] será a apresentação, em pensamento e obras, deste Uno [Absoluto].”¹⁸

Então ganha sua tônica o pressuposto do encontro deste momento imemorial, como ponto de retorno possível ao acesso ao Absoluto (à base da investigação especulativa da história e dos mitos). Como ele manifestou-se no *Anti-Fichte* (1806), ao dizer:

filosofia coube reduzir a si mesma e tratar da razão e das ideias como conceitos do entendimento (*Verstand*). Cf. Schelling, PhR, 29; FyR, 49.

¹⁷ GA III/5, 40.

¹⁸ GA III/5, 40.

“A filosofia não é um crer, [um] vislumbrar ou ter por verdadeiro algo, mas antes é um conhecimento e uma ciência do divino e certamente o é mediante um conhecimento claro e preciso.”¹⁹

Nesse investimento da visão originária de filosofia e religião, como estágio supostamente original graças ao tema do divino (graças à representação do divino), Schelling postula a possibilidade de reatualizar essa re-união, dizendo:

“Os verdadeiros mistérios da Filosofia [além da teoria do Absoluto] têm por seu conteúdo preferencial e inclusive único o do surgimento eterno das coisas e suas relações com Deus, pois sobre isso se funda [...] toda a ética, e as indicações para a vida bem-aventurada tal e como aparecem no âmbito das doutrinas sagradas.”²⁰

Entretanto, nesse quesito a meta fichteana até que não estava tão distante. Assim como Schelling, Fichte defende que a filosofia deve se ater não meramente aos objetos da experiência e às coisas finitas, mas principalmente à possibilidade de tratar das “[...] coisas da razão ou do mundo suprassensível [...]”.²¹ Cada vez mais explicitamente, a partir de 1802 em diante, Fichte elucida a necessidade de evitar a cegueira sobre as coisas da razão e do mundo suprassensível, enquanto eles designam o que de maior importância há para a verdadeira atividade especulativa do pensamento filosófico.

Todavia, Fichte discorda de que a filosofia, em sua separação da religião, levou a que tivesse de ser sacrificado o seu caráter, apesar de ganhar com isso “[...] uma existência ampla e considerável no mundo [...]”.²²

¹⁹ DwV, SSW, VII/29. In: Schelling, *Werke*. Dritter Ergänzungsband (1801-1806). (Unord.) Manfred Schrötter. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München, 1958, 595-720.

²⁰ PhR, 27; FyR, 248.

²¹ GA III/9, 84-85.

²² PhR, 27; FyR, 248.

Os discursos fichteano e schellinguiano manifestam modos distintos de apreensão do Absoluto à base daquilo que mantém como meta à filosofia, ao “[...] querer edificar o universo puramente com o pensamento, visto não haver senão o mundo do pensamento puro por cima do domínio da experiência [...]”²³ Assentada num pensamento especulativo mais projetivo que propriamente racional, a argumentação schellinguiana transfere ao Absoluto e procura descobrir no interior dele próprio as leis do pensar humano. Registro disso remonta à sua primeira concepção de religião, em *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-1793)²⁴, a qual, assente na visão romântica²⁵ sobre o fato religioso, aparece dependente da concepção de “mitos fundadores”, cujo caráter supraindividual (mítico) foi extraído da vida dos povos (de sua transmissão oral, em oposição às tradições escritas e à razão universal).

Numa evolução *pari passu* de seu conceito de religião no texto de 1792-1793, em *Philosophie und Religion* (1804) Schelling traz a argumentação ao avesso: a religião popular, as crenças populares e a degradação dos mistérios das ciências, devido à sua manifestação pública, foi o que levou à separação de filosofia e religião. Se no texto de 1792-1793 Schelling designara os “mitos” originais o lugar fundador da religião, no de 1804 ele os identifica e nomeia: eram “[...] as doutrinas mais secretas dos mistérios gregos [...]”²⁶ às quais se referia Platão. Assim, Schelling inclui para sua apreensão do Absoluto, em favor do reencontro da unidade original entre filosofia e religião, a necessidade de uma teogonia transcendental que responda, na visão re-atadora da irmandade entre filosofia e religião, à questão sobre o nascimento das coisas do mundo sensível em

²³ GA I/9, 84-85.

²⁴ *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1792-3), 41-84; *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo*, 3-34.

²⁵ Cf. María J. de Torres, “Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del Idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794”, 295. In: O. Market – J. R. Rosales (eds.), *El inicio del idealismo alemán*. U.C.M./U.N.E.D, Madrid, 1996, 291-298.

²⁶ PhR, 48; FyR, 263.

sua relação com o Absoluto (Deus). Tais pensamentos vêm carregados, mais uma vez, de elementos transcendentais e abusivos, mas tudo isso em favor do resgate da pressuposta unidade perdida em virtude da qual admite a entrada de um conteúdo de doutrinas esotéricas. E para isso Schelling crê identificar o próprio Absoluto no interior da mitologia e da religião, a cujo passado, um espaço obscuro e ilimitado, ele crê ser possível lançar luz.²⁷

Desde o debate na correspondência Fichte se insurge contra a admissão de Schelling dessa possibilidade, apoiada na abordagem da *Naturphilosophie*, em que sustenta a necessidade do uso da intuição para via de acesso ao Absoluto. Por sua vez, para Fichte uma concepção mal fundada da religião – ou da filosofia – se mostrará nociva na medida em que pode extraviar a outra a ela vinculada. Por isso, não pode ser conduzida a prova do Absoluto, enquanto conceito da unidade subjacente à filosofia e à religião, de tal modo que acabe por ser ofensiva à razão.²⁸

Fichte demonstra ter diagnosticado esse problema antes do Schelling de *Philosophie und Religion*. Nas exposições metafísicas de sua filosofia, posteriormente a 1802, ele abstrai do componente diretamente moral do conceito de Deus, e lança um sentido unicamente transcendental para o conceito do Absoluto, de um ponto de vista arquetípico e puramente racional, como expôs na *Wissenschaftslehre 1804/II*. Nestas conferências de Berlim ele caracterizou o Absoluto como o *Unbegreiflich* (o inconcebível), no sentido de que nós, com nossa razão, não temos condições de apreendê-lo discursivamente, menos ainda intuitivamente, mas só podemos

²⁷ Turró, Salvi. Lección 19: “nosotros somos el inmediato existir mismo del absoluto”, no prelo. Agradeço ao Prof. Salvi Turró (Universitat de Barcelona) pela disponibilização para fonte de consulta do estudo inédito: “Lección 19: nosotros somos el inmediato existir mismo del absoluto”, a ser publicado no livro das *III Jornadas Red Ibérica Estudios Fichteanos. Wissenschaftslehre 1805*, 8-10 mayo, 2013.

²⁸ Mesmo que se admita como resgatado o elemento supraindividual (mítico) graças à imaginação transcendental, enquanto a potência espiritual mais ativa e fundamental. Cf. María J. de Torres, “Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del Idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794”. In: O. Market – J. R. Rosales (eds.), *op. cit.*, 291-298, 295.

fazê-lo negativamente, referindo-nos a ele pela negação do conceito que busca pensá-lo. Esse tipo de impedimento do modo humano de apreensão é mencionado, entretanto, enquanto se salva através dele a necessidade de termos ainda assim de manter aquele conceito como noção atrelada ao nosso Saber. Disse Fichte:

“O Absoluto, em si mesmo, não é inconcebível, porque isto não tem nenhum sentido. Ele só é inconcebível se se trata de lhe aplicar um conceito; e esta inconcebibilidade é sua única qualidade.”²⁹

Doravante o Absoluto é considerado sob a caracterização do método *transcendental* da razão (sistemática) em um sentido reforçado. A partir dele Fichte encontra os meios mais adequados para afirmar a pertinência do modo de compreender o Absoluto, isto é, sem jamais identificar, como julgara necessário Schelling, Ser Absoluto e Saber. Para Fichte o Absoluto e o nosso Saber sobre ele (Absoluto) têm de permanecer distintos.³⁰ Distintos, digo, mas não desligados de uma maneira irreversível.³¹ Pois deve ser possível, em conformidade com essa exposição, produzir uma *passagem compreensiva* entre o nosso puro pensar (enquanto Saber) e o Absoluto, como conceito ao qual nossa reflexão (Saber) não mais dá conta, não mais abarca. Fichte explorou em detalhes os elementos requeridos para essa passagem compreensiva do puro pensar (reflexão e Saber) até o Ser absoluto, do ponto de vista da Religião, no texto de 1804-1805, a *Anweisung zum seeligen Leben*.

²⁹ GA IV/8, 30.

³⁰ Diz Fichte: “[...] Vocês compreendem que eu diferencio o ser interior e em si oculto, da existência, e que coloco estes dois pensamentos como completamente opostos e como não imediatamente vinculados” (GA III/9, 86).

³¹ Diz Fichte: “Como a única fonte de bem-aventurança”, a nossa “[...] união com o Absoluto depende do pensar verdadeiro, e não da opinião, como consciência do ser, enquanto existência tomada como diferente do ser (do único ser, o ser interior e em si oculto) [...]” (GA III/9, 87-88). E explicita o modo de considerar a existência: unicamente como ante-sala (*Vorhofe*) do ser. Nesse domínio alcança para ele significado particular o Evangelho de João (GA III/9, 28).

Colocadas as concepções do Absoluto, trazidas por ambos os métodos, inicialmente num mesmo nível, o da *Transzendentalphilosophie* e o da *Naturphilosophie*, vê-se que na relação entre filosofia e religião, pela concepção ontológica do Absoluto ao modo de Schelling em favor da *Naturphilosophie*, ou segundo a concepção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν* do ponto de vista da razão humana finita no projeto de Fichte, parece ter sido agregado algo mais ao significado do *ontológico*. Pois, desde fundamentos racionais, a abordagem do único verdadeiro Absoluto como sendo o Ser *κατ' ἐξοχήν* responde com desenvoltura pelo fundamento do pensamento cuja exposição tanto dá conta da reflexão e da volta do pensamento ao ser finito (*ipseidade*) quanto de seu deparar-se com o inabarcável e infinito. Relativo a isso aquelas abordagens são díspares: se apenas a abordagem *do ponto de vista da razão humana finita* é válida, então a veiculada pela intuição intelectual visando alcançar o Ser *por excelência*, inacessível às faculdades humanas, aponta para uma evasão do único modo (humano) de fazê-lo. Em obediência a essa cláusula torna-se clara a Fichte a necessidade de separar filosofia (Saber ou ciência) e religião (Ser Absoluto ou especulação). Mas elas não devem, entretanto, ser vistas como apartadas de modo definitivo, mas como se constituindo em tarefa do método filosófico reunificá-las pela reflexão conceitual, enquanto autotematização do próprio pensamento. Graças a essa concepção Fichte desenvolve na *Anweisung* (1804-1805) as condições de *pensamento* do Absoluto pela razão finita humana, desvinculando-se das críticas schellinguianas. O elemento aqui considerado e desenvolvido deve ser designado como o *arquetípico* do próprio pensamento, como aquilo que está à base da noção do puro pensar. No fundo, o que o personagem Anselmo expressou no diálogo *Bruno* (1802), de Schelling, ao indagar: “[...] Não visa todo nosso esforço conhecer as coisas tal como elas estão prefiguradas no entendimento arquetípico?”³²,

³² Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802). In: Schelling, *Werke*. Manfred Schröter, Dritter Hauptband. *Schriften zur Identitätsphilosophie*.

é o que é alcançado na *Anweisung* (1804-1805) pela noção do puro pensar: aqui o puro pensar, e não o pensante, é identificado com o em-si do pensar, e esse em-si identificado por isso com o Absoluto. Esse em-si faz referência ao realismo do Ser *κατ' ἐξοχήν*, sem o qual não pode haver o idealismo, como tarefa com a qual tem de se haver e responder o conceito e o pensamento.

A reforma fichteana adquire então sua expressão mais contrastante entre os anos de 1804-1806, enquanto deixa de admitir a natureza (*Natur*) como algo dado, transformando-se a questão na pergunta pela fundamentação (epistemológica) do motivo pelo qual o mundo *aparece*³³ a nós como dado, e em porque se manifesta para nós do modo como se manifesta.

4. Ascese ao conceito de Religião

Originário é o Absoluto. A razão humana, só a partir do entrelaçamento entre os elementos fáticos e genéticos, pode alcançar a compreensão do que *aparece* a nós como *dado*. O método genético estabelece a fundamentação do modo humano de pensar a realidade, modo de pensar que é vinculante e que tem de manter-se ligado ao caráter fático, enquanto que são indissociáveis esses momentos. E porque assim o seriam? Por que o interesse humano de compreender o Absoluto não participa do Absoluto, mas somente de sua manifestação (Saber), parti-

sophie 1801-1806, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 107-228, 116. (Schelling: *Bruno ou sobre o princípio inteligível e o princípio natural*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, Abril Cultural, São Paulo, 1972, 236-314).

³³ Diz Fichte: “[...] A existência tem que compreender-se, formar-se e reconhecer-se a si mesma como existência” (GA III/9, 88). E, “[...] tem que pôr-se e formar-se um ser absoluto frente a si mesma, da qual ela seja a mera existência” (GA III/9, 88). Existência é imagem, representação ou consciência do Ser, pois, a existência do Ser “[...] tem que ser necessariamente uma autoconsciência de si mesma como mera imagem do ser, [este] que existe absolutamente em si mesmo” (GA III/9, 88).

cipando só de nosso Saber dele. Trata-se aqui de uma necessidade tipicamente humana. É neste sentido que no texto em que trata da filosofia da religião, a *Anweisung* (1804-1805), Fichte empreende o esclarecimento e a fundação dessa necessidade típica, que é apenas humana, realçando o modo pelo qual se entrelaçam os dois momentos (o arquetípico e o típico), no processo de ascese do pensamento habitual até o pensar puro. Ali no texto Fichte exprime: o acesso ao Absoluto (Deus) não pode ser obtido por meio de uma intuição, nas antes por uma auto-observação fática do fato da consciência.³⁴ Demonstradas essas condições do puro pensar, como auto-observação fática do ser racional, designadas arquetípicas para o pensamento humano, nisso fica contrastado o modo de pensar científico perante o modo de saber habitual (vulgar), exclusivamente histórico e contingente.

Nessa direção desenvolve e define Fichte o seu conceito de religião nessa fase: desde um tipo de ascese ou de uma compreensão alcançada pelo modo de pensar científico é que, segundo ele, o puro pensar permite a passagem compreensiva até o conceito de religião. Por isso, para ele a religião é isso, “[...] que se tenha, se possua e se contemple imediatamente a Deus [o *Absoluto*, o *Ser κατ’ ἐξοχήν*] na própria pessoa [...] com os próprios olhos espirituais [...]”³⁵ Uma vez que é desde esse conteúdo da religião que se manifesta “[...] o único olho ao qual pode se fazer visível Deus [...]”³⁶ ou, como diz ainda, que se manifesta imediatamente na própria pessoa através da contemplação no puro pensar. No sentido mais próximo, a religião pode ser entendida como aquela re-ligação com o Absoluto, uma religião que jamais deveria ser pressuposta como impossível. Nos *Grundzüge* (1805-1806) disse Fichte:

³⁴ GA III/9, 80.

³⁵ GA I/9, 69.

³⁶ GA I/9, 69.

“A Religião não é nenhum fazer, nem nada ativo, mas antes é uma visão (*Sehen*); é luz, a única verdadeira luz que leva em si toda vida e todas as formas da vida e as penetra até seu núcleo mais escondido.”³⁷

Logo adiante, nos mesmos *Grundzüge*, ele complementa dizendo: “[...] Se a luz da religião se acendeu em nós, [...] então ela existe também para si mesma e como tal, [...] ela se difunde até abarcar todo nosso mundo e se torna assim a fonte de uma nova vida.”³⁸ E, para se dar esse modo de religação, Fichte justifica a via de alcance pelo método transcendental: enquanto se considera a religião como o *pensar que emana de si mesmo*³⁹ naquela visão da existência “[...] superior mais além do mundo [...]”⁴⁰, ela não está ou não estará abstraída e separada das condições de pensamento do ser racional finito, mas tem de ser alcançada justamente por esse método da reflexão racional.⁴¹ Daí que o conteúdo da religião só deve ser alcançado desde o motivo impulsionador interno, pois mediante esse conteúdo se toma ingresso no mundo interior, que vem em seguida caracterizar a religião como sendo a “[...] forma suprema [arquetípica] da idéia que se tornou clara para si mesma [...]”⁴², como “[...] luz e verdade no espírito [...]”⁴³, cuja plenitude se dá só no interior do homem.⁴⁴

³⁷ GA I/8, 392.

³⁸ GA I/8, 394.

³⁹ GA I/8, 387.

⁴⁰ GA I/9, 69.

⁴¹ Fichte obtempera: “Não se fala aqui de modo algum de um objeto já conhecido por outros meios, senão de algo completamente novo, insólito e, para todo aquele que não estudou todavia a *Doutrina da Ciência* de uma maneira profunda, [se fala de algo] absolutamente desconhecido; ninguém pode chegar de outra maneira a esse desconhecido se não se gera a si mesmo nele; mas só se gera a si mesmo sob a condição de que *ele mesmo*, a pessoa, gere algo, a saber: a condição desta autogeração da intelecção” (GA I/8, 5).

⁴² GA I/8, 394.

⁴³ GA I/8, 394.

⁴⁴ No seu conjunto, a explicitação de Fichte aponta a algo que Schelling não havia alcançado, compatível a um esoterismo, ao qual Schelling caracterizara em *Filosofia e Religião* como a única via verdadeira. Como diz o evangelista: “A vinda do reino de

Como explicitou na *Anweisung*, o método de reflexão (de resto demonstrado na *Wissenschaftslehre 1804/II*) que conduz ao conteúdo da religião será dependente da geração, no pensar, das condições de compreensão do objeto. Que o mundo interior (pensar puro) do homem seja mostrado como idêntico à existência divina (idêntico ao Absoluto, idêntico ao *em-si*), depende da demonstração na compreensão do nosso modo humano de compreender (Saber) o Absoluto (Ser).⁴⁵

Só uma carência na delimitação aqui caracterizada poderia dar azo ao surgimento de uma dissensão radical no modo de servir-se da noção de Absoluto (como Ser *κατ' ἐξοχήν*) e para pô-la a desempenhar uma função ontológica idêntica na filosofia como na religião a partir de uma pressuposta origem comum. Neste sentido, a aparente divinização da razão proposta por Schelling em *Philosophie und Religion* (1804), e continuada posteriormente por Hegel, não carece ser entendida como um caminho inexorável a partir do qual terá de se mostrar função supressora de toda outra abordagem que sustenta o contrário. Pois, a partir do momento em que é recolocado o pensamento no seu elemento essencial fica realçada a atividade do pensar puro, em substituição à da intuição intelectual. E, graças a esse recentramento do pensar puro, a des-divinização da razão pode ser representada até como uma (re)conquista: o caráter metódico desenvolvido passa aqui a considerar mais adequado e favorável a des-divinização da razão como condição da conceptualização que traz melhor resultado para atender, de modo legítimo, ao sentido de *re-ligação* com o Absoluto, proposto num sentido ontológico profundo.

Deus não é observável, [...] pois o reino de Deus está dentro de vós." (Lc 17, 20-21). *Bíblia de Jerusalém*. Paulus, São Paulo, 2002.

⁴⁵ Segundo Fichte, o nó górdio da "[...] dificuldade de toda filosofia que não queria ser um dualismo e procedia seriamente na busca da unidade: ou nós ou Deus; um de nós tinha que ser eliminado. Mas nós não queríamos e Deus não devia!" (GA I/8, 115), reside no risco de provocar uma cisão definitiva no modo de compreender o acesso ao Absoluto, ou pela via intuitiva ou pela via reflexivo-conceitual.

5. Pensar o Ser *κατ' ἑξοχήν* para fim da divergência

Caracterizamos a dissidência e a recusa de endosso do acesso ao Absoluto no sistema de pensamento de outro modo que não pelo pensar puro, seja na filosofia, seja na religião. Concernente à religião importa constatar a necessária admissão da noção do Absoluto (Ser absoluto) manejada por Fichte desde a correspondência a partir da adoção da expressão: Ser *κατ' ἑξοχήν*. Se ali as condições não haviam sido favoráveis para elucidar seu modo de compreendê-lo, doravante se manifesta com clareza e inequivocamente que essa noção não só é inapreensível, mas ainda se torna ilegível, caso se busque fazê-lo pelo sentido habitual de Schelling, que visa a unidade original na base da *Naturphilosophie*.

O debate com Schelling (travado nos últimos anos da correspondência) é reaquecido na *Wissenschaftslehre 1804/II*, acompanhado das devidas restrições: recomenda Fichte que seja delimitado o uso abusivo da noção do Absoluto (que jaz fora dos limites da razão) e transgressor dos limites (necessariamente intransponíveis) do modo de pensar humano, que admite apenas um tratamento científico e epistemológico. Com grande clareza Fichte retoma os argumentos que já possuía, agora amadurecidos, assinalando o modo pelo qual o Saber humano poder arrogar-se compreender o Absoluto, apontando ao “como” se deve pensá-lo, já que só assim pode nos ser esclarecedor e podemos nós, por sua vez, tornarmos esclarecidos a seu respeito e a propósito da necessidade de fundamentar os motivos de a natureza (*Natur*) *aparecer* a nós como algo dado.

Ali Fichte obtempera dizendo que apenas uma “[...] cabeça *κατ' ἑξοχήν* [...]”⁴⁶ está em condições de compreender essa relação necessária entre nosso Saber e o Absoluto, enquanto que esse Absoluto é e permanece para sempre o único Ser *κατ' ἑξοχήν*, *per se* inapreensível e inexprimível (*unaussprechlich*). Pois, o Ser *κατ' ἑξοχήν* nunca poderá fazer parte quantitativamente da natureza, pelo fato de que ele deve ser pensado

⁴⁶ GA I/8, 69.

desde o fundamento (inapreensível a nós em sua completude) qualitativo. Daí a necessidade de pensar a vinculação do elemento fático ao genético, pelo qual se alcança apenas negativamente o Absoluto, desde a “existência” deste ser enquanto expressão (imagem) e manifestação (*Erscheinung*) de si próprio, o Absoluto.

A chamada fichteana às cabeças “κατ’ ἐξοχήν” sói ser então um apelo, uma convocação ao pensar-puro, em que se mostra que por meio desse pensar puro se torna encontrável a ligação do humano com o divino (arquetípico)⁴⁷, enquanto aquilo que torna possível o Saber e torna possível constituir o modo de compreender humanamente limitado como Saber sistemático, afastado do Absoluto, mas não irreconciliável com ele. Fichte reitera que essa revinculação com o divino só pode ser alcançada por meio do esforço da reflexão e do conceito, os quais, devido à característica de sua inabarcabilidade, só podem fazer referência negativamente.

A despeito do caráter inicialmente concordante entre Fichte e Schelling a respeito do Absoluto, caso tivesse Schelling reconhecido e admitido essa modificação no método de pensar fichteano, em que a mesma concepção (ontológica) do Absoluto é vista agora de outro ângulo, talvez se tornasse visível ainda a proximidade também mantida por eles em relação ao conceito de filosofia. Pois, ambos sustentam que, segundo Fichte, “[...] o objetivo da filosofia não é falar desde fora sobre a razão, mas sim pôr em obra efetivamente e com toda a seriedade o ser da razão”⁴⁸; e Schelling, que “[...] o propósito da filosofia é mais o de separar o homem do contingente, do corpo, do mundo fenomênico, da vida sensível, distanciá-lo daí tanto como seja possível reconduzi-lo ao originário, em vez de dar algo aos homens [...]”⁴⁹

⁴⁷ Disse Fichte: “O mesmo puro pensar é a existência divina e, ao contrário, a existência divina em sua imediatez não é mais que o puro pensar” (GA I/9, 69).

⁴⁸ GA I/8, 215.

⁴⁹ PhR, 36; FyR, 255.

Do mesmo modo, parece haver um tipo de filiação em relação à questão da evidência na *Wissenschaftslehre 1804/II* e em *Philosophie und Religion*. Para Schelling “[...] o evidente [só pode chegar a ser conhecido] dentro da evidência [...]”⁵⁰, sendo que ele é claro por si mesmo e constitui o Absoluto e a essência de Deus, enquanto que reconhece-se nele a primeira origem e sede de todas as coisas, também da Filosofia. Todavia, Schelling se manteve taxativo em *Philosophie und Religion*, onde reproduziu meramente as críticas uma vez já dirigidas à Fichte, iguais às de outrora.⁵¹ E, como tentativas de réplica, tais argumentos se mostram remotos, tornam-se pálidos e ineficazes diante da atualidade da *Wissenschaftslehre 1804/II* e da *Anweisung*. Na correspondência a 3 de outubro de 1801 Schelling havia sentenciado a Fichte, dizendo: “[...] Minhas filosofias idealista e realista se correspondem na mesma maneira que seu Saber e sua fé, cuja oposição, além do mais, você deixou sem resolver [...]”.⁵² Todavia, no período de 1804-1806, apesar de tais críticas permanecerem válidas para Schelling, o pensamento de Fichte já havia se resolvido de modo diferente, principalmente pela exposição do modo de ligação entre Saber e Absoluto. Nesse período, o que Fichte havia produzido, Schelling o toma pelos efeitos, sem atentar que o tempo não havia parado. A partir das *conferências de Berlim* Fichte mostra, de modo decisivo, solucionar a diferença ou oposição entre ideal e real, pela necessária relação

⁵⁰ PhR, 37; FyR, 255. De modo completo, diz Schelling: “O verdadeiro pode chegar a ser conhecido só acerca da verdade, o evidente dentro da evidência, mas a verdade e o próprio evidente são claros por si mesmos, e por isso têm que ser o absoluto e a essência de Deus mesma”. Também Schelling exprime o tema do olho espiritual em *Philosophie und Religion*, ao dizer que a essência de Deus “[...] é tão imediatamente visível e manifesta por si mesma para o olho espiritual como a luz sensível para o olho sensível” PhR, 63; FyR, 274.

⁵¹ A título de exemplo destaco a passagem em que afirma: “Em todos os sistemas dogmáticos, incluído o criticismo e o idealismo da doutrina da ciência, se fala de uma realidade do absoluto que seria *externa e independente da idealidade*. Daí que em todos eles é impossível um conhecimento imediato do absoluto; pois a contradição desta exigência se expressou da maneira mais evidente pela Doutrina da Ciência, o em-si torna-se pelo conhecer mesmo um produto da alma, portanto, um mero *noumeno*, e deixa de ser um em-si” (PhR, 37; FyR, 255).

⁵² GA III/5, 60.

entre os elementos fáticos e genéticos. Nesta perspectiva sua exposição não fica já contida nem retida por aquilo que Schelling queria fazer crer como sendo válido agora, ou que apenas o havia sido talvez noutros tempos, como o mote inicial da *Doutrina da Ciência*, o idealismo. Pode-se dizer que a perspectiva fichteana escapa à caracterização de Schelling, exposta em *Filosofia e Religião*, de depender da

“[...] fé, do pressentimento, [...] do sentimento, [que] se referem e se limitam ao individual do indivíduo, como aquilo completamente incomensurável, e que tem de considerá-los supressores [...] da própria essência de tal evidência”.⁵³

Para Fichte a noção de fé ganha novo relevo desde este solo fundador, o da necessária saída do domínio teórico para alcançar o fundamento autêntico e verdadeiramente especulativo e científico, encontrado na *Wissenschaftslehre 1804/II* como o único Absoluto (Ser *κατ' ἐξοχήν*), o inconcebível. Todavia, a fé tem relação com o modo de proceder científico da religião, e não da filosofia. A esse propósito é pertinente perguntar: de quanto Schelling esteve atualizado da mudança no enfoque principal de Fichte em seu modo de compreender e de expor o Absoluto? Caso se admita parte da crítica de Schelling, de que Fichte só pode descrever o Absoluto à base da oposição ao Absoluto, ainda outra questão pode ser inquirida: não terão resultado os limites colocados por Fichte, desde essa concepção refundada do Saber, justamente numa originalidade com respeito à sua concepção do pensamento humano? Ou, não constitui este um modo de pensar que se faz e se mantém ciente de suas atribuições, de seus limites e da legitimidade que deve conceder a si, perante o modo de alcance do Absoluto pelo pensamento humano, assentado na perspectiva reconstrutiva pela autonegação do conceito (Saber), visando aproximar-se daí ao que é em-si inabarcável (Deus)?

⁵³ PhR, 37; FyR, 255.

Se uma divergência fundamental com respeito à concepção do Absoluto de Schelling (alcançada via *Naturphilosophie*) ainda vigora, refere-se ao método que defende a apreensão intuitiva do Absoluto, por uma identidade estabelecida igualmente de modo transcendente (assim como na apresentação da efetiva união intrínseca entre filosofia e religião ele representa o divino buscado num passado imemorial, inacessível ao pensamento racional). Portanto, se mantém uma legítima incompreensão latente à base dessa divergência.

Como menciona Fichte na *Wissenschaftslehre 1804/II*, Schelling efetua em seu chamado sistema da identidade, seguido pelo método intuitivo, sempre só uma síntese *post factum* dos termos sujeito e objeto⁵⁴; mas aqui falta algo, falta algo “interior” e “vivo”: falta o Ser *κατ’ ἐξοχήν*, só em virtude do qual pode ser alcançado o elemento mediador (interior) entre a subjetividade e o objeto; falta o “fazer” (*Machen*), que permanece entre os dois. Isto é, somente pelo conceito do Ser *κατ’ ἐξοχήν* é que se pode entender, diz Fichte, a “[...] anulação de sujeito e objeto [...]”⁵⁵, enquanto procedimento racional que a *Wissenschaftslehre 1804/II* pôs em obra, e a conduz por isso a um plano acima da oposição entre Idealismo e Realismo.

Se no modo de proceder de Schelling persistiu uma carência é por que ela apenas conseguiu dizer, como o fez, que “[...] a razão é a indiferença absoluta entre sujeito e objeto [...]”⁵⁶, mas não alcançou demonstrar também, por essa razão que procede intuitivamente, que “[...] a razão não pode ser um ponto absoluto de indiferença sem ser ao mesmo tempo um ponto absoluto de diferença [...]”⁵⁷. Vê-se que a razão não é aqui, efetiva-

⁵⁴ GA II/8, 215. Esse debate tem início aqui na *WL 1804/II* e continua, com outra sorte de riquezas e nuances, no *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* (1806). Cf. Wolfgang Janke, “El saber em sí es la existência absoluta”: luz, vida, Dios en la Doctrina de la ciência de Erlangen, 1805”. In: Virginia López-Domínguez, *Fichte 200 años después*. Editorial Complutense, Madrid, 1996, 143-159.

⁵⁵ GA II/8, 215.

⁵⁶ GA II/8, 217.

⁵⁷ GA II/8, 217.

mente, nenhum dos dois de maneira absoluta, mas antes os mostra como existindo só de maneira relativa. Essa relatividade é o que foi sanado pelo sentido reforçado do *transcendental* no método de Fichte, vinculador das instâncias genética e fática. Fichte ainda constata que pelo plano material, o que Schelling faz ao afirmar: “A razão é [...]”⁵⁸, refere-se ao fato de que nisto ele começa por desfazer-se já da razão e a colocá-la diante de si, objetivando-a. E, como vimos na proposta do conceito de Ser *κατ' ἐξοχήν*, isso não pode ser assim, já que “Ser” não é substância.

Conclusão

A partir da obra metafísica da segunda fase do pensamento de Fichte, a *Wissenschaftslehre 1804/II*, dá-se o dimensionamento do tratamento dos limites da razão humana perante à noção do Absoluto como Ser *κατ' ἐξοχήν*, conceito de salutar importância nas obras de cunho popular, as *Die Anweisung* e *Die Grundzüge* de 1804-1805, em que Fichte define o conceito de religião em conformidade com a perspectiva da razão transcendental.

Ao modo de recapitulação de seus esboços argumentativos iniciais, a inserção de sentido ao Absoluto na Doutrina da Ciência, na exposição da *Wissenschaftslehre 1804/II*, recorda o debatido com Schelling na fase da correspondência (1801-1802). Igualmente na *Anweisung* o debate em torno dos modos possíveis de relação da razão finita humana e do Absoluto remetem ao enfoque reivindicado anteriormente por Fichte, de que apenas regido pelo esforço conceitual-reflexivo é constituído o Saber, atento ao mesmo tempo aos seus limites e ao pensamento daquele conceito fundamental que o extrapola, porque mais originário.

Pelo fato da expressividade da razão humana condicionar-se, negativamente, ao Absoluto, não faz sentido produzir outra resistência de

⁵⁸ GA II/8, 217.

caráter excedente para o processo de constituição da razão, diante da resistência de um Absoluto que jaz na base de todo Saber. O caráter antes inconcluso da exposição do conceito de Absoluto de Fichte na perspectiva transcendental alcança agora a chave da abordagem crítico-construtiva no projeto da *Wissenschaftslehre*. E nesse sentido se reconhece como ganho do Saber que a elucidação das exigências para captá-lo e exercê-lo, amadurecidas nos textos fichteanos posteriores, vincula-se ao que era latente no período de rompimento das correspondências entre os autores. Por isso, Fichte enfatiza nas *conferências de Berlim* o tipo de atenção requerida pela Doutrina da Ciência. Ele o faz ao modo de um convite para que não se passe com os outros, agora em 1804-1806, o que havia se passado com Schelling nos dois últimos anos de correspondência (1801-1802), que embora advertido conservava os mesmos mal-entendidos e preconceitos, e a quem nesse momento atual poderia ser atribuído ainda, pelo mesmo motivo, faltar uma cabeça *κατ' ἐξοχήν*.⁵⁹

⁵⁹ Diz Fichte: “[...] No que concerne à Doutrina da Ciência, não existe essa diferença entre um dom de apreensão mais rápida ou mais lenta, e que todo o exposto sobre a Doutrina da Ciência, não se dirige nem à boa cabeça nem à cabeça lenta, senão à cabeça *κατ' ἐξοχήν*, por pouca atenção que possa prestar” (Fichte, GA I/8, 69).