

FILOSOFIA ENQUANTO AUTO-REFLEXÃO DA RAZÃO

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA

INTRODUÇÃO

Nossa idade, a história, que nós hoje vivemos e fazemos, é, essencialmente, uma idade da ciência e da técnica. Quando falamos de ciência e técnica, falamos de uma *atitude* fundamental do homem em relação à realidade, à totalidade, falamos de uma perspectiva, na qual esta totalidade se lhe manifesta ⁽¹⁾. O específico de nossa época não é tanto ter descoberto esta perspectiva, pois outras gerações da humanidade já a conheceram pelo menos em seus elementos estruturais, nem mesmo ainda de tê-la feito universal, no sentido de abranger toda a dimensionalidade da vida do homem, mas, a meu ver, o característico de nossa época é de ter feito desta perspectiva a *única* perspectiva, em que realidade se manifesta. A negação da Filosofia, pelo menos no sentido que a tradição de pensamento ocidental deu a esta palavra, é a *forma de consciência* comum hoje, como também de muitas correntes de pensamento, que procuram elaborar racionalmente esta negação, de tal modo que podemos dizer ser a Filosofia a realidade, que é contestada fundamentalmente pela forma, que a cultura humana atingiu hoje.

A humanidade ocidental percorreu longo caminho até chegar a esta posição, que é propriamente o inverso do ponto de partida de nossa cultura: Para os gregos a Filosofia não só era uma atividade respeitada entre outras, mas significava a realização mais nobre do homem, ela era mesmo como forma de vida, como forma de cons-

ciência aquilo que era desejado pelo homem como realização máxima de sua felicidade (2). É por isto que a Filosofia aparecia ao filósofo como o maior de todos os bens, que lhe tornava possível, em sua vida concreta, separar bem e mal. A Filosofia aparecia, então, como o grande esforço do homem para se libertar do erro e do mal, ela era mesmo este processo de libertação através do qual o homem realizava sua essência. O homem sabia, contudo, que a Filosofia não era uma posse, como sua liberdade, que não é simplesmente uma de suas qualidades, mas o resultado de uma busca; daí por que o verdadeiro sábio tinha consciência de sua ignorância e desejava ardentemente atingir esta sabedoria libertante. Era justamente esta consciência, que lhe dava possibilidade de tentar superar sua situação inicial, ou seja, consciência crítica, que lhe iluminava a existência. A esta consciência interessava somente a descoberta da verdade, ou seja, ela era um relacionamento do homem com a realidade só em função da verdade desta realidade, da manifestação de um sentido, já que a contemplação da verdade era específico da vida do homem, aquilo que levava o homem a uma realização perfeita. É evidente que, neste sentido, toda a vida do homem é orientada para a verdade, porém, a Filosofia aparecia como aquela atividade em que esta orientação fundamental da vida do homem se fazia explícita, reflexa, se tematizava. Com o aparecimento desta forma de vida a verdade se manifesta não só como horizonte último, mas como o único fim a atingir. A verdade aparecia como a *Medida*, segundo a qual a vida concreta do homem era medida, criticada (3). A Filosofia conhecia, portanto, duas dimensões fundamentais: Primeiro a tematização da verdade sempre presente como primeiro princípio e fim último a ser atingido pelo homem; em segundo lugar a crítica da existência concreta à luz da verdade. Filosofia aparecia, assim, como a realização mais radical do espírito crítico do homem em função da racionalização de sua existência. Ela era mediação indispensável no processo de realização da razão.

O homem de hoje também conhece um processo de realização da razão. Racionalização significa para ele tecnificação. Nós vivemos num mundo em que a *Razão* instrumental, a razão técnica se fez a *única dimensão* da razão. Não tem sentido simplesmente contrapor esta razão à razão dos antigos e assim dar um sentido à Filosofia, porque o simples fato de algo já ter existido com sentido para o homem ainda não lhe dá o direito de cidadania no nosso mundo. No entanto, nós como homens de hoje não podemos deixar de nos perguntar se, de fato, a dimensão na qual a realidade se manifesta hoje é a *dimensão adequada* de manifestação da realidade. Numa palavra, é em função da vida do próprio homem, da história que ele procura fazer, que nós nos perguntamos sobre as dimensões de nossa vida. Procuramos analisar as estruturas específicas do ser do homem para

ver se, de fato, a única possibilidade de relacionamento com a realidade é a dimensão tecnológica ou se esta não é justamente já uma *dimensão secundária*, que tem pressupostos fundamentais, ou seja, que são seus fundamentos, de modo que a afirmação de sua perspectiva como a única implicasse uma intolerância ingênua, com conseqüências radicais para a realização da vida do homem. O homem não pode furtar-se a esta pergunta, pois o único interesse que lhe serve de móvel é a própria humanização do homem, é sua vida em seu sentido, que se põe aqui em questão. Daí o caráter essencialmente *universal* desta tentativa. Pondo explicitamente esta pergunta nós não perdemos de vista as elaborações racionais da negação da Filosofia hoje. Estas considerações são uma tentativa, também, de lhes dar uma resposta. Estamos plenamente conscientes das mediações implícitas em nosso ponto de partida: nenhum pensamento parte do zero, mesmo quando ele o pretende; esta posição já tem em si suas mediações (4). O importante é que o pensamento se realize assim, que suas próprias pressuposições se tornem, com seu desdobramento, temas da reflexão. Esta posição implica uma concepção circular do saber humano, cuja estrutura tentaremos elucidar.

a) *Teoria e Praxis como as intencionalidades fundamentais do espírito*

Tencionamos explicitar os modos fundamentais do relacionamento do homem com a realidade. É evidente que tanto homem como realidade aparecem aqui, no princípio de nossa reflexão, com determinações muito vagas e gerais e por isto mesmo pobres. O conteúdo do que seja propriamente homem e do que seja realidade se explicitará com o próprio desenrolar da reflexão. O homem se relaciona com a realidade: Ele tem, portanto, uma *relação* com ela. Numa relação temos que ter pelo menos dois pontos mutuamente relacionados. A relação se realiza justamente como um movimento, a saber como a passagem de um para outro ponto, de tal modo, que este movimento se efetua reciprocamente. Para explicitar a estrutura deste movimento devemos considerá-lo em suas diferentes fases, ou seja, enquanto ele parte de um ou do outro ponto em questão. Podemos chamar aqui, para facilitar a reflexão, os pontos de sujeito (homem) e Objeto (a realidade). Neste sentido a relação homem-realidade se manifesta como um movimento recíproco entre sujeito e objeto assim que a partida do sujeito ou do objeto manifesta as diferentes *intencionalidades* do movimento: Uma vez se faz o movimento na direção do sujeito, outra vez ela se faz na direção oposta. O movimento na direção da subjetividade significa um "chegar-a-si-mesmo" do objeto, realizado, portanto, como automanifestação do objeto ao sujeito em sua subjetividade. Com a tradição de pensamento do ocidente podemos chamar o movimento na direção do sujeito de *conhecimento* ou *teoria* (5). Este movimento manifesta a unidade

que existe entre sujeito e objeto, pois, do contrário, não seria o relacionamento. O que ele tem de específico, como fase do movimento total entre o homem e a realidade, é que esta unidade se revela aqui no sujeito. O ponto de apoio é aqui o sujeito; só se pode falar em objeto considerando o sujeito para quem um objeto é precisamente objeto. A realidade se manifesta aqui na interioridade do sujeito, assim que o processo do conhecimento, a teoria aparece essencialmente como um processo de *interiorização* da realidade (6). Trata-se de reunir tudo o que há de real no centro interior da subjetividade, de fazer com que tudo adquira esta dimensão da interiorização. Esta dimensão é antes de tudo uma dimensão de manifestação, pois é na medida mesma em que algo se interioriza que ele manifesta o seu sentido, de modo que nós podemos dizer que já esta fase do movimento atinge a totalidade da realidade, porém, naturalmente, apenas dentro de sua intencionalidade fundamental: tudo é considerado na perspectiva da *revelação* de seu sentido. Apesar de esta dimensão ser universal, pois, atinge a totalidade, contudo ela só atinge dentro de *uma* perspectiva, já que ela representa apenas *um* lado do movimento total (7). O movimento só pode ser pensado em sua dimensionalidade total, quando a outra intencionalidade é também expressa. A primeira fase do movimento se manifestou como dimensão da revelação do sentido de realidade. Esta é a dimensão do conhecimento, da teoria, que se a comparamos com dimensão que examinamos agora teremos de chamá-la de formal: Toda a realidade aparece aqui na sua forma, isto é no seu conteúdo inteligível, no seu sentido, na sua essência. A outra intencionalidade do movimento significa precisamente a direção oposta, ou seja, ele é um sair do sujeito na direção do objeto. Este movimento significa o processo pelo qual a razão do homem se faz realidade, se traduz como *realidade concreta e objetiva*. Esta saída da subjetividade para a realidade objetiva é o emergir da unidade entre sujeito e objeto que tem agora seu ponto de apoio no objeto. Este movimento de realização da razão pode ser chamado de Praxis. Sua perspectiva específica é justamente a *realidade* enquanto atualidade. Se Teoria é essencialmente *Interiorização*, enquanto manifestação do sentido, a Praxis é essencialmente *Exteriorização* enquanto atualização, tradução da razão na realidade. A Praxis não significa recepção de determinações dadas, mas justamente a superação do mundo concreto existente através da posição na existência das determinações próprias da subjetividade, ou seja, através da realização do bem percebido como fim da ação do homem (8). Este outro lado do movimento nos manifesta sua reciprocidade total pois, na primeira fase, o mundo objeto se torna subjetivo através do processo de interiorização que faz dele um conteúdo da subjetividade, por outro lado, a segunda significa uma objetivação dos fins subjetivos, ou seja, projetados pela subjetividade.

Neste sentido podemos dizer que o relacionamento do homem com a realidade é o movimento da subjetivação e objetivação a um tempo do homem e da realidade. Tanto a realidade se faz subjetividade como a subjetividade se faz realidade.

Este movimento único pode ser ainda considerado sob uma outra perspectiva: Assim como consideramos o conhecimento como sendo a interiorização da realidade, podemos considerá-lo agora a partir da subjetividade e, então, ele aparece antes como um processo de *exteriorização* da subjetividade, já que no conhecimento a subjetividade, por assim dizer, se ultrapassa a si mesma para atingir o outro que ela quer elevar à universalidade interiorizando-o. Neste sentido, conhecimento é um processo de saída da subjetividade. O reverso do movimento seria um processo de volta a si mesma, enquanto processo de auto-realização através da posição na existência dos próprios fins. Daí por que o outro da subjetividade se lhe apresenta em primeiro lugar não como algo portador de determinações definitivas, mas como o campo, em que a subjetividade *fará valer* suas próprias determinações. Se na primeira fase homem está pronto a receber do mundo, na segunda se faz *intervenção* no mundo, através da qual o homem forma o mundo de acordo com seus projetos e suas necessidades, assim que haja uma correspondência entre seus próprios projetos e as possibilidades objetivas no mundo. Mas toda saída do homem ao outro de si mesmo implica uma volta do homem a si; se ele se relaciona com o mundo, ele se relaciona também originariamente consigo mesmo. O homem é o ente que é auto-realização, autocompreensão, autodecisão. Se ele entende o outro, ele entende a si mesmo, se ele se decide sobre os outros, decide-se sobre si mesmo. O movimento da auto-realização do homem é essencialmente *circular* e quando se trata separadamente de uma de suas dimensões nunca se pode esquecer que ela é precisamente apenas *uma* dimensão da vida humana, neste sentido essencialmente *parcial*. Todo o movimento circular se apresenta como atualização, passagem para a realidade daquilo que é o homem como possibilidade. Esta possibilidade, como também a realidade, que lhe corresponde, é fundamentalmente infinita em ambas as direções: ambos os movimentos não têm fronteiras, ultrapassam qualquer limite e podem fundamentalmente ser sempre superados em suas realizações determinadas e concretas. Por outro lado, o homem aparece como uma eterna e sempre nova *tarefa* a se realizar: ele é em si mesmo apenas possibilidade de Teoria e Praxis: Só a realização concreta e sempre nova da Teoria e Praxis é que lhe dá propriamente um conteúdo à sua existência, uma essência, uma forma. O que o homem é, portanto, concretamente, só é determinável a partir das realizações concretas da Teoria e da Praxis. Procuraremos mostrar no próximo parágrafo que Teoria é Praxis, como duplo movimento de

realização do homem, implicam, cada uma em si, diferentes dimensões de realização, ou seja, que elas são essencialmente pluridimensionais, reflexão esta que nos vai abrir o horizonte para a Intellecção do sentido da Filosofia. Antes porém, de tratarmos desta problemática, é mister determinar mais profundamente o contexto, em que o movimento circular, que é conteúdo mesmo da vida do homem, se realiza. E isto, fa-lo-emos procurando ver mais profundamente o que é o outro do homem como pólo do movimento circular.

Em primeiro lugar o outro do homem aparece simplesmente como o não-homem, melhor ainda como a coisa não portadora de subjetividade. Esta coisa se distingue fundamentalmente do homem, porque ela não é autocompreensão e, neste sentido, não possui auto-relacionamento: ela não pode por isso responder, reagir ao movimento circular realizante do homem. Ela não possui interioridade, falta-lhe um centro, que seja capaz de reunir seu ser em si mesmo, ela, não é um *Si* no sentido autêntico da palavra, não existe *para Si* e por isto pode ser usada como meio pelo homem. Em última palavra, ela não existe, portanto, para Si mesma, mas para o homem; o melhor que o homem faz justamente é usá-la em função de sua auto-realização. Porém o homem não só tem relações com um outro, que não seja subjetividade: o homem fala, e falar como manifestação de sentido só tem sentido como *interpelação* de quem pode perceber sentido. O mundo é pleno de símbolos e sinais, que exprimem sentido; a linguagem é o mais elevado de todos eles.

A descoberta destes sinais faz o homem descobrir atrás dele uma liberdade, que se encarna no mundo através destes sinais. Em que sentido os sinais manifestam a liberdade? Enquanto eles manifestam a realização dos fins subjetivos, ou seja, enquanto eles são a *realidade* da Praxis de um ser livre. Ora, sendo assim, o homem começa a distinguir no mundo, com o qual ele se relaciona como Teoria e Praxis, duas dimensões: o mundo das coisas e o mundo da liberdade, da pessoa. No outro ele descobre um Si, uma autoconsciência, uma liberdade, que o interpela e diante da qual ele é chamado a dar uma resposta (9). É pela descoberta do outro como liberdade, como sujeito, que o homem tem a consciência, da maneira mais aguda, de sua própria dimensão de subjetividade, de modo que podemos dizer que o homem só se faz homem através do relacionamento com um outro, que não só é coisa, mas pessoa. Só o homem pode, neste sentido, aparecer como verdadeiro outro homem, já que ele é o único que pode ser para ele parceiro, uma vez que este outro tem como ele um sentido em si mesmo, que exige de sua parte um *Reconhecimento* (10). Aqui aparece, afinal, a perspectiva única na qual se realiza a vida do homem, ou melhor, aparece a dimensão última da sua própria realização: o movimento circular de Teoria e Praxis realiza o homem em sua dimensão mais profunda na medida em que ele

constrói a *comunidade* das liberdades (11). Se o ser do homem é essencialmente aberto, se o ser é antes de tudo uma tarefa, então, a primeira obra a ser realizada é a comunhão das pessoas, a integração das consciências através do reconhecimento mútuo. Isto significa concretamente para o homem a construção de um mundo, de uma segunda natureza, como um *sistema de liberdade*, que permita, torne possível a comunhão das consciências nas diferentes dimensões de sua existência de seres livres, incluindo naturalmente seu relacionamento com as coisas, que agora aparece justamente como a preparação do campo para o encontro das liberdades. Numa palavra o homem tem que criar instituições sociais, que são expressões da sua liberdade e por isso capazes de realizar, nas diferentes épocas de sua história, o reconhecimento mútuo das liberdades. Homem significa, em última análise, comunhão, diálogo, sua afirmação como eu só se entende dentro do movimento de gênese do nós. Realização da vida do homem significa, neste sentido, interpelação mútua da liberdade, cujo sentido último deve ser o reconhecimento da dignidade da liberdade. No fundo a história do homem não é outra coisa do que a dialética sempre nova do reconhecimento mútuo, como a realização última de Teoria e Praxis.

Nós tentamos determinar o sentido da Filosofia como atividade humana no mundo de hoje. Quando o fazemos, não podemos perder de vista o contexto geral e estrutural da realização da vida do homem, pois, do contrário, seria impossível determinar o que é Filosofia. Filosofia se faz necessariamente dentro do contexto último da vida humana ou seja dentro da perspectiva da *comunhão universal*. Nesta perspectiva, já de antemão, podemos dizer, que ela só terá sentido na medida em que seja capaz de dar um contributo à realização do homem como história ou seja como dialética de reconhecimento, já que a vida do homem é em última palavra história, a saber, relacionamento dialético entre homem e homem, entre homem e coisa. Sua palavra será, portanto, uma palavra voltada para o encontro e o reconhecimento. Naturalmente que toda atividade só pode ser classificada de humana, enquanto realizada dentro deste contexto. Veremos, contudo, que a especificidade da Filosofia é tornar o próprio contexto tema, é fazer da humanidade do homem sua preocupação fundamental. Daí seu enraizamento radical no cerne mesmo da vida humana.

b) *A Pluridimensionalidade da Teoria*

O homem, como vimos, é uma busca sempre nova de seu ser, que se realiza enquanto determinação concreta de Teoria e Praxis na dimensão da comunhão e do reconhecimento mútuo. Teoria e Pra-

xis, em sua unidade fundamental, que não nega, mas mantém uma diferença, são propriamente o *conteúdo* da vida humana. A consideração sobre o homem só é radical na medida em que ela se faz *total*, isto é, na medida em que ela vê o homem como unidade de um movimento circular, sem que nenhuma de suas fases seja esquecida.

Retendo em vista esta perspectiva total, devemos, contudo, investigar separadamente os diversos momentos, as dimensões distintas da realidade humana. Nós nos queremos deter mais demoradamente no homem enquanto ser teórico. O homem comum costuma dizer, que aquilo que o distingue das demais realidades de seu mundo é o espírito, a razão. Pelas reflexões, que até agora fizemos, podemos dizer, que o homem comum tem razão, porém, que não se deve entender razão de uma maneira indiferenciada: *Razão* é, em última análise, a unidade e a diferença de Teoria e Praxis. O homem se distingue de tudo mais, porque ele é essencialmente um relacionamento com a realidade numa dupla direção. Razão é, por isso, uma *estrutura internamente diferenciada*. Se consideramos, agora, apenas o primeiro momento do movimento circular, que constitui a razão, vemos, que ele também deve ser entendido diferentemente ou seja como contendo diferenças, dimensões distintas, internas a si mesmo. Teoria é manifestação interiorizante de realidade, recepção de sentido, revelação do que é. Onde quer que haja teoria, ela se realiza como a intencionalidade de saída da subjetividade para seu outro e conseqüentemente sua elevação ao plano da universalidade. Porém, uma análise concreta da manifestação da realidade nos mostra que há formas distintas desta manifestação, ou seja, que a realidade se manifesta desta ou daquela maneira, de acordo com a dimensão, o grau de realização da teoria. Assim como descobriremos Teoria e Praxis como os dois modos fundamentais de relacionamento do homem com a realidade através de uma análise da realidade humana, do mesmo modo através de uma análise concreta das realizações teóricas do homem podemos descobrir sua *estrutura fundamental* e também suas dimensões. Quando falamos em *dimensões* da teoria, fazemo-lo de propósito para dizer, que apesar das diferenças de perspectivas, dos diversos graus de realização da teoria, há, contudo, uma unidade fundamental, que perpassa todas estas dimensões e as realiza todas justamente *como* dimensões do único espírito teórico, da razão enquanto teoria. Se distinguimos dimensões, isto não deve significar separação absoluta de outras dimensões do espírito, pois, do contrário, estaríamos fazendo puras abstrações, incapazes de exprimir o real. Por outro lado, não é nossa intenção explicitar aqui todas as formas da consciência teórica, mas procuraremos mostrar apenas as *formas estruturais*, isto é, os tipos fundamentais (12). A primeira forma da consciência do homem é justamente a forma não refletida, não provocada, o *saber da cau-*

salidade. Este tipo de conhecimento se caracteriza justamente pelo fato de aceitar aquilo que ele encontra, aquilo que ele reconhece, aquilo que ele casualmente descobre. Nós poderíamos chamar a este tipo de saber, com Hegel, de *saber imediato*, porque a consciência aqui se encontra inteiramente perdida naquilo que ela encontra imediatamente. Tudo se faz aqui sem consciência reflexa, portanto, sem crítica, sem distinção para com o objeto, mas num relacionamento, que diz uma união imediata com aquilo que é sabido.

A consciência, o espírito sabe assim imediatamente de tudo, ele encontra em si as determinações das coisas ou melhor, *ele se acha* determinado concretamente por esta ou aquela coisa. Porque é que ele assim se encontra, ou qual a necessidade deste fato não interessa a este tipo de saber: o único, que lhe importa é o fato enquanto tal e só tem valor este fato. Como aparecem nesta forma de saber os dois pólos do movimento teórico? O homem aparece como pura certeza, ou seja como identidade imediata com a realidade: o Ser do homem se conhece idêntico ao que ele conhece. Sua consciência é tal, que ela acha ter imediatamente o objeto, o ente, que conhece; há, portanto, um relacionamento sem reflexão entre homem e realidade. Há um "estar-nas-coisas" da subjetividade baseado unicamente nos *fatos* da consciência: a consciência encontra em si mesma as representações das coisas e assim como sabe ela de si mesma de um modo absoluto, sabe também das coisas. O saber realiza a ligação entre esta consciência e aquilo que ela sabe. Contudo, este saber permanece ainda sem um *desdobramento* interno, em virtude mesmo de sua imediatidade ele permanece abstrato, já que permanece nas considerações mais gerais possíveis. Por isto mesmo, temos que dizer, que este pensamento, contra a opinião comum, que vê no conhecimento imediato a perfeição da teoria, é o mais afastado da verdadeira expressão daquilo que é ⁽¹³⁾. Isto naturalmente só podemos dizer aqui como antecipação do desenvolvimento interno da teoria: para quem olha a partir do desenvolvimento posterior, este saber inicial só pode parecer abstrato, porque justamente imediato, não desenvolvido, não explicitado, não determinado. A consciência parte, portanto, da unidade imediata, não problemática, entre si mesma e a realidade. Ela é, então, um saber imediato, porque é saber do imediato, do que se encontra nela como fato de consciência. Esta consciência crê ter o conhecimento mais verdadeiro, mais rico e mais determinado, por se achar justamente em união *direta* com aquilo que ela sabe, mas se trata apenas de uma ilusão, facilmente descoberta quando analisamos como aparece para esta consciência aquilo que ela conhece. Aquilo, que aparece à consciência imediata, é simplesmente *algo* no sentido mais geral, que se possa dar a este termo. Portanto, apesar de esta consciência pensar que atinge algo muito concreto e determinado, atinge, de fato, algo de generalíssimo, pois, a

categoria de ser algo é justamente aplicada a tudo e de um modo indeterminado. Pois, que sabemos concretamente de algo? Só que ele é alguma coisa, alguma realidade, nada mais. Além disso, para esta consciência este algo é, a ele se deve aplicar a categoria da existência, de Ser. Ora também esta categoria é mais abstrata e mais universal, que existe, pois a tudo se pode aplicar. Dizer simplesmente, que uma coisa é, no sentido de que ela existe, é considerar a pura união imediata de uma coisa consigo mesma, sem nenhuma auto-relação ou relação com outros, *sem nenhuma outra determinação posterior*: ora, isto é a primeira categoria do conhecimento, mas justamente a mais pobre, pois a mais indeterminada. Uma pedra é, ela é uma coisa. Coisa é um universal, já que todas as outras coisas também o são, ou seja, são idênticas a si mesmas; é exatamente isto quando dizemos de algo, que ele é e nada mais. O que a consciência pretende exprimir nesta sua forma é que a teoria, saber é, em última palavra, expressão do que é, ou seja, usando a terminologia que empregamos no parágrafo anterior, que a objetividade (realidade) está inseparavelmente unida à subjetividade como também o contrário, ou seja, que Teoria e realidade são essencialmente unidas. O que é específico desta consciência é considerar de tal modo esta unidade, que ela abstrai da diferença, que aqui reina, pois, apesar de toda unidade, continuamos a falar de subjetividade e objetividade de saber e conteúdo do saber, de saber e sabido etc. Ela pode justamente ser considerada *abstrata* na medida, em que a unidade que aqui se exprime não é capaz de apresentar a diferença, que lhe é imanente; é certo, evidentemente, que saber é unidade, que conhecimento é manifestação de unidade, mas de unidade, que não contém a diferença fora de si, mas em si. A unidade aqui manifestada é, portanto, não uma unidade formal, mas *relacional*, que implica, portanto, relação, mediação. A consciência imediata é imediata pelo fato de abstrair da diferença; daí por que ele recusa a reflexão que, como mediação, alteraria seu saber imediato. A consciência se manifesta aqui como pura relação a si mesma, assim também como realidade. Há um isomorfismo absoluto entre consciência e realidade, o que nos mostra, como veremos depois, que cada uma destas dimensões é uma *forma* determinada da Totalidade.

A gênese da consciência progride, quando a consciência faz reflexa a *dimensão da diferença*, que lhe é imanente: o que é sabido se torna, de fato, de uma maneira reflexa, *outro* da consciência, contraposto fundamentalmente a ela. A unidade imediata entre homem e mundo desaparece ou pelo menos é levada a um segundo plano, enquanto que no primeiro plano se põe a diferença e, portanto, a relação, a reflexão entre a subjetividade e a objetividade. A subjetividade passa agora, no sentido estrito da palavra, a saber de algo, que lhe é exterior, *distinto* dela, contraposto a ela. A subjetivi-

dade aparece, portanto, como uma unidade puramente formal, isto é destituída de *conteúdo*, já que o *conteúdo* lhe é contraposto. Com isto, ou seja, com a cisão da consciência nós atingimos a segunda forma estrutural do espírito enquanto teórico. Dentro desta forma nós podemos distinguir duas atitudes fundamentais: Atitude da consciência comum e a atitude da ciência. Ambas se põem, apesar de suas diferenças, estruturalmente na dimensão da separação, da reflexão. Como atitude do homem comum, essa forma de consciência se distingue da consciência imediata, porque ela escapa de sua ilusão: ela vê as coisas na sua verdade, ou seja, como elas de fato se manifestam apesar da ilusão da consciência imediata, ou seja, como universais. A consciência comum forma seus conhecimentos através da comparação de diferentes atos de conhecimento, de suas semelhanças e dessemelhanças, através da lembrança, de expectativas de tal modo que seu objeto de conhecimento não aparece como um singular em sua facticidade ou em sua maneira concreta de ser, mas como o contexto da maneira de ser e agir de todo um campo determinado da realidade total. A realidade não é mais vista simplesmente de uma maneira indiferenciada, mas aqui já começa o processo de divisão de campos, de regiões determinadas dentro do contexto universal. Este conhecimento é essencialmente mediado pela *experiência espontânea*, não provocada e se formula, então, em juízos fundamentados na experiência assim concebida. É conhecimento, portanto, de certas significações, comportamentos, contrastes, dependências das coisas, que permite ao homem comum um relacionamento com o mundo e suas diferentes regiões da realidade e que em certo sentido, é *ensinável*, enquanto transmitido de geração em geração, havendo assim uma acumulação tanto de conhecimentos válidos, como de erros⁽¹⁴⁾. Neste sentido se pode falar em senso comum, conhecimento do normal dos homens, conhecimento da vida. Este conhecimento permanece, contudo, essencialmente fáctico, e, neste sentido, ele continua na mesma perspectiva da consciência imediata, embora sua forma estrutural seja distinta, já que se coloca no ponto de vista da diferença, da reflexão. O homem pode, contudo permanecendo ainda dentro desta perspectiva, através de um ato da espontaneidade de seu espírito, ter um outro tipo de relacionamento com a realidade: ele pode perguntar-se pelo *porquê*, pelas razões do fatos de sua consciência. Com esta pergunta ele descobre aquele tipo de relacionamento teórico com o mundo, que os antigos denominaram *ciência*. Ela não pretende só mostrar um objeto como ele se apresenta, ou seja em sua presença imediata através da posse ingênua da realidade, que caracterizou a consciência imediata, mas ela levanta a pretensão de saber *por que* um objeto determinado se apresenta assim, quais as razões de seu modo de ser. Conhecimento científico é, neste sentido, conhecimento necessário das *causas* dos

fenômenos (15). Ele ultrapassa o plano da facticidade (16), e quer buscar suas condições de possibilidade, o que significa, que ele quer exprimir a necessidade interna aos fenômenos. Que tipo da necessidade ele atinge aqui, não nos interessa no momento (17), pois o que nos importa agora é apenas estudar as formas estruturais da gênese do espírito teórico. Como expressão da necessidade dos fenômenos este conhecimento pretende ser ele mesmo um saber necessário: daí por que ele se realiza como a formulação de juízos justificados, que pretendem validade intersubjetiva. Pela ciência o espírito se eleva ao plano da intersubjetividade ou seja explicitamente e de uma maneira *responsável* ao plano da comunhão das consciências (18). Sua responsabilidade implica não só a justificação racional de juízos singulares, mas a concatenação dos diferentes juízos entre si, o que só vai realizar-se de um modo original nos tempos modernos, quando a ciência descobriu sua *sistematicidade*. Sistema é justamente o desenvolvimento total de uma descoberta atingida com evidência. Por outro lado o sistema só é possível, porque a ciência se faz método. Os fatos da experiência não são simplesmente constatados através de encontros puramente casuais, mas o acesso a eles é *determinado* previamente pelo próprio espírito espontâneo do homem. A ciência se distingue da consciência comum exatamente, porque nela a subjetividade se manifesta em seu caráter espontâneo e criador, ou seja, metódico. Daí por que, por exemplo, o homem comum expressa seus juízos na *linguagem comum*, ou seja, na articulação lingüística do sentido presente aos relacionamentos do homem com a realidade, realizados na dimensão universal da experiência espontânea. O cientista, por sua vez, procura situar-se estritamente no plano mediado por sua ciência e procura exprimir seus resultados em juízos, que se expressam numa linguagem distinta da linguagem comum, pela exatidão e univocidade dos conceitos. Hoje a lógica moderna que serve de instrumento das ciências chegou a elaborar uma linguagem inteiramente baseada em símbolos, que substituem as palavras, para atingir a maior exatidão possível. A metodicidade da ciência é, por um outro lado, causa de grande *sucesso*: ela não se dirige de uma maneira indiferente à realidade, mas determina seu próprio campo de pesquisa escolhendo, dentro da realidade total, um determinado campo e uma perspectiva de pesquisa. Assim ela não pretende examinar todas as estruturas possíveis de um determinado campo de realidade, de uma região do ser, mas se limita a fazer uma escolha de determinadas características estruturais, na perspectiva das quais ela considera os objetos e, neste sentido, ela tem de *abstrair* de outras de possíveis perspectivas (19). A ciência *particular* (a que determina um campo e uma perspectiva parciais) é essencialmente um relacionamento abstrato, com a realidade, ela tira o homem daquela abertura total à realidade, que o caracteriza já nas for-

mas mais simples de sua consciência. Que implicações traz esta maneira de relacionar-se com o real veremos em breve. O que nos interessa guardar, no momento, é que a ciência particular, por sua própria estrutura, não pode ser a expressão adequada, "concreta" da realidade, mesmo considerado seu caráter sistemático, já que o sistema só pode pretender esgotar *uma* dimensão. A ciência particular é, nesta perspectiva, essencialmente *unidimensional*. Se assim é, então, a ciência particular jamais pode ter a pretensão de ser a ciência *enquanto* tal, ou seja, qualquer *monismo científico*, significando o estabelecimento da estrutura da ciência particular como único tipo de relacionamento científico do homem com a realidade aparece a partir da própria estrutura da ciência particular, como *fundamentalmente problemático*; pois já aqui, a esta altura de nossa reflexão, não se pode evitar a pergunta, se não existiria um tipo de ciência mais radical, do que a ciência particular na medida em que ela pudesse exprimir a realidade de um modo mais adequado. Em que sentido esta se manifesta e qual sua estrutura própria, se nos vai revelar através de uma reflexão mais profunda sobre o método, na medida em que nós nos pomos o problema da expressão adequada da realidade (20). Uma primeira característica fundamental do método é uma abertura direcional para a coisa: A consciência se faz científica, isto é metódica, por querer exprimir a coisa de um modo mais pleno, mais adequado. Daí por que a tendência do método é desaparecer na medida em que ele coincide com a coisa. Quando preferimos um método a outro é justamente pela capacidade de maior expressão, que ele contém. Ora, esta abertura direcional só pode existir se, de fato, fundada numa unidade anterior entre método e coisa, assim que o método aparece em si mesmo como o projeto, como a antecipação da coisa mesma. Neste sentido a aplicação concreta do método pode ser considerada como a explicação da coisa, ou seja, como a realização daquela Unidade anterior entre método e coisa. É justamente a unidade anterior, que lhe garante a adequação. do contrário método não passaria de elucubrações do espírito. Método pretende, contudo, ser a expressão plena da realidade. Já vimos, porém, que não só falamos de realidade de um modo indiferenciado, mas que o próprio método diferencia esta realidade separando nela os diversos campos de pesquisa. Pressupondo aqui estes diferentes campos, podemos dizer que todo método pode ser em princípio *universal*, enquanto todo método pode ser aplicado a todos os campos de pesquisa. Usando uma expressão célebre de Tomás de Aquino em relação ao homem, podemos dizer: todo método é *quodammodo omnia*. Pode-se, por exemplo, tratar de todos os objetos numa perspectiva matemática, histórica, psicológica etc. Nenhum argumento contra isso é o exercício concreto das ciências, se elas ainda hoje não realizam esta universalidade do método,

pois não estamos tratando aqui de uma questão fáctica, mas estrutural. Todo método contém, neste sentido, para falar com Heidegger, uma determinada compreensão de ser, um horizonte específico de sentido, a partir do qual ele considera os objetos e em princípio nada impede que os mais diferentes objetos sejam considerados à luz de um determinado horizonte, ou do outro lado, que um mesmo objeto possa ser considerado à luz dos mais diferentes horizontes. Esta capacidade de universalização torna, contudo, o problema da adequação extremamente agudo: por que há uma orientação especial de determinados métodos para determinados campos de pesquisa? Por que determinadas regiões da realidade só se manifestam adequadamente, quando mediadas através de determinados métodos? Esta orientação não pode fundamentar-se no método só, pois ele é, em princípio, universal, aplicável a tudo o que existe. Por outro lado, ela não pode fundamentar-se nos diferentes campos, pois só há diferentes campos em virtude do *próprio método*: É impossível determinar os campos sem considerar o método. É o projeto, que é a coisa antecipada, que determina o que seja esta coisa, este campo da realidade. Esta orientação não se pode fundar, portanto, nem no método sozinho, nem na coisa sozinha, mas justamente na correspondência entre método e coisa. Há por isso uma conveniência determinada entre um certo método e uma certa região da realidade. Por outro lado só se pode falar de correspondência, ou seja, a correspondência só é possível porque ela se funda, de uma maneira implícita ou explícita, numa compreensão da *Totalidade da realidade*, que é condição última de possibilidade da determinação de regiões de totalidade e de seus respectivos métodos. Numa palavra: a compreensão da realidade em sua totalidade é a condição de possibilidade da *adequação* e um método determinado, pois, a correspondência fundada entre um método e um determinado campo pressupõe uma norma, uma medida que não deve ser competente só para este método e sua região, mas para todas e por isso coincide com o saber da totalidade. A reflexão sobre o método, ou seja, sobre a ciência particular, nos proporcionou atingir a última forma da consciência, ou seja, o saber da totalidade. Se denominarmos a primeira forma de consciência de saber imediato, poderíamos, com a Filosofia moderna, denominar a segunda de entendimento e a terceira de razão, de modo que o processo que acabamos de apresentar nada mais é do que a gênese da razão. Com a razão atinge a consciência sua última forma, porque se faz saber explícito da totalidade, que é sempre pressuposta nos dois outros momentos como sua condição de possibilidade. O terceiro momento da consciência é, neste sentido, a autoconsciência da razão como presença da totalidade. Que tipo de saber é este é o objeto de nossa reflexão agora.

c) *Autoconsciência da razão*

O homem vive hoje num mundo em profundas mudanças, num mundo que é fundamentalmente marcado pela ciência e sua técnica, mais ainda num mundo cuja consciência se tecnificou, de tal modo que a realidade para ela só é aquilo que se deixa objetivar e consequentemente dominar pelo homem. Ora, isto provocou uma reviravolta radical na compreensão de si mesmo e da totalidade, que é o específico do homem. Ele vive hoje num horizonte de compreensão fundamentalmente distinto daquele em que Filosofia, como forma de relacionamento do homem com a realidade, surgiu e foi elaborada. Então, faz-se premente a pergunta, que desde o princípio nos preocupa: Há, no mundo de hoje, um *lugar* para a Filosofia? E se há, que é Filosofia, qual sua *tarefa*? Pelas reflexões, que fizemos no parágrafo anterior sobre a gênese da consciência, chegamos a uma dimensão da consciência, que denominamos com a tradição de pensamento, de *razão*, cuja especificidade seria a compreensão da Totalidade. Nós chegamos, contudo, a esta dimensão através de uma reflexão sobre o método e a adequação assim que um saber da totalidade se manifestou como condição de possibilidade da adequação dos métodos particulares. Mas é a Totalidade algo que diz respeito apenas à vida científica do homem, ou à sua vida enquanto tal? Para mostrar o verdadeiro alcance da tarefa específica da Filosofia e de sua significação na vida do homem teceremos, agora, algumas reflexões, que completam as já feitas no parágrafo anterior. Vamos examinar aqui não a ciência humana, mas a própria *forma de consciência*, comum à consciência comum e à ciência, ou seja, dimensão da diferença, da reflexão. Trata-se, portanto, aqui, somente da realização do homem enquanto teoria e justamente numa determinada dimensão, ou seja, aquela em que se faz patente a diferença entre sujeito e objeto. A pergunta que surge aqui é, como é possível o conhecimento, já que seus dois pólos se distinguem? Como podem estar as coisas abertas ao homem e o homem aberto às coisas? Noutras palavras, como é possível o encontro entre consciência e mundo? Quais são suas condições de possibilidade? ⁽²¹⁾ Conhecimento é, como vimos, encontro da consciência com o mundo: o mundo, o outro da consciência, lhe é *dado*. Nossa pergunta se concretiza mais ainda: Como é possível o *encontro* enquanto tal? Ora, uma tal pergunta já supera de si a perspectiva da segunda forma da consciência, no sentido de que aqui já começa a emergir uma dimensão mais profunda do que a da divisão entre sujeito e mundo. A pergunta pelas condições de possibilidade do encontro enquanto tal ultrapassa a perspectiva da reflexão na medida em que encontro significa identidade entre os que se encontram. Quando perguntamos pelas condições de possibilidade do encontro *enquanto tal*, perguntamos pela identidade que *possi-*

bilita o encontro e não pela unidade *produzida* pelo encontro. Trata-se, portanto, de uma unidade anterior ao encontro concreto entre os dois pólos e que justamente enquanto *anterior* torna o encontro concreto *possível*. A identidade que vislumbramos aqui é aquela dimensão na qual homem e mundo se enraizam e se correspondem ou seja, é a *dimensão possibilitante* do encontro de ambos. Neste sentido podemos dizer que ambos, homem e mundo, como os Diferentes, provêm desta *unidade original*, que não é algo de secundário, mas justamente a *origem* da manifestação do *sentido* do homem e do mundo. Isto significa, que o pensamento não pode parar na relação consciência-mundo entendida como relação entre dois pontos diferentes, mas deve elevar-se até àquela identidade original, que possibilita esta relação como encontro entre consciência e mundo, sujeito e objeto. Neste sentido é a identidade mais *original* do que o próprio encontro: a última dimensão do pensamento é, portanto, não a consideração dos diferentes pólos da relação, mas a relação mesma como unidade última, pois, só a partir do pensamento explícito desta unidade pode ser determinado o sentido dos dois pólos da relação, cu seja, homem e mundo. A Filosofia como auto-reflexão da razão nada mais é do que a tematização desta dimensão originária e neste sentido ela não é a fixação da perspectiva da diferença, mas justamente sua superação radical, o que provoca sua incompreensão por parte da consciência comum e da ciência (22). Mas, como nós vemos, aqui não se trata de pensar uma identidade abstrata e formal, no sentido de que tivesse a pluralidade fora de si, mas de uma Identidade que seja capaz e explicar a diferença. A Identidade da Identidade e da diferença é o seu verdadeiro objeto (23). Ora, com a tematização desta pergunta a Filosofia quebra radicalmente com a forma de consciência, que a precede, como também com o saber imediato: Com o saber imediato, porque apesar, portanto, de retornar à unidade original, que era pressuposta por este saber, ela não simplesmente a pressupõe, mas a tematiza, com a segunda forma de consciência, porque ela busca a unidade que é capaz de explicitar a diferença. Mas com isto ela não aponta para uma dimensão inteiramente separada das outras, muito pelo contrário, a dimensão última aparece justamente como a *verdade* das duas anteriores, ou seja, como seu *fundamento*. Por lhes buscar o *fundamento* ela é mais profunda de que as duas outras. Podemos chamar esta unidade original, com Heidegger, de *Ser*, de modo que a Filosofia teria como tarefa a tematização do sentido do *Ser*. A palavra deve ser entendida no sentido estrito do que foi exposto acima e não como a Entidade do ente como em Aristóteles ou como ato, na estrutura *Subjectum-essentia-esse*, como em Tomás, nem como Objeto como na Filosofia transcendental, mas deve ser entendido como aquela unidade original, de onde se revela o que é entidade, ente, ato, objeto etc. Ser

como esta unidade original significa, portanto, aquele princípio relevante do sentido de tudo.

Mas o que é mais concretamente ainda esta unidade original, que a Filosofia teria que revelar? Como pode ela perder esta abstração inicial que lhe é característica nesta fase de nossas reflexões? Que determinação tem esta unidade, que constitui o objeto do Filósofo? Esta unidade só pode encontrar uma determinação maior na medida em que sejam consideradas na reflexão aqueles relacionamentos fundamentais entre homem e mundo, que ela torna possível. A Filosofia nada tem a ver com abstrações, mas justamente, muito pelo contrário, sua tarefa é explicitar as determinações últimas (24). Só considerando o possibilitado é que podemos saber qual é o conteúdo, a determinação do possibilitante, como também a verdadeira determinação do possibilitante torna possível uma determinação última do possibilitado. Falando heideggerianamente, a consideração do ente é o caminho para se chegar ao sentido do ser por um lado; por outro lado a clarificação do sentido do ser é condição de possibilidade da determinação do que sejam os entes. É exatamente neste sentido que consideramos o pensamento como possuindo uma *estrutura circular*. Uma questão à parte seria a das consequências, que daqui provêm para a Filosofia sobretudo para seu dimensionamento antropológico. Em todo caso chegamos, através de uma análise das formas da consciência, a uma unidade originária, que é condição última de possibilidade para a diferença, ou seja, para os relacionamentos fenomenais entre homem e mundo. Buscamos agora determinar melhor o conteúdo desta unidade na intenção de especificar a tarefa da Filosofia enquanto atividade científica. Pela estrutura circular que caracteriza o pensamento sabemos que isto só é possível através da consideração dos próprios relacionamentos entre homem e mundo, que são possibilitados por esta unidade. Vimos que o homem é, essencialmente, Teoria e Praxis, ou seja, um relacionamento com o mundo numa dupla intencionalidade. Este duplo movimento intencional supõe aquela dimensão originária, como aquele *último*, que possibilita o comum-pertencer do homem e do mundo. Se o homem é essencialmente Teoria e Praxis, então, podemos dizer que a unidade originária se concretiza como Verdade e Liberdade originárias, ou seja, como horizonte último de possibilidade do conhecimento e da ação concreta do homem. Ser, objeto da Filosofia, se revela assim como o acontecimento original de verdade e Liberdade, como o último pressuposto de toda atividade humana (25). Ser é, pois, o pressuposto último de toda atividade humana. Ser não é ponto morto, que só significasse uma unidade formal, sem determinação interior, mas Ser é uma unidade, que contém em si mesma uma Pluralidade, ou seja, sua própria determinação. Ser é aquela unidade, que se realiza através de uma diferença imanente já que

ele é a identidade e a diferença de Verdade e Liberdade, como identidade de dois momentos igualmente originários e por isso irredutíveis um ao outro. Verdade e Liberdade são neste sentido a autoterminação originária, assim que esta unidade se manifesta como o evento de um movimento total, que contém em si uma identidade e diferença, ou seja, que tem essencialmente um caráter *dialético*. Verdade e Liberdade são aquele *Um* que unem e separam homem e mundo.

A Filosofia se distingue das ciências na medida que ela é um esforço de explicitação do que seja este *Um* entre homem e mundo e ela considera tudo na medida em que tudo é explicável a partir deste fundamento. Ela é neste sentido um *movimento de retorno* ou seja retorno ao que sempre é *conhecido* pelo homem, embora não *esclarecido*, pois condição última de possibilidade de toda sua ação. Neste sentido Filosofia não é saber de domínio, ela não busca conquistar regiões da realidade, que propriamente ainda não foram conquistadas pela atividade humana, ela não exerce poder sobre a realidade. Neste sentido, ela não traz novos conhecimentos, mas o conhecimento do sempre conhecido pelo homem: Ela é esforço de tematização metódica daquilo que o homem sempre sabe de uma maneira *implícita*, pois, do contrário, sua atividade seria inexplicável. Ela ultrapassa os fatos e todo o campo da facticidade das coisas, mas não no sentido de descobrir novos fatos, mas no sentido de explicitar o que está *antes* de todos os fatos: Ela parte do que está aí e retorna ao que sempre *deve ter havido*, para que este que aí está seja. Justamente neste sentido é que o prof. Max Müller chama filosofia de *Arqueologia transcendental*, ou seja, transcendência à *Arché*, ao princípio, ao fundamento de tudo ⁽²⁶⁾. Tudo o que é, ou seja, todo verdadeiro e todo livre é reduzível à Verdade e à Liberdade originais como princípio, fundamento último. A Filosofia aparece, então, como aquela atividade que é a busca do *donde* da vida humana: Ela é um retorno transcendental ao fundamento do pensamento e da ação, a articulação das "evidências" humanas. É justamente neste sentido, que podemos dizer ser Filosofia a *articulação racional da totalidade histórica*.

Quando falamos em articulação *racional* nos ligamos à grande tradição do pensamento ocidental que chama justamente de Razão (*Nous, Intellectus*) a esta capacidade que tem o homem de retornar arqueologicamente ao fundamento último e por isto de questionar todo e qualquer fato a partir de sua verdadeira *Realidade* e de sua real *Verdade*. Razão do homem é, neste sentido, auto-realização do Ser enquanto Verdade e Liberdade e com isto nos distinguimos tanto da tradição da metafísica clássica, quanto da tradição antropológica moderna. Para a metafísica clássica o homem é um ente entre os outros, para a tradição moderna é a instância determinante do

sentido de tudo; nossas reflexões nos levam a entender o homem essencialmente como presença *auto-presente da Totalidade*. O homem é esta presença e isto podemos considerar como seu caráter filosófico fundamental. Neste sentido dizemos que o homem é um *ente filosófico*, ou seja, aberto essencialmente àquilo que posteriormente é objeto de consideração explícita da Filosofia (27). Daí por que, quando nos referimos aqui a esta articulação racional pensamos não no caráter filosófico da existência humana, mas em uma tematização posterior, que aparece, portanto, como a radicalização do próprio Ser do homem. O homem só filosofa porque ele é Filosofia (28). Já que, portanto, nos referimos aqui à Tematização explícita, então, quando falamos em razão não nos referimos àquela unidade originária de Teoria e Praxis, mas consideramos apenas o momento mais alto da realização da teoria. Com isto evidentemente tomamos em consideração apenas um momento fundamental e deixamos de considerar o que é, portanto, a configuração total da realidade. É evidente que nunca podemos perder de sentido a unidade fundamental da existência humana. Quem funda uma família, ou uma instituição, entre em uma congregação religiosa ou numa sociedade anônima, não filosofa, mas age; contudo, todas estas ações implicam saber e saber da Totalidade. Nós aqui abstraímos, portanto, apenas para melhor determinar o específico. Filosofia é considerada, aqui, no sentido estrito de uma atividade espiritual teórica e científica. Enquanto ela se propõe ser um conhecimento científico, ela levanta a pretensão de ser um *conhecimento responsável*. Quando dizemos que Filosofia é ciência, não pretendemos dizer que ela se põe na mesma dimensão das ciências (nossas reflexões procuram mostrar justamente o contrário), mas dizemos que ela tem de comum com elas a característica de pretender ser uma atividade responsável, portanto, de validade intersubjetiva. Nesse ponto de vista se distingue a Filosofia tanto da *mundividência* quanto da *ideologia* e do *mito* (29). A *mundividência*, também, tem a pretensão de apresentar uma visão de conjunto da realidade, mas seu interesse primário é dar uma visão de conjunto sem se interessar propriamente com a responsabilidade que a fundamenta. A mesma coisa se pode dizer da ideologia e do Mito, apesar de suas diferentes características. O mito poderá mesmo tentar exprimir a mesma verdade da Filosofia, mas ela continuaria a se distinguir na *forma*, ou seja, na medida em que ele não pretende apresentar seu objeto na forma de uma auto-reflexão da razão. Como articulação racional da própria razão ela é conhecimento da totalidade, ou seja, da estrutura fundamental de tudo, do *sentido último* que está presente em tudo. É justamente este aspecto de ciência da totalidade que a distingue das ciências. Particularmente, de modo que toda determinação do conhecimento do real, que anda permanece na forma de consciência que é especi-

fica das ciências, deve ser considerado como essencialmente *inadequada* à expressão da "coisa" da Filosofia (30). A responsabilidade sozinha ainda não distingue, contudo, a Filosofia de outras atividades espirituais, que com ela têm o mesmo conteúdo, como por exemplo a arte e a religião. Tanto a arte como a religião e a Filosofia dirigem seus interesses não aos entes, mas ao Ser, não às coisas singulares, mas ao todo em sua totalidade, ou seja, em sua *estrutura-fundamento*. Estas três atividades humanas são as três maneiras concretas de expressão do Absoluto, do Ser, ou seja, do sentido da totalidade. Nesta perspectiva elas buscam mostrar a *presença do todo* em cada singular; elas têm por isto o mesmo conteúdo e se distinguem só na maneira *como* o expressam (31). A arte procura exprimir o sentido último nas coisas sensíveis, ou seja, através das imagens; a religião faz o mesmo através do culto, a filosofia por sua vez, através de uma auto-reflexão da razão, ou seja, através de obras do pensamento. Isto evidentemente não significa que, para nós, razão não está presente nas formas de expressão da Totalidade, que são anteriores à Filosofia. Claro que está, já que concebemos o homem como unidade pluridimensional. O pensamento implica, portanto, um dimensionamento interno, daí por que falamos em nossas reflexões de *formas da consciência*, assim que o mesmo conteúdo, o conteúdo da razão, que é a totalidade em seu sentido não aparece em primeiro lugar na *forma do pensamento*, mas antes na forma de intuição, representação etc. Como veremos no próximo parágrafo, a tarefa da Filosofia consiste precisamente em exprimir na forma específica do pensamento o objeto da experiência, ou seja, aquilo que é dado ao homem através da intuição e da representação como *fatos* de sua consciência (32). Tudo aquilo que mediatamente ou imediatamente aparece ao homem é objeto da Filosofia e sua consideração filosófica significa concretamente mostrar nisto a presença do Todo, a forma concreta, que assume o todo neles. A Filosofia vai descobrir assim diferentes formas de *realização* do Todo e vai pô-las em conexão através de seu relacionamento ao Todo, ao princípio último, que podemos chamar de *Idéia* ou conceito com Hegel, ou *Ser* com Heidegger. Isto permite à Filosofia mostrar a unidade radical do espírito humano, unidade esta que não é formal, mas concreta, ou seja, que contém a pluralidade em si mesma. A Filosofia se distingue das ciências particulares na medida em que ela considera as coisas (os particulares) em seu relacionamento com o Todo, ou seja, na medida em que ela pretende mostrar, em todos os particulares, a presença do Todo, sua tarefa é *reconhecer o Todo no particular* (para usar uma expressão de Schelling). Com isto ela respeita um tipo de pesquisa, que se distingue dela e não tem esta preocupação, mas por outro lado ela mostra a unidade fundamental da realidade e do espírito, enquanto tudo é reduzível ao *sentido fundamento*. A Filosofia efetua neste

sentido a *reunião* (sammlung) (logos) de todas as coisas, ela descobre o relacionamento universal (33). Filosofia é, por isto, essencialmente *ciência total*, mas com isto não afirmamos ser filosofia tudo na vida do homem, nem mesmo tudo em sua vida teórica. Enquanto ela é realização teórica, ela já não realiza o homem todo e por isto ela é sempre a ser superada pela Práxis, como outra dimensão de realização do ser do homem. Considerando-a na totalidade da vida humana, Filosofia é necessariamente uma abstração (como a Praxis considerada sozinha também o é). Aqui não se pretende atingir a totalidade da vida do espírito, mas somente uma de suas dimensões; e mesmo esta dimensão não é monopolizada pela Filosofia, pois, a seu lado, permanecem ainda, com sentido, as ciências particulares e a consciência comum em suas diferentes formas. A Filosofia não pretende ser o conhecimento detalhado de tudo, sua intenção é mostrar a *estrutura universal* da realidade. Enquanto conhecimento estrutural ela não pode ser realização de todo o conhecimento, realização de toda a verdade. O conhecimento da estrutura da realidade não é o mesmo que o conhecimento do Todo da realidade. Ainda mais conhecimento não é de si a expressão total do ser, de modo que a verdadeira manifestação da realidade só se verifica através não só de todas as dimensões da teoria, mas também de todas as dimensões da Práxis. Daí o sentido positivo da superação da Filosofia de que falamos há pouco. Na medida em que Filosofia é, apenas, articulação teórica do ser, ela deve superar-se em função da Práxis. (34). Por outro lado, mesmo dentro da dimensão teórica, a Filosofia não pode pretender absolutamente açambarcar toda a dimensão: Ela sempre deve ter consciência, de que seu conhecimento é, apenas, conhecimento estrutural e por isto sempre também a ser superado por outros tipos de conhecimento. Filosofia não pode contrapor sua *articulação universal* contra as articulações das ciências particulares, mas antes deve levá-las a uma auto-reflexão. É claro, que, quando falamos aqui em *superação*, entendemos não o desaparecimento da Filosofia, mas a *superação conservante*, ou seja, o sentido dialético, que esta palavra adquiriu na Filosofia de Hegel. Justamente nesta perspectiva é que a Filosofia se integra no dinamismo total da vida do homem: Ela é um momento da Totalidade e não pode ser separada desta Totalidade. Assim, por exemplo, apesar de ela ser teoria (ciência no sentido eminente da palavra), ela continua em profunda unidade com a dimensão da Práxis. Quem não quer a verdade em todas as dimensões da vida humana não pode querê-la no conhecimento. A descoberta da verdade está intimamente ligada à decisão (Práxis) absoluta pela verdade, do contrário não se salvaria a unidade fundamental entre Teoria e Praxis, que caracteriza o homem. A abstração, portanto, só tem sentido na

medida em que ela *permanece na perspectiva total, que a reintegra no todo da vida humana.*

d) *Razão e Experiência*

Nossas reflexões nos levaram a conceber Filosofia como a auto-reflexão da razão enquanto presença da Totalidade. A Filosofia apareceu assim não como a dimensão monopolizadora da Teoria, mas pelo menos como sua realização mais profunda, já que sua tarefa é tematizar a verdade imanente às outras dimensões, uma vez que ela busca seu fundamento, aquilo que elas pressupõem como sua condição de possibilidade. Que relação existe entre a razão e os outros graus ou momentos da Teoria já está implícito no que acabamos de dizer. Nossa tarefa agora consiste em explicitar esta problemática. A Filosofia, como reflexão radical sobre a estrutura da realidade, não pode, como as demais ciências, pressupor seu objeto como dado imediatamente na experiência, assim como seu método ⁽³⁵⁾. Num certo sentido a Filosofia chega ser mesmo negação da experiência, como haveremos de ver. Mas isto não significa, que ela se proponha a fazer uma dedução *a priori* da estrutura da realidade, pois, nesta perspectiva, a auto-reflexão da razão negaria a própria essência da razão, que é ser a *verdade* das dimensões anteriores do espírito. Muito pelo contrário, a Filosofia se origina da experiência, seu ponto de partida é, justamente, o saber imediato e a consciência reflexa, seja ela comum ou científica. É evidente que Filosofia não para aqui, mas uma Filosofia, que não toma a experiência como ponto de partida não tem *conteúdo*, fala no ar. Neste sentido podemos dizer que a Imediatidade (ou seja a dimensão da experiência) constitui o primeiro momento da reflexão filosófica. É a partir da imediatidade da consciência que a reflexão filosófica se eleva a si mesma, ou seja, à dimensão específica, à razão de tal modo que a recepção do conteúdo da experiência se manifesta, em última palavra, como autodeterminação da razão. Estas formulações exprimem concretamente aquilo que a Filosofia faz. Ela não só recebe dados da experiência, mas sobretudo ela procura *compreender* (elevar ao plano da razão) estes dados da experiência da imediatidade. Neste sentido ela é negação radical da experiência: Ela não para na imediatidade, mas passa da imediatidade para sua compreensão, o que implica necessariamente *mediação*, ou seja, uma passagem de um primeiro momento para o segundo através de uma *relação negativa*: A Filosofia *supera* a experiência, isto é, a nega em seu caráter imediato, procurando compreendê-la. Daí por que a tensão imanente ao pensamento filosófico: por um lado, ele deve à experiência seu aparecimento, por outro lado é a negação mais radical da experiência. Negação, entendida aqui, evidentemente no sentido dialético, isto é, não como de-

suparecimento da experiência, uma superação conservante numa dimensão superior. Daí por que falamos de *elevação* da experiência ao plano da razão (36). Por outro lado, já que a razão se autodetermina através da recepção deste conteúdo, então o conteúdo aparece como o primeiro momento da própria razão, assim que a recepção da experiência se manifesta, como diz Hegel, como o desenvolvimento do pensamento a partir de si mesmo. A compreensão filosófica não consiste, portanto, numa dedução apriorística a partir de um princípio, mas é essencialmente um processo espiritual, no qual se manifesta a unidade original entre Aposterioridade (experiência) e Aprioridade (razão). Neste caso, podemos considerar em primeiro lugar tanto a experiência como a razão, ambos levam, contudo, a este movimento recíproco: A recepção do dado concreto da experiência aparece como uma *autodeterminação da razão*, ou o contrário. Neste sentido, entende-se, quando se diz que Filosofia não é nenhuma ciência abstrata, que deduz a realidade ou sua estrutura *a priori*, mas, muito pelo contrário, ele é o esforço radical de intelecção do sentido da realidade, que lhe é dada pela experiência seja da vida comum, seja a experiência científica. Quando chamamos a estrutura universal da realidade de ser, não entendemos com isto um princípio abstrato que nenhuma relação tem com a realidade, mas tentamos exprimir com isto a *interpretação* da realidade, melhor ainda, a *própria realidade interpretada em seu sentido*. Por um lado, a experiência só é entendida na medida em que é vista em relacionamento com o ser, por outro lado o ser só se autodetermina, só mostra seus momentos na medida em que a própria experiência é entendida como um momento. Ela aparece assim, por assim dizer, como o momento abstrato do Ser, de modo que o caminho para a razão se manifesta como o caminho de autodeterminação da própria razão, do próprio ser. A experiência é superada na medida em que ela aparece, como o conteúdo, a determinação do próprio Ser. Ora, isto é uma superação radical, já que a consciência, na forma de saber imediato e saber reflexo, não considera seu dado momento do Ser. Isto só o faz a Filosofia, porque justamente ela procura mostrar a verdade da experiência, explicitar sua dimensão última. Ora, é justamente este seu caráter, que a faz, pelo menos num primeiro momento, incompreensível tanto à consciência comum, como à consciência científica, já que ela as supera ambas, ou seja, dialeticamente as nega. O conteúdo da Filosofia (a realidade) se apresenta à consciência, em primeiro lugar, na forma de representações, sentimentos, que não deixam ainda manifestar o Ser em si mesmo. A Filosofia consiste no esforço de substituir estas representações por pensamento e isto ela faz na medida em que procura ver em tudo a presença da Totalidade, a presença do Ser, a presença da razão. Ora, a dificuldade da Filosofia para a consciência não filosófica se baseia precisamente

nesta substituição (37). A Filosofia não se distingue, quanto ao conteúdo, pelo menos num primeiro momento, de outros tipos de saber. Ela vê apenas o conteúdo numa outra perspectiva, ou seja, ela busca ver, em tudo, a forma concreta de realização do Todo, da estrutura universal da realidade. Uma vez realizando isto, o conteúdo se transforma, já que nas outras formas de saber o conteúdo não aparece assim. Daí a impressão de que Filosofia é fora da realidade, quando de fato, é o saber, que mais contém realidade, já que busca sua verdade. Para Hegel, o grande princípio de todos os sistemas empiristas consiste precisamente em chamar a atenção para o verdadeiro objeto da Filosofia ou seja "a realidade" (38). Sua parcialidade consiste em não entender, que Filosofia é, a um tempo, imediatidade e mediação, aposterioridade e aprioridade, experiência e razão. O homem é, fundamentalmente, evento destas dimensões, da mesma forma o é a Filosofia, que é a radicalização de seu ser no plano da Teoria. Aposterioridade e Aprioridade, Experiência e Razão são os dois momentos de um evento único, ou seja, do processo de auto-realização do espírito. O que distingue das outras formas da consciência é não tanto o objeto, quanto a forma segundo a qual este objeto é expresso, pois só aqui este conteúdo aparece como razão, como uma forma da razão e é expresso na forma da razão. Daí por que se define a Filosofia como a articulação racional da Totalidade. Já que a consideração filosófica é, antes de tudo, quando ela considera os diferentes objetos da experiência um relacionamento com a Totalidade, então podemos dizer com Hegel, que Filosofia é a "consideração racional dos objetos" (39). Trata-se de traduzir o verdadeiro conteúdo de nossa experiência na forma específica da razão e por isso trazê-los para a verdadeira luz (40). Filosofia é, pois, a atividade espiritual, que tem como tarefa mostrar a verdade da experiência. Daí por que ela se liga a todas as formas de experiência humana, científica ou pré-científica. Sua dificuldade específica vem do fato de que ela quebra a perspectiva de pensar das formas anteriores da consciência.

NOTAS

(1) Cf. M. HEIDEGGER, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tuebingen, 1962, pág. 74: "Jede Denkart ist aber immer nur der Vollzug und die Folge einer jeweiligen Art des geschichtlichen Daseins, der jeweiligen Grundstellung zum Sein ueberhaupt und zu der Weise, wie das Seiende als ein solches offenbar ist, d.h. zur Wahrheit."

(2) Cf. W. BROECKER, Aristóteles, Frankfurt a.M., terceira edição, 1964, pág. 39: "Die Philosophie ist also keine beliebige Beschaeftigung, sondern diese Liebe zur Weisheit, diese Bewegung des zur Weisheit

gelangen Wollens ist die Grundbewegtheit des Menschen als Menschen, — sie ist die ausdruecklich gewordene Bewegung des Menschseins als solchen. Sie das vom Menschen als eigenes ergriffene, eigentliche Menschseinwollen.”

(3) Este movimento da reflexão filosófica é expresso, de maneira exemplar, por Platão no VII livro de sua *Politéia* através do célebre mito da caverna. Cf. a respeito a penetrante interpretação de Heidegger em: *Platons Lehre von der Wahrheit*, publicada juntamente com: *Brief ueber den "Humanismus"*, segunda edição, Bern 1954.

(4) Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, Hambug 1967, pág. 52: “Hier mag daraus nur dies angefuehrt werden, dass es nicrts gibt, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthaelt als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.”

(5) Cf. W. KERN, *Das Verhaeltnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin* em: *Scholastik* 34, 1959, págs. 394-427.

(6) Cf. A. MARC, *L'être et l'esprit*, Bruxelles-Paris 1958; E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, segunda edição, Innsbruck, Wien, Muenchen, 1964, pág. 342 ss.

(7) A respeito desta unidade na tradição metafísica cf. W. KERN, *op. cit.*

(8) Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, Hamburg 1966, pág. 478: “Die Taetigkeit des Zweckes ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen und sich vermittelt des Aufhebens der Bestimmungen der aeusserlichen Welt die Realitaet in Form aeusserlichen Wirklichkeit zu geben.”

(9) Cf. a respeito M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Werke I: *Schriften zur Philosophie*, Muenchen-Heidelberg 1962.

(10) Cf. G. W. F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, pág. 141: “Das Selbstbewusstsein ist *an* und *fuer* sich, indem und dadurch, dass es fuer ein anderes *an* und *fuer* sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.”

(11) Cf. a respeito o trabalho do autor: *Tecnologia e Intersubjetividade em Revista de Ciências Sociais*, vol. III, n.º 2, Fortaleza, 1972, págs. 147-162.

(12) Nossa posição é fundamentalmente baseada na filosofia de Hegel. Cf. a respeito, sobretudo, na *Fenomenologia do Espirito*, o capítulo sobre a consciência.

(13) Cf. G. W. F. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, pág. 79: “Diese *Gewissheit* aber gibt in der Tat sich selbst fuer

die abstrakteste und aermste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weiss, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthaelt allein das *Sein* der Sache.”

(14) A respeito desta experiência espontânea cf. as explicações originais de B. LONERGAN, *Insight. A study of human understanding*, London, 1958.

(15) Isto permanece válido independentemente da maneira como estas causas são entendidas. Se queremos reconhecer tanto a pluralidade, quanto a unidade fundamental do espírito científico, temos que afirmar a analogicidade tanto dos conceitos científicos, quanto do próprio conceito de ciência. A negação deste caráter analógico conduz inevitavelmente ao monismo científico.

(16) Embora, noutra perspectiva, se possa e se deva dizer que a ciência é essencialmente fática. Cf. a respeito o trabalho do autor; *Filosofia e Liberdade em: Revista de Ciências Sociais*, vol. IV, n.º 1, Fortaleza, 1973.

(17) É difundida, hoje, entre pensadores de diferentes posições filosóficas, a idéia de que a necessidade atingida pelas ciências particulares é apenas hipotética. Cf. a respeito: R. LAUTH, *Begriff, Begrueundung und Rechtfertigung der Philosophie*, Muenchen-Salzburg 1967, sobretudo 122 ss; K. R. POPPER, *The logic of scientific discovery*, Basic books, New York, 1959.

(18) Daí por que a primeira característica do conhecimento científico é a *validade universal*, isto é, da parte do sujeito cognoscente isto significa que o conhecimento científico pretende ser, em princípio, *intersubjetivo*, ou seja, válido para todo pensante; por parte do objeto conhecido, esta validade universal significa, que o conhecimento pretende ser, em princípio, *objetivo*, isto é, só conter o que compete ao objeto mesmo, independentemente das condições do sujeito empírico.

(19) Galilei, por exemplo, funda a ciência moderna da natureza, vendo nela apenas espaço, tempo e movimento local.

(20) Deixamo-nos guiar aqui pelas considerações de L. B. PUNTEL, em: *Philosophie, Methode und Sachadaequanz. Zur Aufgabe heutigen Philosophierens*, Colóquio (manuscrito) para os professores da Faculdade de Filosofia da Universidade Ludwig-Maximilian de Munique.

(21) Para as considerações que se seguem cf. sobretudo: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, terceira edição, Frankfurt a.M. 1954; E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

(22) Cf. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, segunda edição, Pfullingen, 1965; *Was heisst Denken*, segunda edição, Tuebingen 1961; *Identitaet und Differenz*, quarta edição, Pfullingen 1967.

(23) Cf. M. HEIDEGGER, Identitaet und Differenz, quarta edição, Pfullingen 1967. Num sentido semelhante ao de Heidegger, determinamos ser a filosofia a meditação do "comun-pertencer" (Zusammengehörigkeit) entre identidade e diferença.

(24) Cf. G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften 1830, sexta edição, Hamburg 1959, parág. 14: "Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, nur als sich entfaltend und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die Idee* oder *das Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als Totalitaet ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann."

(25) Cf. G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik II, Hamburg 1966, págs. 483-484: "Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identitaet der theoretischen und der praktischen, welche jede fuer sich noch einseitig, die Idee selbst nur als ein gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich hat — jede daher eine *Synthese des Strebens* ist, die Idee sowohl in sich hat als auch nicht hat, von einem zu andern uebergeht, aber beide Gedanken nicht zusammenbringt, sondern in deren Widerspruche stehen bleibt Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie."

(26) Cf. M. MUELLER, Erfahrung und Geschichte. Grundzuege einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung, Freiburg-Muenchen 1971, pág. 21.

(27) Cf. K. RAHNER, Hoerer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, Muenchen 1963, pág. 47: "Metaphysik redet immer ueber Dinge, die man "immer schon weiss und gewusst hat." Metaphysik ist nicht wie eine Einzelwissenschaft die Entdeckung von etwas, was man bisher noch nicht kannte, sondern das methodisch reflexe Erkennen dessen, was man immer schon kannte."

(28) Cf. K. RAHNER, *op. cit.*, pág. 48: "Denn Metphysik als Wissenschaft ist eigentlich nur dort, wo langsam und in weitausholender Arbeit dass immer schon Bekannte in systematischer und streng begrifflicher Arbeit entwickelt wird, wo der Mensch in Begriffen sich jene Metaphysik vorzustellen sucht, die er im voraus in seinem Sein und Handeln immer schon getrieben hat."

(29) Cf. a respeito R. Lauth, *op. cit.*, pág. 37 ss.

(30) Precisamente nesta falta de consciência da diferença de perspectiva, de horizonte entre ciência particular e filosofia consiste a aporia fundamental de todos os positivismos de nossos dias.

(31) Cf. G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik II, Hamburg 1966, pág. 484: "Indem sie (die absolute Idee) alle Bestimmtheit in sich enthaelt, und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurueckzukehren, so hat sie verschiedene Ges-

taltungen, und das Geschaefft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind ueberhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die hoechste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die hoechste, der Begriff, ist."

(32) Cf. G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie parágrafo 2.

(33) Daí por que Hegel critica um pensamento, que se baseia, em última análise, só nos princípios de identidade (formal) e não-contradição. Um pensamento, nesta perspectiva, considera os entes isoladamente, sem relacionamento mútuo. Para ele a filosofia aceita a contradição na medida mesma em que ela deve procurar mostrar a *integração universal*. Cf. G. W. F. HEGEL, Wissenschaft der Logik II, Hamburg 1966, pág. 26 ss.

(34) No mesmo sentido, pode falar-se de uma auto-superação da Praxis em função da filosofia.

(35) Cf. G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie parág. 1: "Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zu gute kommt, ihre *Gegenstaende*, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die *Methode* des Erkennens fuer Anfang und Fortgang, als bereits angenommen voraussetzen zu koennen."

(36) Cf. G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie parág. 12: "Die aus dem genannten Beduerfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und raesonnierende Bewusstsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als (durch) einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, dass er ueber das natuerliche, sinnliche und raesonnierende Bewusstsein sich *erhebt*, in das unvermischte. Element seiner selbst, und sich so zunaeschst ein sich entfernendes, *negatives Verhaeltnis* zu jenem Anfange gibt."

(37) Cf. G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie parág. 3.

(38) Idem, parág. 38.

(39) Idem, parág. 2.

(40) Idem, parág. 5.