

As Consequências Éticas do Pensamento de Schelling

(da Frühphilosophie à Filosofia da Liberdade)

por *Carlos Morujão* *

Introdução

No início da nona lição de *Philosophie der Offenbarung*, Schelling afirma que filosofar é penetrar o mais profundamente possível no conhecimento da realidade, para atingir, se assim se pode dizer, “as coisas mesmas”. O autêntico filosofar, como aliás Kant já observara, não procede por construção de conceitos, ao invés do que acontece, por exemplo, com a geometria, que pode determinar a natureza das figuras no espaço apoiando-se exclusivamente no movimento interior do pensar. Como o seu objecto não existe *modo aeterno*, a filosofia tem de atender à historicidade intrínseca do real (e não apenas ao seu carácter meramente lógico), colocando o problema dos “princípios”, ou dos “archai”, que determinam a sua onticidade, estabelecendo a sua “história científica” (a expressão é do próprio Schelling) até ao surgimento do mundo efectivo. A reflexão, entregue a si mesma, seria certamente impotente para levar a cabo esta tarefa, se na experiência humana do tempo (que é sempre mais jovem que o “tempo do mundo”, o tempo do movimento, ou “tempo numerado”, de que fala Aristóteles no Livro IV da *Física*) não houvesse uma secreta correspondência com este tempo originário em que o Absoluto, contraído em si próprio, é ainda (e somente) a unidade matricial de onde tudo provém. Por outras palavras, se não admitíssemos que a nossa ciência dele é uma *mitwissenschaft* (uma ciência com ele) e que saber, segundo a bela expressão de Nietzsche, é também pressentir. O que Schelling e toda a sua época esperaram da filosofia é que, ao levar a cabo esta tarefa (a da “história científica”), deixasse de ser aquilo que fora até então, ou seja, “amor da sabedoria”, para se tornar saber ou sistema. Assim, ao realizar aquilo que era a principal exigência dos vários idealismos pós-kantianos (mesmo se Kant, como Heidegger dirá mais tarde, permanece na retaguarda deste combate como uma fortaleza por conquistar), Schelling posiciona-se contra a forma especificamente *moderna* de filosofia, que se inaugurou com a decisão de Descartes em começar a filosofar, não a partir do que é *primeiro* em si mesmo, mas sim do que é simplesmente primeiro para o sujeito que filosofa. A modernidade em filosofia consistiu, justamente, em transformar aqueles “princípios” que referi mais acima em meros conceitos, em falar deles abstractamente como simples elementos de um discurso dito ontológico, julgando-se que o simples jogo dos conceitos garantiria à razão a mediação subjectiva necessária para aceder ao fundamento e, por via deste, ao mundo efectivo, como se neste mundo efectivo não houvesse sempre mais do que aquilo que o mero pensar pode pensar.

* Assistente da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

Muito haveria obviamente a dizer sobre a natureza deste “mundo efectivo” (bem diverso daquilo que os “modernos”, reduzindo-o a uma mera *universitas rerum*, entendem por tal), mas com isso ultrapassaria largamente os limites que a natureza desta comunicação me impõe. Gostaria, no entanto, de fazer notar o seguinte: a noção de efectividade, em Schelling não é mais determinada, como de certa forma o era, por exemplo, em Kant, a partir do modelo das ciências físico-matemáticas, o que não significa, obviamente, que se lhe oponha, nem, muito menos, que dela não possa dar conta, de um ponto de vista que a engloba e supera. Mas também não o é à maneira fichteana (que foi por algum tempo, não nos esqueçamos, a do próprio Schelling), segundo a qual é no mesmo acto em que se põe a si mesma que a ipseidade põe o mundo fora de si mesma. Para os “modernos”, o mundo é sempre o *facto do mundo*. Este mundo fictício e, por isso mesmo, quase poderíamos dizê-lo, fictício (pense-se, por exemplo no *mundus est fabula* de Descartes) não é senão o resultado da nossa própria visão das coisas que, ao colocar-se como princípio de toda a visão, já não as consegue ver em Deus. (Sobre a interpretação schellinguiana do pecado original, que se relaciona directamente com este problema, falarei mais adiante.) Ora, de acordo com a análise schellinguiana, nada demonstra melhor aquela pretensão da razão moderna do que o célebre “argumento ontológico”, em que se pretende provar, a partir do modo como o ser mais perfeito deve existir, o facto de ele ter que necessariamente existir. É por isso que, em Kant, se anuncia uma viragem decisiva na filosofia moderna, ao mostrar-se que um tal jogo de conceitos (esquecendo que a existência efectiva não é uma característica do conceito, mas tem de se acrescentar ao conceito) conduz a razão a perder-se nas miragens da “ilusão transcendental”. Assim, o objectivo, bastante limitado, desta comunicação será mostrar de que modo o pensamento schellinguiano, ao pretender consumir uma tal viragem, coloca alguns dos problemas que ainda hoje são os nossos, neste final do século, o que transforma Schelling naquele “contemporâneo incógnito” de que fala o filósofo alemão Odo Marquard.

Penso ser um princípio hermenêutico razoável admitir que o pensamento de todos os grandes filósofos e, portanto, também o de Schelling, se caracteriza pela fidelidade a uma única ideia que o põe em marcha, lhe traça o caminho e o orienta mesmo nas veredas mais recônditas que o vemos percorrer, aparentemente afastadas, para o leitor superficial, do objectivo final que para si traçou. Por isso, também me parece justificado dizer-se que qualquer filosofia começa por si própria e consigo própria, mesmo quando a investigação lhe reconhece as influências de outras filosofias, de condicionalismos históricos e culturais, ou até mesmo dos acidentes da biografia do autor. Husserl, por exemplo, na primeira das suas lições sobre *A Ideia de Fenomenologia*, mostra que qualquer filosofia tem de ganhar pontos de partida inteiramente novos e não lhe é lícito fazer uso de conhecimentos a que ela própria não tenha conferido o estatuto de ciência. Ou, como Schelling dirá nas lições de Munique sobre a história da filosofia moderna (*SW*, X, p. 5)¹, antes de começar a filosofar, filosoficamente, nada sei. É ainda no mesmo sentido que se exprime num conhecido e muito citado texto de 1821: “Todo aquele que se quiser colocar no ponto de partida de uma filosofia verdadeiramente livre deve abandonar até o próprio Deus. É aqui que se deve dizer: quem o quiser conservar, perdê-lo-á; quem o quiser perder, encontrá-lo-á.” (*Lições de Erlangen*, *SW*, IX, pp. 217-218).

Admitamos, então, a razoabilidade daquele princípio hermenêutico. Em 1793, aos dezoito anos, portanto, ainda estudante de teologia em Tübingen, Schelling redige a dissertação intitulada *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der aeltesten Welt*. Apesar

1 Ao longo deste artigo as obras de Schelling são citadas a partir da edição da K.A. Schelling, *Sämtlich Werke*, identificado pela sigla *SW*, Stuttgart - Augsburg, Verlag, 1856-61. Os algarismos romanos indicam o tomo e os árabes a página.

da produção literária de Schelling ter durado quase mais sessenta anos e de boa parte dela, como se sabe, ter permanecido inédita, penso poder afirmar que a questão que desencadeou a sua redacção não mais será abandonada pelo autor. Formulá-la-ei, para já, do seguinte modo: por que motivo o não-racional domina a história da humanidade, uma vez que o *conceito* de uma tal história nos obriga a pensá-la como racional? (Entendo por conceito de história uma noção que permita unificar todos os acontecimentos em torno de um princípio que lhes confira inteligibilidade. O modelo aqui poderia ser o do *organismo* ou o da *história natural*, na qual as diversas espécies de seres orgânicos se relacionam entre si por semelhança com um género comum. Qual julgo ser, para Schelling, aquele princípio, di-lo-ei mais adiante). Mas a mesma pergunta pode receber ainda outras formulações: qual é o poder e a função do mal, sendo certo que o homem aspira a e esforça-se por realizar o bem? Estará o mal subordinado a um processo cujo objectivo é o triunfo definitivo do bem? Será o não-racional um momento necessário da vitória definitiva da razão? Ora, não se pode pensar a presença do mal no mundo sem a existência do homem no mundo, ou seja, sem a história humana. Foi Kant, mais uma vez, a abrir o caminho que permite chegar à resolução do problema. Recapitulemos, então, muito brevemente, alguns dos momentos essenciais da reflexão kantiana.

A resposta dada pela *Crítica da Razão Pura* à pergunta “o que posso saber?” deixa em aberto às perguntas “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”, indicando, no entanto, o horizonte em que uma resposta poderia ser dada e instaurando um conflito da razão consigo mesma ao admitir que aquilo a que corresponde o seu máximo *interesse* é também aquilo para o que qualquer resposta no domínio teórico se encontra irremediavelmente vedada. Mas é justamente na noção de *interesse da razão* que residirá a chave da solução procurada. Sendo um sistema de regras, tanto no domínio teórico como no domínio prático, possuindo, por este motivo, um carácter originariamente prescritivo, a razão, em Kant, não é apenas um conjunto de faculdades, pois oferece também o padrão pelo qual o uso legítimo dessas faculdades pode ser aferido. Neste sentido, a razão só encontra satisfação e repouso no pleno acordo consigo mesma, o que implica, ao mesmo tempo, dar resposta às questões de ordem moral e teológica que o seu próprio exercício desencadeia. Por tais motivos, o domínio, ainda há pouco referido, da “ilusão transcendental” é, como nota Paul Ricoeur, coextensivo ao domínio da esperança. É esta direcção que Schelling seguirá, o que não significa que a resposta que ele deu à questão kantiana seja totalmente satisfatória. Talvez mesmo a resposta tivesse de ficar indecidível até à descoberta do Dasein no homem em *Sein und Zeit*...

Antes de podermos compreender a posição schellinguiana perante este conjunto de problemas, devemos olhar para a situação que presidiu à publicação dos primeiros escritos filosóficos do autor. É o que tentarei fazer na segunda parte deste texto.

Teoria e Prática no Pensamento do Jovem Schelling

Numa conhecida carta a Hegel de 4 de Fevereiro de 1795, em que afirma ter-se entretanto tornado espinosista (“Ich bin indessen spinozist geworden”), Schelling explicita o sentido da sua conversão, mostrando que a esfera do ser absoluto deve ser pensada como sujeito e não como objecto. Por trás desta avaliação, afinal crítica, da doutrina de Espinosa, perfila-se a leitura de Fichte. Na *Fundamentação de Toda a Doutrina da Ciência* (1794-95), Fichte considera que o *Eu Sou* - ou seja, a acção pela qual o eu se põe a si mesmo (o seu estar sendo) e considera tudo o que não é ele como posto por ele - é o princípio de toda a filosofia. Ler, no entanto, Espinosa através de Fichte (ou o inverso) obriga a reformular a concepção espinosista do absoluto e a estabelecer em bases novas o modo do seu conhecimento possível. Convém lembrar que o eu de Fichte não é nenhum ser capaz de dar o ser a si próprio e a tudo o que não é ele, mas sim pura actividade, quer dizer, expressão da

condição de possibilidade de que algo seja, a saber, ou como livre auto-posição, ou como ser-se posto. Este é, em Fichte, o momento fundador do sistema, o primado absoluto do “prático” que engendra a especulação e torna possível, quer a reflexão teórica posterior (a que poderíamos chamar a *ratio essendi* daquele), quer as aplicações práticas. É este *para nós* (ou seja, para o filósofo) que se deve tornar também para a consciência, que se eleva assim, das suas próprias certezas, à verdade da filosofia. A “série real” das figuras da consciência que o filósofo observa é constituída pelas etapas deste esforço.

Tentarei agora mostrar de que modo, apoiando-se em Fichte, Schelling equaciona as relações entre o domínio teórico e o domínio prático. Embora a especulação tenha por objectivo demonstrar a liberdade, o primeiro daqueles dois domínios não se subordina ao segundo, pois a subordinação exclui a liberdade. Ou então, falaremos da subordinação na medida (e só na medida) em que a especulação serve para demonstrar a liberdade, pois toda a demonstração, obviamente, está subordinada ao seu objecto. É que a realização da liberdade opera-se tanto no domínio da vontade como no do pensamento. Daí que em Schelling, ao contrário daquilo que acontece em Fichte, a necessidade da prova (ou seja, o seu encadeamento lógico e a sua subordinação a uma “ordem das razões”) - como há já mais de meio século notava Martial Guérout - não esteja em conflito com a necessidade do princípio.

Entre 1795 e 1797, Schelling escreveu três textos fundamentais acerca desta questão. Na perspectiva do primeiro, o *Vom Ich*, a consciência aparece ameaçada pela opacidade do mundo dos objectos, que se distinguem do eu e conduzem ao desenvolvimento do sistema das representações finitas. Daqui resulta a principal dificuldade que Schelling quer resolver nesta obra inaugural: de que modo o eu, que aspira ao Absoluto, ou seja, ao incondicionado, pode, sendo condicionado, concretizar essa aspiração? Se o Absoluto não é objecto, como pode *ser para a consciência* que, por definição, é consciência de objectos? Recusando-se, no seguimento de Fichte, a hipostasiar o Absoluto como causa do finito, recusando-se também (ao contrário do dogmatismo e em fidelidade ao espírito e à letra da filosofia de Kant) a admitir a possibilidade de uma passagem, por meio de conceitos, do finito ao Absoluto, a Schelling restava somente uma saída, que as *Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (o segundo daqueles três textos) irão explorar: o supra-sensível, entendido como esfera de uma actividade absoluta, em que a dicotomia entre sujeito e objecto já não faz sentido, só é alcançável através de um esforço prático. Um pouco mais tarde, nos *Allgemeine übersicht*, de 1796, esta ideia é aprofundada: a filosofia é o desenvolvimento de uma única acção da consciência, a saber, a acção pela qual ela busca a coincidência de si consigo mesma, independentemente da multiplicidade das acções em que se dispersa no domínio teórico. Aquilo que se opõe ao eu e funda a necessidade da representação só lhe pode aparecer através de uma actividade originariamente prática, na medida em que, ao ser sentido como *oposição* que entrava a sua própria marcha, desencadeia um esforço em sentido contrário, visando a sua recondução para a esfera da subjectividade. Vê-se então que há em nós uma tendência para quebrar as cadeias da finitude, tendência na qual, em última análise, toda a vida moral tem as suas raízes.

Em face de todas estas ideias, o *Sistema do Idealismo Transcendental*, publicado em 1800, apresenta alguns desenvolvimentos originais, resultantes de uma melhor assimilação dos princípios da *Wissenschaftslehre* de Fichte. Recordemos que o ponto de partida do idealismo é a proposição *Eu sou*, como única proposição verdadeiramente sintética, na medida em que o que nela é pensado se identifica com a existência daquilo que é pensado. Do ponto de vista do saber, qualquer outra forma de realidade deverá ter a mesma realidade que a que é expressa nesta proposição. O idealismo transcendental é, assim, exposição do mecanismo da génese de todas as nossas representações a partir do princípio interior da actividade do espírito (cf. SW, III, p.378). A sua superioridade como saber transcendental,

não dos objectos, mas sim da livre actividade do Eu que põe os objectos, resulta da capacidade do espírito para se auto-objectivar e tornar-se para si mesmo tema de reflexão. Se fosse somente actividade ilimitada o espírito seria incompreensível, pois não se poderia tornar objecto para si mesmo; por outro lado, se só através de algo que o limita ele se pode intuir a si mesmo, para ser ainda a si mesmo que se intui tem de ser ele próprio a pôr aquilo que o limita. *Real* pelo facto de ser posto, o limite é *ideal* por ser o próprio eu que o põe. Esta capacidade, no entanto, é indemonstrável ou, se quisermos, demonstra-se a si mesma à medida que o filósofo, retraçando os diversos momentos da história da consciência, reencontra em cada um deles a auto-limitação do eu e, ao mesmo tempo, o esforço tendente à sua superação. Mas esta actividade, que o filósofo põe no Eu, não se encontra inicialmente posta nele para si mesmo, de modo que a investigação prossegue até que o primeiro Eu que põe e o segundo Eu que é posto coincidam, quer dizer, até que o segundo se eleve ao puro "sujeito-objecto" do saber. Ao recapitular os momentos "esquecidos" da consciência, o filósofo visa elevar a consciência comum ao nível da consciência-de-si, onde ele próprio já se encontra. O Eu que é observado pelo filósofo nas suas múltiplas possibilidades como consciência deverá, no final da dedução, identificar-se com o Eu do filósofo que observa. Estas ideias parece estarem já contidas nas obras anteriores, mas a novidade consiste em considerar que a distância que separa esta última forma de consciência (quer dizer, o Eu empírico), do Eu absoluto, tem a sua origem na próprio absoluto. A identidade da consciência-de-si tem uma significação sintética diversa daquela que, em Fichte, era expressa pela proposição *Eu sou*, pois é *dualidade originária na identidade* (e vice-versa), opondo-se a si mesma como sujeito e objecto.

Para Schelling, como para Fichte, este puro sujeito-objecto deve ser transcendentemente pressuposto como anterior a toda a consciência empírica - é a sua *ratio essendi*, se assim se pode dizer -, mas é só a partir desta última que poderá ser estabelecido através de um acto filosófico de liberdade, que desencadeia a dedução. O que significa que há sempre uma zona de opacidade na consciência empírica, que lhe impede o acesso - sem resto, digamos assim - ao seu próprio fundamento. E àquele acto que Schelling chama *intuição intelectual*. É é aqui que se anuncia a ruptura com Fichte: no termo deste processo o próprio Eu que filosofa deve ser abandonado (despotenciado, para utilizarmos a terminologia do autor) para ser possível uma total identificação com o absoluto. Ao recapitular os momentos "esquecidos" da consciência, o filósofo visa elevar a consciência comum ao nível da consciência-de-si, onde ele próprio já se encontra. O Eu que é observado pelo filósofo nas suas múltiplas possibilidades como consciência deverá, no final da dedução, identificar-se com o Eu do filósofo que observa.

Ao mostrar que uma coisa é constituída em si mesma do mesmo modo como deve ser pensada a sua constituição por qualquer Eu inteligente, Fichte libertou-se das aporias em que se enredava a doutrina kantiana da coisa-em-si. A coisa, afinal, mais não é do que a estrutura da consciência que a pensa. Mas se, para mim, o mundo exterior só existe no momento em que estou diante dele e sou consciente de mim mesmo, pode também dizer-se que é necessário que esse mundo se encontre *já aí* para o conhecimento e que não é produzido pelo Eu consciente. Dever-se-á, então, pressupor a existência de uma actividade inconsciente, anterior à consciência, mas que se torna consciente pelos seus resultados: a saber, o mundo exterior e a própria consciência que com ele existe simultaneamente. Foi este último passo que Fichte não deu, de modo que, para ele, o mundo é a multiplicidade em que se apoia a reflexão, fica reduzido às afecções do eu e a mediação entre os dois é de ordem meramente prática. Se a natureza se limita a exprimir, à maneira kantiana, as leis do nosso espírito, só será possível falar dela *como mundo sensível* e estabelecer com ela uma relação teleológica. A natureza fichteana é um *nada* que só é possível recuperar do ponto de vista prático e que só existe na medida em que agimos sobre ele, reintroduzindo-se, deste

modo, o dualismo na especulação.

Ao levar a cabo, a seu modo, o projecto fichteano de uma "história da consciência-de-si", Schelling mostra como cada um dos momentos em que esta consciência se fixa, correspondentes a outros tantos modos de se relacionar com o objecto visado, são formas do seu "saber de si" que ainda não se elevou à consideração daquilo que de facto é. Poder-se-ia dizer que se trata de formas do saber de si a que falta a derradeira referência a si como sujeito de todo o saber, sempre pressuposta em cada género do saber das coisas, até mesmo na sua modalidade inferior que é a sensação. O Eu, ao ser afectado por um objecto, reconhece que a sua própria limitação provém do objecto que o afecta e esforça-se por ultrapassá-lo. É numa rigorosa e criadora *auseinandersetzung* com Kant, que aqui, obviamente, seria deslocado desenvolver, que o jovem Schelling elabora, a partir de uma análise do juízo, uma concepção da imaginação produtora como faculdade originária de unificação do saber das coisas e das coisas sabidas. Quando Kant pergunta "como são possíveis os juízos sintéticos a priori?" está, na realidade, a perguntar como é que é possível sair do absoluto, para colocar algo de oposto a ele, pois a síntese só é pensável (dissera Schelling nas *Cartas Filosóficas*) sob duas condições: havendo uma unidade absoluta anterior de que a síntese, como unificação do diverso, é, por assim dizer, a manifestação empírica, por um lado, e pressupondo que a síntese termina numa tese absoluta, por outro. Mas esta tese absoluta, que é supressão das condições de qualquer síntese, ou seja, a separação do sujeito e do objecto, não pode ser realizada pela razão teórica, pois tal separação é o pressuposto do seu próprio exercício. Kant resolve a questão colocando na nossa faculdade de conhecer, *como um facto*, a síntese originária do juízo, imputando de seguida todos os defeitos do dogmatismo aos limites da nossa capacidade de conhecer. Schelling dirá que a posição, por um Eu, da identidade entre sujeito e predicado, pressupõe uma actividade em que ambos sejam originariamente dados: o primeiro como *objecto* que obedece a uma regra de construção e o segundo como regra de construção do objecto intuído. Tal actividade é o *esquematismo* (cf. SW, III, pp.505 e seg.). Mas quando separamos o agir da consciência do resultado desse agir, ficamos de um lado com o conceito, do outro, com o objecto oposto ao conceito e o acordo entre os dois torna-se inexplicável.

Mas uma filosofia que, ao contrário do criticismo, comece pelo objecto absoluto, ignora a experiência da liberdade. No já referido *Vom ich*, procede-se a uma avaliação da doutrina de Espinosa, que começa a sua filosofia pela *posição incondicionada* de um objecto, ou seja, transferindo para o não-eu aquilo que só ao eu é possível, em contradição, aliás, com a sua autêntica experiência do absoluto. Não nos esqueçamos que, para Schelling, Espinosa não é, como Leibniz lhe chamava, um autor *subtilis, at profanus* (palavra que talvez se possa traduzir por "ateu"), mas, pelo contrário, liga-se a toda a tradição mística dos estados passivos. Mas o objecto absoluto não pode ser objecto. Este dogmatismo espinosista repousa numa atitude prática, contrária à experiência que está na origem do criticismo. É que o kantismo - mesmo que tenha sido assim que apareceu aos olhos de Kant - repousa num postulado de ordem prática (a saber, a experiência da liberdade), para chegar a postulados práticos (aqueles que Kant apresenta na *Dialéctica da Razão Pura Prática*); tais postulados aliás (a liberdade da vontade, a imortalidade da alma, a existência de Deus como garantia do Soberano Bem) só são uma exigência para aquele que, *praticamente*, realiza o sistema do criticismo, a partir da sua própria experiência da liberdade. Assim, torna-se possível refutar o espinosismo e todo o dogmatismo consequente: é possível um sistema oposto na medida em que cada um o realiza em si mesmo.

O erro do criticismo está em afirmar, simultaneamente, a impotência da razão teórica e admitir uma extensão dos poderes da razão, de um ponto de vista prático. Se não nos apercebermos, teoricamente, de um lugar para colocar a causalidade absoluta, a necessidade prática que nos leva a acreditar em Deus não poderá ser satisfeita. E se uma tal

extensão é possível, não é necessário retardá-la por tanto tempo, como o faz Kant. Mas, uma vez feita, a razão teórica apodera-se dela e dá-lhe o seu assentimento, pois, sendo prática na sua forma, tal extensão é também teórica relativamente ao conteúdo.

Kant, obviamente, não se reconhecera no uso que Schelling faz dele. As já referidas *Cartas filosóficas...* (cf. *Carta* n^o 5) consideram que a *Crítica*, obra única em toda a história da filosofia, pois, ao contrário de todas as outras, não traz a marca da individualidade do seu autor, estabeleceu o canon de todos os sistemas possíveis; se não postula nenhum princípio absoluto é porque como “teoria da ciência” (e não simplesmente ciência), estabelece o fundamento de todos os princípios. Mas um sistema só pode ser realizado de forma prática e traz, por isso, a marca da experiência da liberdade que é própria do seu autor. Espinosa pressentira-o ao chamar *Ética* ao seu próprio sistema.

Razão, História e Liberdade

Estes breves apontamentos eram necessários para introduzir o tema que me proponho abordar neste trabalho. Mas precisamos ainda de, no seu seguimento, resolver uma outra questão: de que modo pensa Schelling as relações entre razão e história? O problema é complexo, pois Schelling parece, por vezes, retroceder de Fichte a Kant e, deste último, a Leibniz, não se devendo desprezar também o papel desempenhado pela “especulação cristã” da patrística, com a qual se encontrava familiarizado. Por outro lado, que o idealismo fichteano tenha apenas servido ao autor para, numa certa fase do seu próprio desenvolvimento, resolver problemas que, na sua origem, nada deviam àquele, é tese defendida por vários comentadores, mas que aqui não poderei abordar. Registe-se, somente, que a ideia de uma *história racional* (ou seja, uma história cuja finalidade é a realização de uma constituição cosmopolita que garanta a liberdade individual; pois é este o princípio, anteriormente referido, que dá inteligibilidade aos acontecimentos históricos), uma tal ideia, dizia, com a qual o jovem Schelling (através de Kant e de Herder) reata com algumas das ideias da *Aufklaerung*, pressupõe a noção de uma razão que se criticou a si mesma - em sentido kantiano -, antes de poder reconhecer-se a si mesma no mundo e no seu outro. É assim que o projecto da crítica dá à filosofia uma responsabilidade que ela não tinha até então, fazendo com que deixe de ser um mero saber conceptual, para se tornar responsável pela realidade e pelas possibilidades que ela encerra. Com Kant, a razão prática deixa de ser apenas a medida daquilo que existe, para ser também o critério daquilo que devém.

Schelling, no entanto, nunca foi um *Aufklaerer*, nem mesmo na sua juventude; a sua crítica da vida moderna abrange aspectos tão diversos (e, por vezes, tão actuais) como a separação entre a esfera do público e do privado - que conduz a uma absolutização desta última de uma forma mais acentuada do que a dos corpos isolados em relação à totalidade da natureza - ou como a ideia do direito natural, que não reconhece nos indivíduos quaisquer deveres interiores, mas somente obrigações externas. Daí que a salvação da vida moderna lhe tenha aparecido numa certa altura, ligada ao surgimento de uma nova mitologia, que teria a função de restabelecer a totalidade moral, transformar o povo em indivíduo e libertar da escravidão da vida privada.

Na “Introdução” às *Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana*, publicadas em 1809, Schelling lamentará que o ponto de vista dinâmico na investigação da natureza, que despontou em Kant, tenha permanecido como uma mecânica de nível superior. Em Kant encontram-se as premissas, não desenvolvidas, da unificação da história humana e da história da natureza, sob o conceito de uma razão una e idêntica. Como se sabe, Kant afirmara que duas coisas nos encham de admiração: a lei moral em nós e o céu estrelado acima de nós. É por isso que Cassirer tinha alguma razão ao dizer que, para o idealismo transcendental, um abismo, que nada vem preencher, separa o domínio da física do domínio da moral. Em Schelling, a filosofia da identidade e a teoria das potências têm a

função, justamente, de preencher o referido abismo. A filosofia do direito e da história, que vemos desenvolver-se na IV Parte do *Sistema do Idealismo Transcendental* têm por função resolver a tensão, que atravessa a filosofia de Kant, entre, por um lado, o carácter incondicionado das exigências morais da razão e, por outro, entre o acordo do dever com a felicidade - a que todo o indivíduo justo se acha com direito - e a impossibilidade em que o sujeito se encontra de garantir tal acordo a priori. Se é certo que a auto-determinação do sujeito moral não suprime automaticamente as tendências naturais em conflito (em termos kantianos, se a disposição para a personalidade não suprime a disposição para a animalidade), se é igualmente certo que o que há de mais sagrado no indivíduo não pode ser confiado ao acaso e ao arbítrio, também é certo que o constrangimento que permite refrear as tendências naturais egoístas, porque se dirige a indivíduos livres, só poderá ser uma lei em vista da liberdade. Não menos do que em Rousseau, o estado social tal como Schelling o imagina, permitirá restabelecer, a um nível superior, aquela harmonia que reina na natureza por obra de uma necessidade cega. Tal é o papel que é chamada a desempenhar a constituição jurídica do estado. Penso ser desnecessário acrescentar de que modo esta ideia sintoniza com o carácter da época: sendo impotente relativamente ao seu passado, a razão torna-se toda-poderosa relativamente ao seu futuro, podendo mesmo moldar a natureza de onde saiu, quer dizer, estabelecer com ela um acordo que já não é, à maneira kantiana, simplesmente *problemático*. Entre a moral e a física abre-se agora o domínio do direito.

Julgo que o lugar da filosofia do direito no Sistema de 1800 só é compreensível em face da alteração do horizonte em que se inscreve a problemática filosófica, de que nos dá conta o texto que Franz Rosenzweig intitulou *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Ao afirmar que a única criação a partir do nada é a de um mundo posto pelo Eu e ao transformar o questionamento prático de Kant na pergunta "como deve ser configurado um mundo para um ser moral?", Schelling - se de facto é dele que se trata, como Rosenzweig pensava - não só prescinde dos postulados kantianos de Deus e da imortalidade da alma, como também coloca o homem na posição de único responsável pelo curso do mundo. Como notou Odo Marquard, a tese idealista da autonomia do sujeito implica o abandono de qualquer perspectiva de teodiceia.

Schelling procederá, mais tarde, a uma reavaliação desta sua posição relativamente ao papel do direito e à doutrina do estado que lhe está associada. As *Conferências de Stuttgart*, de 1810, são um dos momentos essenciais de tal reavaliação, de forma que talvez se possa falar de dois períodos no pensamento schellinguiano no que se refere a este problema. Numa primeira fase, considera-se o estado como a forma visível da unidade do humano com o divino, que a filosofia procura; posteriormente (cf. *SW*, VII, p.461), o estado é considerado a unidade puramente exterior - física e não espiritual - o laço temporal e frágil que une uma humanidade separada do seu verdadeiro ponto de unidade.

A explicação detalhada desta mudança não poderá aqui ser feita. Limitar-me-ei às duas breves indicações que Schelling nos dá no texto há pouco referido, sem considerar as suas implicações profundas, nomeadamente a reelaboração a que foi sujeita a "teoria das potências" e a passagem de uma filosofia da identidade a uma filosofia da liberdade. Primeiro, a configuração presente da natureza, marcada pelo obscurecimento da sua legalidade interna, motivado pela irrupção do acaso e do contingente; segundo, a presença do mal na esfera da moralidade.

Se, do ponto de vista da filosofia da identidade, a culpa moral era a culpa intelectual de quem se julga fora da identidade, do ponto de vista da filosofia da liberdade, a culpa resulta de um *determinado modo* de usar o inteligível que cada homem tem em si. De acordo com a perspectiva kantiana, é livre aquele que se determina a si mesmo independentemente de qualquer conexão causal, portanto, sem que algo de antecedente no tempo seja responsável

pelo seu estado presente. Ora, só a essência é pensável fora do tempo. O homem é livre na medida em que se deixa determinar pela sua própria essência, da qual todas as suas acções decorrem necessariamente. É neste ponto que se unem liberdade e necessidade, ou melhor, é neste ponto que a essência da liberdade se identifica com a facticidade da liberdade, pois esta essência não é um ser morto, que determina cegamente a acção humana, mas sim, sempre e em cada caso, a vontade determinada de *este* homem (a minha ou a de cada um de vós), o “querer originário e fundamental” como Schelling também lhe chama, que constitui a verdadeira identidade de cada um consigo mesmo.

Creio que um dos textos decisivos sobre este assunto é, mais uma vez, o *Freiheitsschrift* de 1809. A distinção entre liberdade e livre-arbítrio (ou liberdade de indiferença) é um dos pontos capitais do esclarecimento schellinguiano da *essência* da liberdade *humana*. A concepção vulgar de liberdade pretende deduzi-la da possibilidade aparente de se optar por uma coisa ou pelo seu oposto. Mas a uma tal possibilidade (no caso de realmente existir), que transforma a liberdade em contingência da acção - do género: posso levantar o meu braço se o quiser, mas também posso abster-me de o fazer - pode contrapor-se a posição determinista, que afirma que todas as acções são pré-determinadas por representações anteriores que, se não estão presentes na consciência, é porque foram esbatidas pelo tempo, ou porque a sua relação com a decisão presente é difícil de estabelecer. Por outras palavras: da ausência de um fundamento determinado não posso concluir a sua inexistência. Além disso, se, no homem, houvesse apenas (para empregarmos, mais uma vez, uma expressão kantiana) um “carácter sensível”, não se vê como poderiam as acções escapar à legalidade da natureza.

Daqui resulta a importância de Kant, que salvou a liberdade subtraindo-a ao tempo, embora desse modo apenas a conseguisse definir *formaliter*, digamos assim, e não quanto ao conteúdo, pois o essencial não está em dizer-se que a liberdade resulta do inteligível no homem, mas sim em mostrar-se de que modo ela se decide pelo Bem ou pelo Mal.

Tudo depende, afinal, desse *determinado modo* como o homem usa o inteligível que tem em si. A decisão por si próprio, ou seja, pela necessidade da essência, a livre aceitação daquilo que sempre se foi, quer dizer, a livre aceitação da liberdade, é a faculdade do Bem e do Mal. O “espaço-de-litígio” onde esta decisão se joga não é o tempo intramundano (o tempo fraccionado, onde nada verdadeiramente passa, porque nada acontece), embora os efeitos de tal decisão se façam sentir no tempo. A matriz kantiana (o Kant de *A Religião nos Limites da Mera Razão*) parece-me ser aqui evidente: a decisão pelo “bom princípio” não é um acontecimento no tempo, embora se possam verificar no tempo os progressos do esforço para perseverar no sentido aberto, pela primeira vez, pela decisão tomada. Mas Schelling, agora contra Kant, poderia falar também do “mau princípio”, ou, com mais exactidão, do princípio que se torna mau no homem, quando é erigido em princípio particular: a saber, a vontade própria, por oposição à vontade original. O que o mito apresenta como um estágio de inocência primitiva, o que a tradição judaica e cristã chamam o paraíso terrestre, anterior ao pecado original, é aquele momento em que o homem, enquanto ser originariamente indeciso no conjunto da criação, ainda não desencadeou, pela sua acção, o conjunto das forças cosmogónicas em equilíbrio instável e que estavam destinadas a permanecer em inacção relativa. Não nos deve espantar reencontrar, deste modo, a velha afirmação de Leibniz segundo a qual Deus não criou Adão pecador, mas sim o mundo em que Adão poderia pecar.

O Lugar da Ética

A 12^a lição de *Philosophie der Offenbarung* fornece uma crítica das insuficiências da filosofia da identidade e da concepção do divino que nela transparecia. Pode considerar-se a filosofia da revelação como uma tentativa de determinar o sentido e a importância do *facto*

histórico do cristianismo, quer dizer, do cristianismo como fenómeno particular, que abre, no seio da fenomenalidade em geral (ou seja, da mundaneidade do mundo, para nos socorrermos da expressão heideggeriana) uma nova época histórica. É o que explica a existência de uma filosofia geral e de uma filosofia especial da revelação. Schelling não pretende introduzir na filosofia uma dogmática teológica específica, que a filosofia, aliás, não poderia reconhecer, mas sim relançar o problema da relação da consciência com o seu próprio fundamento, ou seja, com Deus, e esclarecer a sua participação no processo cosmo-teo-gónico da criação. A realização de tal projecto implica o problema dos “princípios” ou “começos” com que todo o autêntico filosofar (como afirmei no início deste trabalho) - independentemente de qualquer autoridade ou ortodoxia (cf. SW, XIV, p.80) - se vê confrontado. No fundo, trata-se de formular em termos novos, apoiando-se no facto da revelação, a questão leibniziana “por que é que há alguma coisa em vez de nada?”, reconhecendo agora na *vontade* uma nova figura do ser. Porquê na vontade? Porque só a ela convêm os predicados que habitualmente se atribuem ao ser: ausência de fundamento, eternidade, independência relativamente ao tempo e auto-afirmação (no sentido leibniziano de “necessidade da essência”). É como vontade que a *Seiendheit des Seienden* pode ser pensada. É supremamente ente, quer dizer, existe de modo insigne, aquele ente para o qual a persistência na presença não é entravada por nada que se lhe oponha. Um tal ente pode ser chamado *arche* de todos os outros entes, não como “causa”, mas no sentido em que o alemão, por exemplo, fala de *Herrschaft*, ou seja, um domínio ou soberania que não se perde a si mesmo naquilo que domina, mas, pelo contrário, conserva em relação a ele toda a sua liberdade.

Não posso seguir aqui todo o desenvolvimento do pensamento de Schelling nas lições de Berlin. Limitar-me-ei às seguintes breves indicações: 1 - a revelação pressupõe um ocultamento anterior: só se revela quem previamente se retirou da presença visível; 2 - o espaço e o tempo, como condição de possibilidade da fenomenalidade em geral, implicam um poder-ser que os faça existir como tais; 3 - o puro poder-ser é possibilidade relativamente àquilo que não é ele, mas considerado em si mesmo, é efectividade plena, em relação à qual o outro de si mesmo só é na medida em que ele *quer*; 4 - o espírito perfeito só se relaciona imediatamente consigo próprio e não pode experimentar a necessidade de sair de si mesmo, tal saída só pode ser pensada como um acto de liberdade; 5 - no homem, as forças cosmogónicas, surgidas do acto da criação encontram-se em equilíbrio instável: como espírito, o homem pode pô-las de novo em movimento, o que o torna responsável pela totalidade do mundo criado.

À luz do que ficou dito, julgo ser importante referir certa passagem da *Filosofia da Revelação* (SW, XIII, 206), segundo a qual nenhum ser é privado de vontade e as diferenças entre os seres consistem no *modo* do respectivo querer. Um corpo inanimado quer-se somente a si mesmo e é enquanto espaço preenchido que satisfaz o seu querer (a vontade mais não é do que uma falta, um vazio a ser preenchido); animais e plantas querem algo que está fora deles mesmos; só o homem quer algo acima de si mesmo. Entendo esta expressão, não como se Schelling afirmasse que a natureza do homem o leva a ultrapassar o seu próprio *ethos*, mas sim no sentido em que se deve dizer, ao invés, que o seu próprio *ethos* é constituído por uma permanente ultrapassagem, que ele é o “meta-físico” de que todas as metafísicas não são senão a expressão imperfeita e epocalmente variável. Este “acima de si mesmo” é a responsabilidade propriamente *ética* pelo conjunto da criação, posta inicialmente à guarda do homem e, portanto, sujeita ao uso - e ao mau uso - que ele pode fazer da sua liberdade.

A identidade, tal como inicialmente Schelling a pensara, dissolvendo sujeito e objecto numa unidade indiferenciada, privava esta última da *força* sem a qual ela não pode ter valor de começo, pois o espírito, para não ficar reduzido à impotência - ele que contém em si

mesmo o gérmen de tudo aquilo que será - não pode ser *uma só coisa*, mas liberdade relativamente a todas as formas de ser. (Cf. *Ph. des Offenb.*, SW, XIII, 255)

Há aqui uma tentativa de levar a sério a positividade da religião cristã, sem que, no entanto, seja legítimo afirmar-se que uma tal concepção do divino é pura e simplesmente perdida de empréstimo ao cristianismo. Como *summum ens*, Deus não é somente *causa prima*, mas realização perfeita da entrada em presença, ou seja, da exteriorização entendida simultaneamente como aquele “zu-sich-selbst-kommen” que é, para todo o idealismo alemão, o sentido do ser do ente, a sua *Seiendheit*.

Ao ser eticamente livre, quer dizer, àquele ser que (no mais rigoroso sentido kantiano) não pode ser determinado cegamente a agir, não poderá convir a noção de que a sua própria manifestação é determinada por qualquer outra necessidade senão aquela que ele impõe a si mesmo, de acordo com a sua própria natureza. Em Deus, como, aliás, em qualquer criatura (e a Schelling não repugnam as explicações antropomórficas), dá-se uma tensão entre a plena posse de si mesmo - o que poderíamos chamar o seu “agora” eterno - e o esforço para efectivar essa posse, só possível quando o seu próprio ser, entravado por uma resistência, reentra em si mesmo. Os dois momentos dessa tensão constituem a unidade da vida divina, como, aliás, a de qualquer vida, pela qual ela se torna *espírito*.

Por isso, a resposta à questão de Leibniz não recebe a forma tradicional de uma explicação da *fabricatio mundi*, que faça depender a entrada na presença, de cada ente, de um *ipsum esse subsistens* que, como “causa eficiente”, seja, ao mesmo tempo, a garantia da sua subsistência ôntica. Se a vontade é a nova figura do ser, tal só pode significar que, mais do que a entrada na presença, é a própria presença, de acordo com o modo-de-ser que é, em cada caso, o seu, quer dizer, é o que há de especificamente “fenomenológico” no ente, que merece a atenção do pensamento. O próprio *ipsum esse* deve também ter entrado na presença para poder ser acolhido ou recusado; ou melhor, ele é a sua própria entrada na presença, sem que qualquer possibilidade do seu *ser presente* tenha precedido a sua efectividade, com o que ele não seria o espírito originário. A esta entrada na presença, que não é nenhum ente, mas sem a qual o ente não seria, Schelling chamará, na *Filosofia da Revelação*, como Heidegger, mais tarde, na *Carta sobre o Humanismo*, “aquilo que não tem nome”.

A identidade absoluta, tal como era pensada pela filosofia da identidade, era indiferença em sentido negativo (nem... nem...); a filosofia da liberdade pensa-a em sentido positivo (e... e...). No *Vom Ich*, nas *Cartas filosóficas* e em outros escritos do mesmo período, afirmando que não há passagem do infinito ao finito, Schelling era obrigado a afirmar, contraditoriamente, que, para o eu que põe o mundo, a experiência do infinito só era possível como dissolução na unidade indiferenciada do todo. Na nova perspectiva, a liberdade do todo, a sua “ab-solutidade”, não é indiferença; semelhante ao “sein-lassen des Seins” de que falará Martin Heidegger, podemos chamar-lhe “revelação” ou, como Schelling também dirá, *Ereignis*.

Incapazes de considerar a sua própria entrada na presença, os entes intramundanos (ao contrário do homem) são incapazes de forjar para si mesmos um passado e um futuro. São, mas não sabem que são. Por esse motivo, não são livres, pois todas as suas ações, na medida em que são capazes de agir, como acontece com o animal, estão pré-determinadas pelas características gerais da espécie; nem possuem tradição, pois não constroem, na medida em que são capazes de construir, a partir de um fundamento edificado pelos indivíduos que os precederam. Daí que a situação ontológica do homem (que não é a sua *Stellung im Kosmos* de que fala Max Scheler) tenha, imediatamente, importantes consequências éticas, ou melhor, seja, ela própria, originariamente ética, como já Espinosa pressentira.