

FILOSOFIA PRÁTICA E INCONDICIONADO

Leonardo Alves Vieira
UFMG

Resumo: A reflexão filosófica moderna sobre a práxis encontra-se diante da tarefa de encontrar um critério de incondicionalidade, capaz de servir de medida avaliadora do nosso agir moral. A lei moral em Kant e o Eu absoluto de Schelling cumprem esta função. Em ambos os modos de articular Filosofia Prática e Incondicionado já está presente uma questão que percorrerá as Filosofias dos séculos XIX e XX: a Filosofia deve começar no âmbito da finitude ou da infinitude? O desdobramento desta questão pode ser bem ilustrado na crítica de Marx à concepção hegeliana do Estado e no discurso da Biologia em sua tentativa de interpretar a experiência moral. Os esforços de Schelling e Hegel de conciliar o pensamento antigo, o qual parte da infinitude, com o pensamento moderno, cujo fundamento é a finitude, ainda continuam a desafiar-nos, pois pretendem fugir da unilateralidade de posições filosóficas antagônicas.

Palavras-chave: Filosofia Prática, Incondicionado, Schelling, Hegel, Pensamento Antigo.

Abstract: The modern philosophy's thought on the praxis deals with the problem of identifying an unconditional criterium that is able to evaluate our moral acts. Kant's moral law and Schelling's absolute Self perform this role. In both Kant's and Schelling's efforts of articulating moral philosophy and unconditional principle there is already a question that involves the philosophical movements in the nineteenth and twentieth century: what is the starting point of philosophy, the finitude or infinitude? This question and its consequences can be illustrated firstly a) by the criticism that Marx addresses to Hegel's understanding of the modern State and secondly b) by the biological discourse's efforts of interpreting the moral experience. Both Schelling's and Hegel's theories of conciliating the greek and medieval thought, that is base on the infinitude

as its principle, with the modern thought, whose foundation is the finitude, still challenges us, for they intend to avoid the unilaterality of these antagonistic philosophical positions.

Key words: **Practical Philosophy, Absolute, Schelling, Hegel, Ancient Thought.**

Causalidade mediante a liberdade como o Incondicionado

A tematização de um critério para a vida moral, capaz de simultaneamente evitar o objetivismo greco-medieval e a facticidade empírico-contingente das teses do empirismo, tem lugar já na Crítica da Razão Pura (1781). A confrontação entre uma causalidade segundo as leis da natureza e a causalidade mediante a liberdade, tratada na terceira antinomia, abre o espaço para a liberdade prática ou conceito prático de liberdade pela mediação da liberdade transcendental ou idéia transcendental da liberdade¹. A vantagem deste critério reside primeiramente no fato de que ele corresponde à inflexão subjetiva do que se convencionou chamar Filosofia Moderna, na medida em que pertence, de fato, ao âmbito de uma subjetividade, mas, de uma em seu caráter inteligível. Aqui, portanto, em segundo lugar, pode ser identificado um outro importante elemento deste critério, a saber, a sua incondicionalidade, visto que a liberdade prática apoia-se em uma causalidade inteligível, incondicionada e espontânea, capaz de iniciar uma série de fenômenos, sem que esta causalidade seja por sua vez condicionada ou causada². Isto significa que este critério abre, por assim dizer, um “espaço” de espontaneidade e autonomia, impossível mesmo de ser vislumbrado na aceitação exclusiva de uma causalidade mediante leis da natureza.

Em correspondência com estes dois aspectos deste critério estão o caráter inteligível e o caráter sensível do sujeito agente no mundo sensível³. O caráter inteligível da subjetividade funda o espaço da experiência moral, na medida em que eventos empíricos têm início sem que sejam, por sua vez, condicionados e determinados por uma causalidade fenomênica precedente. De fato, o agente moral encontra-se ele mesmo na série dos eventos empíricos e, portanto, está sujeito a toda sorte de condicionamentos. A sua causalidade inteligível, todavia, está “fora da

¹ KANT, *KrV*, B 561s.

² *Ibid.*, B 475 e 565.

³ *Ibid.*, B 567.

série do mundo sensível” e configura o terreno da incondicionalidade, da espontaneidade e da autonomia⁴. Aqui, aliás, encontra-se uma diferença importante entre a terceira e a quarta antinomias, já que a resolução desta última admite um fundamento inteligível dos fenômenos para além da série dos objetos empíricos, diferentemente do sujeito agente no mundo sensível, para o qual apenas a sua causalidade encontra-se para além da série empírica, a saber, na dimensão inteligível.

Ainda no âmbito da Crítica da Razão Pura, Kant chama a atenção para a distinção entre fenômeno e coisa em si, sem a qual “a liberdade não pode ser salva”⁵. Assim sendo, portanto, no que diz respeito aos seres finitos, possuidores de uma vontade pura e afetados por móveis sensíveis⁶, o agir moral desenvolve-se no espaço entrecortado entre o inteligível e o incondicionado, de um lado, e o sensível e o condicionado, de outro. Daí, segue-se a qualificação kantiana do nosso arbítrio como um *arbitrium sensitivum liberum*⁷. Um arbítrio, por assim dizer, dilacerado entre autonomia e heteronomia, liberdade e servidão. Sob estas circunstâncias, este aspecto incondicionado da liberdade prática atua como uma coação (*Nötigung*)⁸ contra aqueles móveis empírico-subjetivos, na medida em que eles são contrários a esta incondicionalidade⁹. Não por acaso os dois âmbitos da Filosofia Prática ou Moral, a saber, a Ética e o Direito, são esferas do exercício da coerção (*Zwang*). Naquela exerce-se a “autocoerção livre” contra aqueles móveis sensíveis que se contrapõem à realização da liberdade prática, enquanto neste praticase a “coerção externa” contra aquela coerção que procura inviabilizar a efetivação da liberdade prática¹⁰. Trata-se, portanto, em ambos os casos, de neutralizar a determinação do arbítrio por móveis tais que o encerrem no estreito círculo de um “*arbitrium sensitivum brutum*” ou da plena condicionalidade, de tal forma que a causalidade inteligível incondicional possa manifestar-se na série dos objetos fenomênicos, plasmando e configurando o sensível de acordo com o princípio da liberdade.

A subjetividade e a incondicionalidade, portanto, a subjetividade incondicional ou a incondicionalidade subjetiva, convergem para a “lei prática incondicionada”, mediante a qual somos conduzidos ao conceito de liberdade, bem como pela mediação desta somos referidos àquela lei, de tal forma que “liberdade e lei prática incondicionada se referem

⁴ *Ibid.*, B 589.

⁵ *Ibid.*, B 565.

⁶ KANT, *KpV*, A 57.

⁷ *Id.*, *KrV*, B 562.

⁸ *Id.*, *KpV*, A 57.

⁹ *Ibid.*, A 129.

¹⁰ *Id.*, *MST*, A 9.

reciprocamente uma à outra”¹¹. A lei moral enquanto “fato da razão pura”¹² expressa esta subjetividade incondicionada ou a incondicionalidade subjetiva. Pois, o fato do qual se fala aqui não é um fato empírico e, conseqüentemente, condicionado, mas de um dado imediato e que se impõe à nossa consciência com toda a necessidade¹³. Ora, a razão da qual se fala aqui também não é uma razão supra-subjetiva, mas a nossa própria razão, enquanto ela traz em si os elementos a priori indispensáveis, seja para o estabelecimento do conhecimento teórico, seja para a fundamentação do conhecimento prático-ético.

O sentido da experiência moral

A concepção da Filosofia Prática do jovem Schelling, levando em consideração o período de tempo compreendido pelas obras *Sobre a possibilidade de uma forma de Filosofia em geral* (1795), *Do Eu como princípio da Filosofia ou sobre o Incondicionado no saber humano* (1795), *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* (1795) e *Nova dedução do Direito Natural* (1796/97), é marcada por seu esforço de reconciliar a Substância, interpretada no estilo de Espinosa, e o Eu, tal como compreendido por Kant, assim como este era também o propósito de seu então amigo Hegel¹⁴. A intenção de Schelling era, portanto, elevar o criticismo — a saber, “aquela Filosofia que põe toda realidade no Eu”¹⁵ — ao nível do sistema, indo de encontro à própria intenção de Kant, para o qual a “unidade de toda faculdade pura da razão (tanto da teórica quanto da prática)” constituía uma “carência inevitável da razão humana”, já que, partindo de tal unidade, era viável “poder deduzir tudo a partir de um princípio”¹⁶. Conciliar liberdade — a herança kantiana da lei moral enquanto “lei prática incondicionada” — e necessidade — a herança espinosiana de uma atividade absoluta que põe os seus próprios membros em seu processo de diferenciação e retorno a si mesma, eis o grande projeto do jovem Schelling.

¹¹ ID., *KpV*, A 53s. Vale ainda lembrar que a lei moral é “uma lei da causalidade mediante a liberdade”. V. *Ibid.*, A 83.

¹² *Ibid.*, A 81. Sobre este fato v. HERRERO, *Religião e história em Kant*, 16-19.

¹³ KANT, *KpV*, A 56.

¹⁴ “Segundo meu conhecimento, tudo depende (...) de conceber e expressar o verdadeiro não somente como **substância**, mas também enquanto **sujeito**”. V. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 13s.

¹⁵ SCHELLING, *IP*, § XVI, Anm 2, 161. V. também FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 119s.

¹⁶ KANT, *KpV*, A 162.

É, neste sentido, então, que a unidade do sistema é concebida como Eu absoluto, uma subjetividade incondicionada ou uma incondicionalidade subjetiva. Ele é interpretado a) como “liberdade absoluta”, enquanto uma “causalidade absoluta”, mediante a qual o Eu se põe a si mesmo de forma incondicional, bem como b) enquanto “potência absoluta”, agindo em virtude da “necessidade do seu próprio ser”, privada de toda vontade e sabedoria¹⁷.

A partir do Eu absoluto assim interpretado, Schelling deduz as esferas da Filosofia Teórica e Prática e é justamente dentro deste contexto sistemático que sua concepção de Filosofia Prática adquire plena inteligibilidade.

Razão teórica e razão prática encontram-se no terreno da condicionalidade ou da oposição entre eu e não-eu, oposição esta explicável apenas a partir da incondicionalidade do Eu absoluto, o qual, por sua vez, exclui qualquer referência a uma realidade objetiva, ou seja, exclui qualquer relação com aquilo que não seja ele mesmo¹⁸. Na medida, portanto, que ambos usos da razão, tanto o teórico quanto o prático, têm sua fonte comum no Eu absoluto, estes usos da razão podem ser qualificados como os esforços da razão de superar esta condicionalidade teórica e prática, produzida pela relação eu e não-eu. Trata-se, assim, da atividade de terminar com a relação entre as esferas subjetiva e objetiva, às quais tanto o uso teórico quanto o prático da razão encontram-se submetidos.

Este esforço de superação levado a efeito pela razão teórica significa elevar o não-eu à condição do Eu absoluto¹⁹. Este esforço resulta em uma contradição (*Widerspruch*), visto que um tal esforço significaria a própria destruição do Absoluto, transformando-o em uma coisa (*Ding*) objetiva e em algo condicionado (*bedingt*)²⁰, privado de toda subjetividade, liberdade e espontaneidade. O Absoluto como não-eu — tal é, segundo Schelling, a posição de Espinosa²¹ — conduz à própria degradação da subjetividade, encurralando-a na sujeição à objetividade de uma coisa, inclusive de uma coisa em si, posta em anterioridade a e independente do Eu. Tais Filosofias que partem de um não-eu absoluto inviabilizam a reflexão sobre a liberdade, ao submeter a subjetividade

¹⁷ SCHELLING, *IP*, §§ XIV, 122; XVI, Anm 3, 166.

¹⁸ *Ibid.*, § X.

¹⁹ *Ibid.*, § XVI, Anm 1, 160.

²⁰ Schelling chama atenção para a homologia entre linguagem e ser, presente na palavra alemã condicionar (*bedingen*). “**Condicionar** significa a ação mediante a qual algo torna-se **coisa** [*Ding*, acréscimo de LAV]”. Portanto, enquanto incondicionado (*unbedingt*), o Eu absoluto nunca pode ser ou tornar-se uma coisa. V. *Ibid.*, § III, 89s.

²¹ *Ibid.*, § IV, 94.

àquilo que, segundo Schelling, é totalmente condicionado. Restrita exclusivamente à esfera da condicionalidade, a experiência moral seria impensável e irrealizável. Não por acaso Schelling rejeita o Absoluto interpretado exclusivamente no estilo de Espinosa.

À razão prática cabe a resolução desta contradição. O seu esforço consiste em integrar-se ao Absoluto mediante a anulação do não-eu, ao invés de querer elevá-lo à condição de Eu absoluto. Ora, se o Eu absoluto diz respeito a uma subjetividade privada de qualquer relação com a objetividade, daí propriamente seu caráter absoluto, então a progressiva expansão da subjetividade ou a gradual aniquilação do não-eu resultam em um avanço progressivo da subjetividade, de tal forma que o *telos* de tal movimento é a reinstauração da plena subjetividade, ou seja, do Eu absoluto. E isto é o sentido último da experiência moral, sob a ótica schellinguiana.

Esta compreensão da vida moral tem como consequência interpretá-la como uma experiência da finitude e da oposição, na medida em que ela se desenvolve a partir do confronto entre eu e não-eu. Em virtude disto, seria absurdo falar em moralidade para o Eu absoluto, visto que ele é justamente a total negação de qualquer objetividade, e por conseguinte, a absoluta afirmação de si mesmo. Sendo liberdade absoluta, ele se põe em razão do ser de sua própria natureza, não sendo condicionado por absolutamente nada que lhe seja alheio, enquanto a lei moral diz respeito ao “eu limitado pelo não-eu”²². Enquanto o ser caracteriza a atividade do Eu absoluto e daí, portanto, a expressão “lei infinita da natureza” para qualificar esta atividade — ele se põe em razão do seu próprio ser —, a lei moral expõe uma exigência, um dever-ser (*Sollen*), justamente a obrigação moral apresentada ao eu finito de dissolver-se na subjetividade incondicionada, superando a condicionalidade da objetividade.

Se o Eu absoluto é o *telos* do esforço do eu finito para alcançar a sua realização moral, então a própria lei moral pode ser interpretada como um esquema²³ da lei que, por assim dizer, descreve a natureza essencial do Eu absoluto. Enquanto esquema, a lei moral atua como mediação entre o Eu incondicionado e as contingências, às quais o eu finito encontra-se submetido. No terreno da finitude, oposição e contingência, a lei moral aponta para a exigência da infinitude, unidade e necessidade. Neste sentido, a lei moral é uma síntese entre a tese representada pela lei do ser incondicional do Eu absoluto e a antítese expressa pela multiplicidade empírica de motivações presentes no eu finito²⁴. Usando

²² *Ibid.*, § XIV, 125.

²³ *Ibid.*, § XIV, 126.

²⁴ *Ibid.*, § XVI, Anm, 163s.

uma terminologia de um texto anterior de Schelling, a experiência moral expressa “a forma (...) da condicionalidade determinada pela incondicionalidade”²⁵. Trata-se, assim, do eu finito que deve ser idêntico ao Eu absoluto, enquanto uma obrigação moral que só tem sentido para aqueles seres que ainda não são os que eles devem ser, porque ainda se defrontam com aquilo que eles são na esfera da condicionalidade.

Liberdade absoluta e liberdade transcendental

A importância do uso prático da razão no caminho de retorno ao Eu absoluto sinaliza a importância da Filosofia Prática kantiana aos olhos de Schelling, apesar das críticas schellinguianas à Filosofia Moral de Kant, inspiradas naturalmente pela idéia de sistema que ele (Schelling) desenvolve²⁶.

Uma das possibilidades de melhor compreensão da posição de Schelling relativamente à Filosofia Prática é aquela que parte da distinção feita por Kant, e já apresentada anteriormente neste artigo, entre o caráter sensível e o caráter inteligível do sujeito agente no mundo sensível²⁷. De fato, Schelling concorda com Kant no fato de que o agente moral encontra-se no mundo sensível, mas simultaneamente é um cidadão de dois mundos, justamente o mundo inteligível e incondicionado, de um lado, e o mundo sensível e condicionado, de outro. Juntamente com Kant, Schelling defende a tese, segundo a qual a inserção do agente moral no mundo inteligível — a sua causalidade incondicionada — viabiliza o “espaço” da autonomia e da espontaneidade, o qual permanece fechado para todo ser enclausurado nos limites da esfera sensível.

Diferentemente de Kant, todavia, aquilo que em Kant era o caráter inteligível do sujeito agente no mundo empírico transforma-se em Schelling em uma subjetividade incondicionada ou em uma incondicionalidade subjetiva. De um mesmo sujeito atuando em dois mundos surge em Schelling dois sujeitos, sendo que um deles (o agente moral), por assim dizer, transita entre o sensível e o inteligível, enquanto o outro (o Eu absoluto) permanece na exclusividade do mundo inteligível.

Além disto, retomando a concepção de uma causalidade mediante a liberdade, segundo a qual o efeito sensível de uma causa supra-sensível

²⁵ SCHELLING, *F*, 285.

²⁶ *Id.*, *IP*, §§ XIV e XVI.

²⁷ *Id.*, *KrV*, B 567.

é dependente daquilo que o produziu, Schelling considera o Eu absoluto como o sentido último dos esforços do agente moral. Ao duplicar o sujeito agente no mundo sensível, Schelling, ao mesmo tempo, faz do Eu absoluto o fundamento de explicação do eu finito, bem de acordo com a posição teórica schellinguiana, segundo a qual o infinito apresenta na efetividade (*Wirklichkeit*) da condicionalidade e, portanto, da finitude, a sua própria realidade (*Realität*)²⁸. Este é o caso mesmo da lei moral, a qual é a exposição do incondicionado e da autonomia no condicionado e na heteronomia. Daí, portanto, “a exigência suprema de toda Filosofia Prática” expressar um dever-ser para o agente moral, que, atuando no mundo do fenômeno (*Erscheinung*), deve tornar-se um ser em si (*Wesen an sich*)²⁹.

O trânsito do fenômeno ao ser em si exigido pela Filosofia Prática pressupõe uma certa identidade, uma homogeneidade qualitativa entre o Eu absoluto e o eu moral finito ou eu empírico³⁰. Justamente esta identidade qualitativa entre ambos — expressa na “negação de objetos”³¹ que ambos levam a efeito — faz com que o eu empírico seja, apesar de todas suas limitações, um eu. A diferença entre ambos — e aqui é ressaltado o caráter empírico do eu finito — reside no aspecto quantitativo, de tal forma que a negação dos objetos levada a cabo pelo eu finito é limitada e condicionada, enquanto a negação promovida pelo Eu absoluto é ilimitada e incondicionada, excluindo qualquer relação com uma esfera objetiva. Assim sendo, a experiência moral é o caminhar do eu moral finito em direção àquilo que ele já é em si. Lançando mão do frasear hegeliano bastante conhecido, o eu empírico-moral torna-se para si o que ele já é em si. O périplo do em-si para o para-si circunscreve todo o âmbito do agir moral. Ele é o esforço infinito para resgatar, ao longo do tempo, aquilo que o agente moral desde sempre é.

Esta diferença quantitativa entre o Eu absoluto e o eu empírico exprime, por sua vez, a diferença entre liberdade absoluta e liberdade transcendental ou empírica. Enquanto a primeira manifesta uma imanência, visto que o Eu absoluto refere-se única e exclusivamente a si mesmo, a segunda, por seu turno, é transcendente, posto que diz respeito à relação entre eu finito e não-eu condicionado³². O caráter

²⁸ *Id.*, *IP*, § XVI, nota N, 172.

²⁹ *Id.*, *ND*, § 3.

³⁰ É importante atentar para o significado que Schelling empresta ao termo “empírico”, o qual é diferente daquele atribuído por Kant ao mesmo termo: “Empírico é tudo que se opõe ao Eu puro, portanto, o que em geral está em relação com o não-eu”. V. SCHELLING, *IP*, § VI, nota E, 100. Neste sentido, Schelling designará a liberdade do eu finito ou empírico como liberdade transcendental ou empírica, em oposição à liberdade absoluta do Eu absoluto. V. *Ibid.*, § XVI, 169.

³¹ *Ibid.*, § XVI, 170.

transcendente da liberdade empírica deve-se ao fato de que, embora sendo em si idêntica à liberdade absoluta, ela lida com o limite condicionado objetivo, cuja incessante negação por parte da liberdade empírica denuncia seu traço de igualdade — ou platonicamente — sua participação na liberdade absoluta. Enquanto Kant concebe a idéia transcendental de liberdade — a liberdade transcendental — como fundamento do conceito prático de liberdade — a liberdade prática —, Schelling reúne a liberdade transcendental e liberdade prática kantianas no que ele denomina liberdade transcendental ou empírica e interpreta a liberdade absoluta como fundamento da liberdade empírica. É isto que faz da liberdade absoluta do Eu absoluto a “condição da ação” do agente moral³³.

Incondicionado formal e Incondicionado material

O aprofundamento do significado do Incondicionado no pensamento moral de Kant e Schelling tem muito a ganhar com a análise dos conceitos kantianos de lei moral e sumo Bem (*höchstes Gut*) e sua assimilação com fins sistemáticos na Filosofia do jovem Schelling. Em torno do conceito de Incondicionado estruturam-se duas formas de conceber tanto a Filosofia Prática quanto o seu objeto. Enquanto, por um lado, Schelling duplica o sujeito agente no mundo sensível em Eu absoluto e eu finito, por outro lado, ele unifica no Eu absoluto o que em Kant, separadamente, pode ser denominado de Incondicionado formal e Incondicionado material.

Na Crítica da Razão Prática (1788) Kant aborda duas figuras do Incondicionado. A primeira figura, o Incondicionado formal, já aparece no § 6, quando se fala da “lei prática incondicionada” e do “prático-incondicionado”. Mais adiante (A 194) é levada em consideração uma outra figura do Incondicionado — que pode ser denominada de Incondicionado material —, a saber, o sumo Bem enquanto “a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura”. Enquanto o Incondicionado formal diz respeito à razão de determinação da vontade, ou seja, à lei moral como determinação imediata da vontade, o Incondicionado material tematiza o objeto máximo da vontade, na medida em que este Incondicionado material constitui o objeto supremo e perfeito a ser por ela desejado.

³² *Ibid.*, § XVI, 167ss.

³³ *Ibid.*, § VIII, 105.

Como sabemos, do ponto de vista da moralidade, a determinação da vontade é de caráter formal, de tal forma que sua determinação material contrariaria a autonomia expressa na determinação formal, configurando, em virtude disto, heteronomia. É, por isto, então que, a rigor, o sumo Bem não pode ser razão de determinação da vontade, porque tal determinação configuraria heteronomia, visto que um elemento material estaria determinando a vontade a agir de uma certa maneira.

Kant, todavia, concede ao sumo Bem o papel de determinador da vontade, sem, contudo, colocar em questão a autonomia da vontade. Isto se deve ao fato de que o sumo Bem contém em si, como “condição suprema” (*oberste Bedingung*)³⁴, a lei moral. Na medida em que a plausibilidade do sumo Bem, enquanto razão de determinação da vontade, tem lugar mediante a lei moral e justamente em virtude desta mediação, o sumo Bem também pode atuar como motivação de determinação da vontade. De qualquer forma, a lei moral é o que nos conduz ao sumo Bem.

Como dito acima, a estratégia de Schelling foi unificar o que Kant havia cindido material e formalmente no Incondicionado. O Eu absoluto é material e formalmente incondicionado, de tal forma que ele reúne em si a causalidade incondicionada expressa pela lei moral e o sumo Bem enquanto fim último a ser desejado pela vontade. Esta união do Incondicionado material e formal encontra-se expressa no primeiro princípio articulador do saber prático e teórico, isto é, o fato de ele ser pura e simplesmente — formal e materialmente — incondicionado³⁵.

Tendo em vista a lei moral (síntese), o Eu absoluto como Incondicionado formal (tese) significa a razão de determinação incondicionada de uma vontade diante da multiplicidade de móveis empíricos (antítese) que também a condicionam. Na figura do Incondicionado formal o Eu absoluto é a condição necessária, embora insuficiente, da experiência moral, na medida em que a lei moral, esquema do Absoluto, constitui a mediação entre o incondicionado e o condicionado. O caráter de Incondicionado formal do Eu absoluto exprime a homogeneidade qualitativa entre Eu absoluto e eu moral finito, capaz de lançar este último no esforço de superação da diferença quantitativa para com aquele primeiro.

Como Incondicionado material o Eu absoluto é aquele “fim final último” (*letzter Endzweck*)³⁶ do esforço infinito empreendido pelo eu moral finito para cumprir a exigência de passar de fenômeno para ser em si. Enquanto sumo Bem materialmente incondicionado, o Eu absoluto, lembrando Kant, é “o *telos* supremo necessário de uma vontade moralmente determinada”³⁷. Por um lado, O Eu absoluto enquanto

³⁴ V. KANT, *KpV*, A 197.

³⁵ SCHELLING, *F*, 284s.

³⁶ ID., *IP*, § XIV, Anm, 124.

Incondicionado formal é a condição suprema e, neste sentido, a origem de uma vontade verdadeiramente moral; por outro lado, o Eu absoluto enquanto Incondicionado material é o *telos* consumado e perfeito da experiência moral, na medida em que a lei moral nada mais exige que o eu finito se identifique plenamente com o Eu absoluto, superando a diferença quantitativa que os separa³⁷. Assim sendo, o Eu absoluto enquanto Incondicionado formal e material é simultaneamente princípio (condição suprema e originária) e *telos* (objetivo consumado e perfeito) da experiência moral, aquela instância mediante a qual ela adquire seu pleno sentido, visto que ela se legitima através do Eu absoluto e tem como fim a sua plena integração e absorção no Eu absoluto.

A unificação do Incondicionado formal e material no Eu absoluto assinala as diferenças entre a Filosofia Prática de Kant e Schelling. Se, em primeiro lugar, em Kant, é a lei moral que nos leva ao sumo Bem, na medida que aquela é a condição suprema deste, em Schelling, por seu turno, temos uma inversão na relação. Se o Eu absoluto é princípio e *telos* da experiência moral e se a lei moral é justamente a síntese entre o Incondicionado (a liberdade absoluta do Eu absoluto) e a série de condicionamentos aos quais o eu finito está submetido, então é o próprio Eu absoluto — tanto como razão de determinação da vontade para negar a realidade objetiva, quanto fim a ser realizado pela experiência moral — a condição suprema da lei moral.

Em segundo lugar, o Eu absoluto enquanto fim final último da experiência moral designa o seu fim, e isto de acordo com o duplo sentido do termo “fim”. Ele é fim, posto que é a meta a ser alcançada pelo esforço do eu finito. Mas ele é também fim no sentido de ponto final, momento derradeiro do esforço do eu moral finito, visto que a eliminação da diferença quantitativa entre eu finito e Eu absoluto marca a regência plena e consumada da subjetividade e, como visto acima, o

³⁷ KANT, *KpV*, A 207.

³⁸ Kant identifica no termo “sumo (*höchst*)” dois significados: 1) *supremum* e *originarium* e b) *consumatum* e *perfectissimum*. (*Ibid.*, A 198s). Enquanto *supremum* e *originarium* o conceito “sumo” diz respeito a algo incondicionado, não mais submetido a outro algo e, neste sentido mesmo, é a origem daquilo que se desdobra a partir dele. Neste contexto, Kant fala de um dos elementos integrantes do sumo Bem, a saber, a virtude (*Tugend*) enquanto condição suprema (*oberste Bedingung*) do sumo Bem, já que ela nos habilita alcançar a condição de sermos dignos da felicidade. Se, por um lado, a virtude — a adequação da nossa vontade à lei moral — é condição necessária (*conditio sine qua non*) para a realização do sumo Bem, por outro lado, ela não é a condição suficiente. Aqui é considerado o outro sentido do conceito “sumo”, isto é, *consumatum* e *perfectissimum*. O sumo Bem não se restringe à virtude, mas é a síntese a priori entre virtude e felicidade. *Consumatum* e *perfectissimum* constituem o sumo Bem, visto que ele não é parte de um todo maior. Ele resume o esgotamento daquilo que a vontade pode desejar, a saber, agir em conformidade com a lei moral e ser feliz.

término da experiência moral, já que no Absoluto não há moralidade. Assim sendo, a realização plena da moralidade — a passagem consumada do fenômeno para o ser em si — significa o fim da experiência moral, simultaneamente a sua plenitude, bem como o seu aniquilamento. Enquanto sumo Bem ou Incondicionado material, o Absoluto é, por assim dizer, aquele “lugar” onde tanto a questão da moralidade quanto a da felicidade perdem sua razão de ser, já que ambas envolvem o condicionado³⁹.

Ora, a interpretação do sumo Bem levada a efeito por Kant caminha para uma outra direção, pois o sumo Bem, enquanto síntese a priori da moralidade e felicidade, não acarreta o término da moralidade.

Em primeiro lugar, enquanto condição suprema do sumo Bem, a moralidade não desaparece no próprio sumo Bem. Prova disto é a aceitação por parte de Kant do sumo Bem enquanto elemento motivador da vontade, justamente porque ele contém em si a lei moral incondicional, como visto acima.

Em segundo lugar, os postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus guardam também uma estreita relação com a moralidade.

A imortalidade da alma é uma pressuposição para a realização do sumo Bem, visto que “a plena adequação da vontade (...) à lei moral” é “a condição suprema do sumo Bem” e tal adequação é possível apenas pressupondo um progresso infinito na existência do ser racional⁴⁰, enquanto o outro postulado para a realização do sumo Bem, a existência de Deus, é interpretado no estilo de “uma causalidade conforme à intenção (*Gesinnung*) moral”⁴¹, de tal forma que tanto a imortalidade da alma quanto a existência de Deus guardam estreita relação com a moralidade.

Os desdobramentos de uma questão

Os modos como Kant e Schelling articulam Filosofia Prática e Incondicionado caracterizam paradigmas conflitantes ao longo dos séculos XIX e XX, já que suas abordagens desta questão trazem em seu bojo, em forma germinal, os elementos do conflito que se torna cada vez mais agudo nos dois séculos seguintes. Sem ter a pretensão de exaurir a história destes conflitos nestes séculos, remeto a alguns momentos da

³⁹ SCHELLING, *IP*, § XIV.

⁴⁰ KANT, *KpV*, A 119s.

⁴¹ *Ibid.*, A 225.

reflexão filosófica e científica, mediante os quais o desdobramento da questão acerca da mediação entre infinito e finito, Incondicionado e condicionado, Absoluto e relativo pode ser acompanhado.

A crítica de Marx à concepção hegeliana do Estado é, sem dúvida, uma das etapas mais célebres deste desdobramento, porque, em primeiro lugar, apresenta, em toda sua virulência, os antagonismos que nas abordagens de Kant e Schelling ainda se mostram timidamente. Em segundo lugar, o embate acirrado do confronto entre Hegel e Marx veicula um anúncio de certo modo antecipado dos percalços desta mediação nos séculos XIX e XX. Neste sentido, é valioso acompanhar o tratamento desta questão na crítica de Marx a Hegel.

A crítica marxiana se exerce contra o que Hegel, “que inverte tudo”, segundo Marx, apresenta na *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (1821): “a condição [*die Bedingung*] é posta (...) como condicionado [*das Bedingte*], o determinante [*das Bestimmende*] como determinado [*das Bestimmte*], o produtor como produto de seu produto”⁴². Marx repreende Hegel por ter compreendido de forma inadequada, isto é, invertido, a relação entre família e sociedade civil, por um lado, e Estado, por outro, de tal forma que aquelas, que são a condição deste, segundo Marx, acabam por se transformar em produto ou condicionado pelo próprio Estado, na interpretação hegeliana. Ao invés de fazer (*tun*) o Estado, elas são feitas pelo Estado.

Esta inversão da condição em condicionado promovida por Hegel tem uma raiz mais profunda, assim pensa Marx, a qual é justamente uma falsa concepção do que vem a ser o sujeito do movimento de constituição do Estado. A interpretação de Marx identifica o erro de Hegel no fato de que este não considera o ente efetivamente finito como “o verdadeiro sujeito do infinito”⁴³. Ao identificar o Estado, a figura ética do infinito, com o sujeito que se autodesdobra na família e na sociedade civil, Hegel, aos olhos de Marx, transformou o verdadeiro sujeito da formação do Estado em mero predicado posto pelo próprio processo de autodiferenciação interna do Estado. O condicionado (Estado) transfigurou-se na própria condição da família e sociedade civil.

De fato, a crítica de Marx se dirige contra um daqueles dois submovimentos plasmadores do Estado, a saber, aquele que parte do infinito e universal (Estado) para o finito e singular (indivíduo, família e sociedade civil), enquanto que aquele inverso, também descrito por Hegel, que começa no finito e singular e atinge o infinito e universal é aceito por Marx como único e verdadeiro processo de conceituação do

⁴² MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 207 e 291.

⁴³ *Ibid.*, 224. Acerca deste temática v. VIEIRA, *Freiheit als Kultus*, 179 — 203.

Estado. Este processo de universalização do singular e singularização do universal é descrito por Marx respectivamente como “transformação necessária da empiria em especulação e da especulação em empiria”⁴⁴. A mutilação empreendida por Marx no processo de constituição do Estado exposto por Hegel baseia-se na prioridade que o finito e singular deve ter diante do infinito e universal. É interessante notar que Marx expressa sua crítica, lançando mão do vocabulário hegeliano: “o universal aparece (...), por toda parte, como algo determinado e particular, assim como o singular, em nenhum lugar, chega à sua verdadeira universalidade”⁴⁵. Na análise marxiana, o movimento da especulação para a empiria ou a singularização do universal encobre o verdadeiro sujeito deste processo, bem como ofusca seu efetivo desempenho, assim como simultaneamente lança o pensamento político hegeliano no misticismo.

Tivesse Hegel tido oportunidade de conhecer a crítica de Marx e respondê-la, penso que uma passagem de suas Lições sobre a Filosofia da Religião (1832) poderia ter sido utilizada para uma possível resposta de Hegel ao seu crítico⁴⁶.

Neste texto está presente um grande motivo da Filosofia hegeliana em geral, a saber, o tema da reconciliação. Seu propósito, no contexto específico em que nos encontramos, é reconciliar o ponto de vista antigo, o qual parte do universal para o singular, e a perspectiva moderna, a qual acentua a universalização do singular⁴⁷, assim como o objetivo de Schelling, ao procurar unificar substância e sujeito, é também um esforço de síntese entre as metafísicas antiga e moderna. Ambos movimentos são unilaterais e, justamente enquanto tais, falsos, enquanto a “verdade” — para usar a terminologia de Hegel — de ambos consiste na sua unificação em um mesmo movimento constituído por aquilo que o pensamento antigo e o pensamento moderno estabelecem como verdadeiro: singularização do universal e universalização do singular. Esta reconciliação se faz tanto mais necessária quanto o que caracteriza a posição do pensamento moderno é a oposição entre o infinito e o finito, visto que este quer saber-se como o próprio infinito. O aprofundamento da subjetividade em si mesma tornou o finito a própria condição do infinito. Isto explica, portanto, a razão pela qual o

⁴⁴ MARX, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 241.

⁴⁵ *Ibid.*, 241s.

⁴⁶ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 205-213.

⁴⁷ Penso que, com a devida cautela e ressaltando as devidas diferenças, o que Hegel qualifica como a prevalência do ponto de vista moderno (*die moderne Ansicht*) sobre o ponto de vista antigo (*die alte Ansicht*) encontra uma homologia “na revirolta que substituirá a metafísica pela antropologia ou a constituição onto-teológica da “filosofia primeira” pela constituição onto-antropológica”, acarretando “a paradoxal absolutização do finito na onto-antropologia”. V. VAZ, *Escritos de filosofia II: Filosofia e cultura*, 363.

processo interno de diferenciação do Estado em família e sociedade civil apareça, aos olhos de Marx, como especulação e mistificação, já que tal processo torna a condição em condicionado. Este processo retira do pensamento moderno a sua tese fundamental, com a qual a crítica de Marx à interpretação hegeliana do Estado moderno está alinhada.

A crítica de Marx à concepção hegeliana do Estado é a típica expressão da posição dominante no pensamento moderno e pós-moderno, baseado na oposição entre finito e infinito e na renitente negação de qualquer possível mediação entre a posição do pensamento antigo e a tese do pensamento moderno. Os séculos XIX e XX presenciam um ainda maior aprofundamento da finitude em si mesma e a contínua erosão e suspeita para com qualquer proposta filosófica que queira mediar os pontos de vista antigo e moderno. Neste sentido, a tese filosófica implícita na posição de Marx frente à compreensão hegeliana do Estado é bastante sintomática e antecipadora daquilo que se tornou uma espécie de lugar comum no cenário filosófico contemporâneo.

Diante da recusa por aquela reconciliação são identificáveis, no mínimo, duas posições bem nítidas acerca do modo de considerar as possíveis mediações entre Incondicionado e condicionado, também resguardadas as posições intermediárias entre elas. De um lado do espectro filosófico, a recusa do infinito e Incondicionado conduziu ao ceticismo e relativismo, já que esta recusa privou os defensores destas posições de um critério inabalável o suficiente para fugir às restrições particulares do que cada contexto finito estabelece como verdade e falsidade, justo e injusto. O finito deixado a si mesmo e separado de qualquer instância de Incondicionalidade tem apresentado enormes dificuldades de determinar a medida da verdade, verdade que se tornou ela mesma, no mínimo, bastante suspeita em tais contextos.

Do outro lado deste espectro, há um grande esforço de determinar este critério de incondicionalidade, sem, todavia, abandonar a esfera da finitude e seu lugar proeminente e privilegiado na Filosofia Contemporânea. Nestes contextos filosóficos, houve, por assim dizer, uma migração do Incondicionado para o âmbito do finito e, como consequência disto, a proposta de fundamentação última da Filosofia justamente a partir da finitude⁴⁸. É bastante significativo perceber que *fundamentum inconcussum* é buscado em uma das expressões marcantes da finitude, a saber, a linguagem, a qual, talvez por ser justamente um dos traços mais característicos da finitude e condicionalidade, se torna objeto de reflexão para os mais variados estilos de filosofar: analítica da linguagem, hermenêutica da linguagem, pragmática da linguagem, estruturalismo e semiótica⁴⁹. Destituído de seu antigo nicho, a subjetividade

⁴⁸ V. APEL, *Fundamentação última não-metafísica?*

transcendental (Kant), a subjetividade absoluta (Schelling) e, recuando mais no tempo, a objetividade ideal e inteligível das Filosofias Grega e Medieval, o Incondicionado migra para o campo da linguagem, na qual, pelo menos de acordo com algumas posições filosóficas, procura-se determinar aqueles pressupostos inelimináveis e irretrocedíveis do discurso sensato e razoável, capaz de formação de consenso⁵⁰.

Um outro contexto reflexivo no qual a reflexão sobre o Incondicionado tem lugar é o da Ciência, especificamente, da Biologia. É interessante notar que uma tal reflexão provenha justamente de um dos mais frondosos ramos do assim chamado discurso científico.

Uma caracterização da posição de muitos biólogos é aquela, segundo a qual é impossível obter “uma cosmovisão monística”⁵¹ dos fenômenos submetidos à análise do discurso da Biologia. Pois, reduzido à sua condição genético-biológica — a esfera do condicionado, na terminologia de Kant e Schelling —, a dimensão da responsabilidade moral torna-se totalmente negligenciada e, mediante isto, a própria experiência moral, a experiência da liberdade. Se, por um lado, a Biologia rejeita a causalidade transcendental, por fugir aos pressupostos científicos admitidos por ela, por outro lado, a esfera do Incondicionado entra, por assim dizer, pelas portas do fundo, já que o discurso biológico se vê teoricamente impotente para dar razão da vida ética dos seres humanos. A recusa da causalidade transcendental, de acordo com os padrões canonizados do discurso da Biologia, e, simultaneamente, a inevitabilidade de reintroduzi-la para lidar com a vida ética levam ao dualismo teórico-prático: dualismo moral (a admissão tanto dos condicionamentos genético-biológicos quanto da dimensão incondicional da liberdade) e monismo teórico (a determinação do comportamento humano e dos seres vivos exclusivamente por uma série de condicionantes: genéticos, familiares, sociais, etc).

Estas duas posições parecem reproduzir paradigmaticamente a situação científico-filosófica na qual nos encontramos. O monismo teórico traduz epistemologicamente o paradigma da cientificidade reinante na auto-interpretação contemporânea do *modus operandi* da Ciência. O dualismo moral, por sua vez, é o questionamento sub-reptício àquele paradigma e expressa a sua erosão gradativa, já que nega a sua completitude e mostra seus limites. Aquilo que teoricamente aceitamos é objeto de uma rejeição moral.

⁴⁹ BREUER, LEUSCH E MERSCH, *Welten im Kopf*, 51.

⁵⁰ É com base em tais pressupostos que podem ser entendidas a autocontradição performativa de Apel e a teoria do agir comunicativo de Habermas, por exemplo.

⁵¹ V. as reflexões procedentes da própria biologia: MOHR, *Natur und Moral*, 17; v. também HÖSLE, *Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalista da ética*.

No entanto, tanto no terreno da Filosofia quanto da Ciência, de acordo com o que foi visto neste trabalho, a recuperação desta esfera da Incondicionalidade, atuando como base a partir da qual critérios de avaliação possam ser obtidos, acaba por confirmar o prevalecimento do que, aos olhos de Hegel, é o ponto de vista do mundo moderno. Pois, seja na virada de uma fundamentação ontológica para uma fundamentação baseada na subjetividade, seja na virada de uma fundamentação baseada na subjetividade para uma fundamentação estruturada na linguagem, os pensamentos moderno e contemporâneo não abrem mão de seu pressuposto fundacional: a finitude como princípio do filosofar.

Se este é o caso, e a proposta da reconciliação⁵² não é algo absurdo, algo assim como um “círculo quadrado” — independentemente dos percalços da reconciliação efetivamente levada a cabo por Schelling e Hegel em suas respectivas empreitadas filosóficas — tal reconciliação permanece ainda como um convite e desafio. Pois, partindo do pressuposto que seja possível e viável tal reconciliação, então ela traria um ganho inegável para a Filosofia e a Ciência, visto que não se trata de uma atitude de exclusão — ou isto ou aquilo — mas, por um lado, de negar a unilateralidade e, neste sentido, a falsidade das posições antagônicas e, por outro lado, integrá-las em um contexto teórico em que as teses de ambas adquiram sua plena validade.

Bibliografia

APEL, K. Fundamentação última não-metafísica. In: STEIN, E., DE BONI, L. (orgs.) *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BREUER, I., LEUSCH, P., MERSCH, D. *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*. Deutschland. Hamburg: Rotbuch, 1996.

FICHTE, J. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

HEGEL, G. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Frankfurt/M: Surhkamp, 1986, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 17).

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

HERRERO, J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖSLE, V. Sobre a impossibilidade de uma fundamentação naturalística da ética. In: STEIN, E., DE BONI, L. (orgs.) *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁵² Um trabalho nesta direção é de Hösle em sua tentativa de levar adiante e aprofundar as teses do idealismo objetivo. V. OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 373-387.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, (Vols. 3 e 4) [Abr.: KrV].

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, (Vol. 6) [Abr.: KpV].

_____. *Metaphysik der Sitten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, (Vol. 7) [Abr.: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre = MSR; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, MST].

MARX, K. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: IDEM. *Friedrich Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1974, vol. 1.

MOHR, H. *Natur und Moral. Ethik in der Moral*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1885, (Dimensionen der modernen Biologie, v. 4).

OLIVEIRA, M. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

SHELLING, F. W. J. Vom Ich als Princip der Philosophie (1795). In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Historisch-Kritische Ausgabe*. (Editores: Baumgarten, H., Jacobs, W., Krings, H. e Zeltner, H.) Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1980, (Reihe I: Werke; Werke 2) [Abr.: IP].

_____. Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794). In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Historisch-Kritische Ausgabe*. (Editores: Baumgarten, H., Jacobs, W., Krings, H. e Zeltner, H.) Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1976, (Reihe I: Werke; Werke 1) [Abr.: F].

_____. Neue Deduktion des Naturrechts (1796/1797). In: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Historisch-Kritische Ausgabe*. (Editores: Baumgarten, H., Jacobs, W., Krings, H. e Zeltner, H.) Stuttgart: Fromann-Holzboog, 1982, (Reihe I: Werke; Werke 3) [Abr.: ND].

VAZ, H. *Escritos de filosofia II: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VIEIRA, L. *Freiheit als Kultus. Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

Endereço do Autor:

Rua Antônio Dias, 301 / 201

30350-150 Belo Horizonte - MG

E-mail: leonlulu@netminas.estaminas.com.br