

SUBSTÂNCIA E SUBJETIVIDADE **DUAS FORMAS DE RECONCILIAÇÃO¹**

Leonardo Alves Vieira
UFMG

Resumo: O jovem Schelling articula duas formas de reconciliar substância e subjetividade. A primeira pode ser denominada necessitória e incondicional, uma vez que ela admite exclusivamente a necessidade, eliminando toda contingência (I). A segunda, por sua vez, é a deôntico-condicional, visto que ela coordena necessidade e contingência na experiência moral (II). Finalmente, estas duas formas de reconciliação podem ser vinculadas à reflexão kantiana sobre a liberdade, ao mesmo tempo em que é discutido o âmbito de validade e legitimidade do transcendental (III).

Palavras-chave: Substância, Subjetividade, Incondicionado, Liberdade, Necessidade, Contingência.

Abstract: The young Schelling defends two forms of reconciling substance and subjectivity. The first one can be regarded as the necessitarian, unconditional reconciliation, since it eliminates the contingency and casualty and promotes an absolute, autothetic activity (I). The second one can be called the deontological, conditional reconciliation, for it coordinates necessity and contingency in the moral experience (II). Finally, these both forms can be linked to Kant's reflection on freedom. At the same time the validity and boundaries of the transcendental philosophy are discussed (III).

Key-words: Substance, Subjectivity, Unconditional, Freedom, Necessity, Contingency.

¹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 13s.

A reconciliação entre a substância de Espinosa (1632-1677) e o eu livre de Kant (1724-1804) constitui uma tarefa fundamental da filosofia hegeliana, visto que uma tal reconciliação levava consigo a promessa de uma articulação sistemática entre o pensamento moderno e a filosofia greco-medieval. É por demais conhecida aquela famosa passagem da Fenomenologia do Espírito (1807) de Hegel (1770-1831), na qual está expressa claramente esta intenção: “Segundo meu conhecimento, tudo depende (...) de conceber e expressar o verdadeiro não somente como substância, mas também enquanto sujeito”¹. Também naquilo que pode ser considerado o centro ou o coração do seu sistema, a Ciência da Lógica (1812-1816), é reafirmada esta tese. Comentando sobre o método dialético, Hegel não deixa de sublinhar a subjetividade que perpassa e se forma através dos momentos do método², de tal forma que o auto-engendramento imanente do Lógico (*das Logische*) é, na verdade, a autodeterminação do pensamento puramente ínsito a si mesmo. Esta autodeterminação expressa-se na longa série das determinações do pensamento (*Denkbestimmungen*), justamente enquanto elas são os vários momentos do fluxo do pensar, na medida em que este pensar é uma atividade autotética absoluta.

A reconciliação promovida pelo sistema filosófico hegeliano, todavia, não restou imune às críticas. A acusação de resignação, por um lado, a qual, segundo os mordazes críticos da filosofia hegeliana, estaria estampada, por exemplo, no prefácio das Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito (1821) — “o que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional”³; e, por outro lado, a crítica ao presumido necessitarismo eliminador de toda contingência e acaso parecem perfazer aquelas objeções mais difundidas e, simultaneamente, virulentas contra os resultados obtidos pelo pensamento hegeliano, ao levar a termo, em seu próprio estilo, a reconciliação entre substância e sujeito livre.

Não constitui meu interesse neste trabalho, em primeiro lugar, investigar o modo como Hegel levou adiante o ideal de articular substância e subjetividade, nem, em segundo lugar, avaliar a pertinência das críticas levantadas ao específico modo hegeliano de articulá-las. A minha

² V. por exemplo a descrição hegeliana da segunda negação: HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, 563. “Das zweite Negative, das Negative des Negativen (...) ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist sowenig als der Widerspruch ein Tun einer äußerlichen Reflexion, sondern das innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist” (O segundo negativo, o negativo do negativo (...) é aquele suprassumir da contradição, é, no entanto, tão pouco quanto a contradição, um operar de uma reflexão externa, mas o momento mais interno e objetivo da vida e do espírito, mediante o qual um sujeito, pessoa e ser livre são).

³ “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede, 24.

intenção é percorrer um outro caminho, a saber, investigar a reconciliação levada a termo na fase inicial [1794-1796]⁴ da filosofia de Schelling (1775-1854), cujo labor filosófico, certamente aqui, em nosso país, e, talvez, mesmo mundo afora, restou menos estudado do que o de Hegel. Não se trata, todavia, de uma mero impulso de curiosidade histórico-filosófica a intenção de discutir a solução schelliniana desta questão, mas o interesse mesmo pela questão, a sua pertinência ainda em nossos dias e a proposta de solução por ele oferecida, a qual justamente contempla aquilo que a crítica à filosofia hegeliana – sem propor-me a discutir possíveis méritos e deméritos desta crítica – detecta como ausente no *corpus hegelianum*. Neste sentido, portanto, a abordagem desta questão em Schelling pode, indiretamente, contribuir com posteriores estudos para um aprofundamento da mesma em Hegel.

Além disto, não pretendo também realizar um estudo hermenêutico da validade da assimilação produzida por Schelling das filosofias de Espinosa e de Kant – estudo que certamente extrapolaria em muito os limites deste trabalho, concentrando-me apenas no fato desta assimilação, negligenciando completamente as possíveis congruências e incongruências da mesma. Em suma, o que me interessa é o Espinosa e o Kant schellinianos, i. e., o Espinosa e o Kant tal como interpretados por Schelling e desdobrados no seu pensamento e não propriamente uma investigação imanente e restrita ao quadro teórico demarcado pelas obras dos pensadores holandeses e alemão⁵.

O meu propósito é mostrar como a coordenação entre substância e subjetividade na filosofia do jovem Schelling é capaz de abrigar tanto o necessitarismo quanto a contingência, instaurando, deste modo, uma dupla dimensão de reconciliação. Em Schelling, a reconciliação entre a substância e subjetividade ocorre, no mínimo, em duas dimensões: a do Incondicionado (I) e a do condicionado (II). Enquanto a primeira dimensão de reconciliação é necessária, posto que exclui qualquer con-

⁴ Levo em conta neste trabalho as seguintes obras de Schelling: *Sobre a possibilidade de uma forma de Filosofia em geral* (1794) *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). A redação desta última obra deve ter sido concluída por volta de oito de março de 1796 e publicada em duas partes, primeira parte em 1796 e segunda parte em 1797, na “Revista de Filosofia de uma Sociedade de Eruditos Alemães” (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Deutscher Gelehrten*). V. Editorischer Bericht (Relatório Editorial) da edição histórico-crítica da *ND*, 119-131. V. “Referência Bibliográfica” para identificar as abreviações empregadas neste trabalho.

⁵ Sobre a apropriação da filosofia de Espinosa por parte de Schelling, v. PIEPER, *Ethik à la Spinoza*; BARTUSCHAT, *Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling*. Para a relação entre Kant e Schelling, v. VIEIRA, *Filosofia prática e Incondicionado*; FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, 23-47; KUHLMANN, *Schellings früher Idealismus*, 56-59; GERHARDT, *Selbständigkeit und Selbstbestimmung*.

tingência, a segunda articula necessidade e contingência, de tal forma que ambas são preservadas.

Em um terceiro momento (III), pretendo mostrar que estes dois tipos de articulação podem ser referidos à filosofia kantiana, na medida em que esta desenvolve uma reflexão sobre a liberdade: a razão de ser da filosofia⁶ para Schelling e a pedra angular da filosofia para Kant⁷. Esta referência a Kant parece-me inevitável, uma vez que, aos olhos de Schelling, ele apresentou somente os resultados da investigação filosófica, sem, contudo, expor as suas premissas⁸. Ora, se os resultados já afirmam a importância da liberdade – resultados manifestos, no caso da obra kantiana, por exemplo, na reflexão sobre a liberdade transcendental, enquanto base do conceito prático de liberdade na *Crítica da Razão Pura* (1781), e na lei moral, enquanto *ratio cognoscendi* da liberdade na *Crítica da Razão Prática* (1788)⁹ — mais relevante ainda torna-se a liberdade no que tange às premissas viabilizadoras de tais resultados, a ser esquadrihadas por um pensamento que se quer sistema enciclopédico do saber, capaz de reconciliar a tradição kantiana e a espinosista, então condenadas pelos seus respectivos promotores a um processo de estranhamento e mútua exclusão.

I. Reconciliação necessária e incondicional

A investigação filosófica de Schelling em *Do Eu como Princípio da Filosofia ou Sobre o Incondicionado no Saber Humano* (1795) está em busca da identificação do que pode ser admitido como um começo incondicionado (*unbedingt*) e incondicionável (*unbedingbar*) de todo o saber¹⁰. Em oposição a este tipo de saber, encontra-se aquele caracte-

⁶ “O começo e o fim de toda filosofia é liberdade!” (*Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit!*). SCHELLING, *Vom Ich*, § VI,101.

⁷ “Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlubstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus” (O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade está demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui, pois, a pedra angular do inteiro edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa). KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, A 4.

⁸ “Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch” (A filosofia ainda não está no fim. Kant deu os resultados: as premissas ainda faltam). V. HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, Schelling an Hegel: 6. I. 1795, 14.

⁹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 561; *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, A 4.

¹⁰ SCHELLING, *Vom Ich*, § II, 87; v. também as origens desta tese de Schelling em sua discussão com as posições de Jakobi (1743-1819) (BRUGGEN, *Jacobi und*

rizado por um conjunto de proposições articuladas entre si, mas incapazes de retroceder ou avançar para uma fonte comum da qual elas dimanam e para a qual elas retornam.

Aos olhos de Schelling, este princípio não pode ser principiado. Enquanto tal, ele não apenas escapa a qualquer determinação que lhe seja alheia — ele é incondicionado —, como também evade-se de qualquer possibilidade de ser limitado ou negado por algo outro a ele — ele é incondicionável. Em virtude disto, o princípio do saber exclui qualquer tipo de mediação, seja aquela com algo externo, seja aquela com algo interno a ele, posto que, em ambos os casos, isto implicaria em um tipo de relação condicionante. Assim sendo, o princípio do saber é um Absoluto imediato ou uma imediatidade absoluta, constituindo-se assim, nesta interpretação do saber promovida por Schelling, em “o único imediato em nosso saber”¹¹. Somente um tal princípio poderia fazer justiça à concepção de saber defendida por Schelling, i. e., à de um saber sistemático e enciclopédico, no qual a educação ou formação (paideia) é circular (kukloV), visto que o saber procede do e retrocede ao seu ponto de partida e de chegada, ao mesmo tempo em que ele propicia uma organização imanente do conteúdo do saber.

A imediatidade do Eu absoluto implica em dizer que ele é um ser incapaz de ser recuperado pelo pensar reflexivo, pela atividade representativa¹², pela ação da consciência¹³, consciência de si¹⁴ e pelo con-

Schelling, 419-429), Hölderlin (1770-1832) FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, 61-70 e a atmosfera intelectual do Seminário Protestante de Tübingen (HENRICH, *Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, 60-92).

¹¹ “das einige Unmittelbare im unserm Wissen”. SCHELLING, *Vom Ich*, Vorrede, 74. Grifo do autor, LAV. As citações das passagens em alemão dos textos de Schelling abordados neste trabalho obedecem à grafia da edição por mim utilizada. O mesmo acontece com os textos de outros autores citados neste trabalho.

¹² *Ibid.*, § III, 90. “Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorgehen” (O Absoluto pode ser dado somente mediante o Absoluto, de fato, se ele deve ser absoluto, tem de preceder a todo pensar e representar).

¹³ *Ibid.*, § VIII, F, 105. “Es [das empirische Ich; acréscimo de LAV] verdankt (...) seine Realität, als empirisches Ich, (...) einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich” (Ele [o eu empírico; acréscimo de LAV] deve (...) sua realidade, enquanto eu empírico, (...) única e exclusivamente à sua limitação por um não-eu). Neste contexto, é importante ressaltar o sentido atribuído por Schelling ao termo “empírico”; *ibid.*, § VI, E, 100. (“Empirisch [ist; acréscimo de LAV] das, wodurch Objecte möglich sind”) (Empírico [é; acréscimo de LAV] aquilo, mediante o qual objetos são possíveis). Assim sendo, eu empírico é a condição de possibilidade para percepção ou conhecimento dos objetos e, conseqüentemente, encontra-se sempre condicionado por objetos, assim como estes são sempre determinados por aquele. Segundo Schelling, consciência sempre pressupõe objeto, de tal forma que ela sempre encontra-se enredada na relação sujeito/objeto. *Ibid.*, § VIII, 106.

¹⁴ *Ibid.*, § VIII, 104. “Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes

ceito¹⁵, visto que, em todos estes casos, está pressuposta, i. e., implicitamente subentendida, uma relação de oposição entre eu e não-eu. Ora, o Eu absoluto é justamente aquela imediatidade excludente de qualquer mediação e, portanto, nega absolutamente qualquer objeto que lhe seja contraposto. Se o Incondicionado nada pressupõe e a nada se contrapõe, então ele se põe absolutamente; trata-se, pois, de uma atividade autotética incondicional e absoluta, alheia a toda relação com um mundo objetivo.

A absoluta imediatidade do ser do Incondicionado põe, por sua vez, o problema de acesso a este ser, uma vez que a forma de acessá-lo pode conduzir a uma interpretação desfiguradora do Absoluto, transformando-o em algo objetivo, em uma coisa, em algo condicionado¹⁶. Aqui tem lugar a intuição intelectual.

Para além das possíveis objeções ao que Schelling entende por intuição intelectual, as quais não pretendo discutir neste trabalho¹⁷, ela envolve, em primeiro lugar, uma imediatidade, como o próprio Kant já alertara na “Crítica da Razão Pura”¹⁸, ao mostrar que a intuição designa uma relação imediata entre o nosso conhecimento e o objeto, em oposição ao conceito, o qual implica mediações¹⁹. Portanto, o modo próprio de lidar com o Absoluto só pode ter lugar de forma imediata e direta, portanto, adequando-se àquele que é absolutamente imediato.

Em segundo lugar, a intuição intelectual exclui toda esfera objetiva, todo lidar com o mundo da coisa ou daquilo que venha a transformar-

Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt” (Consciência de si pressupõe o perigo de perder o eu. Ela não é nenhum ato livre do Eu imutável, mas um esforço constrangido do eu mutável, o qual se esforça por salvar sua identidade, condicionado pelo não-eu, e o qual se esforça por agarrar a si mesmo novamente no fluxo avassalador da mudança).

¹⁵ *Ibid.*, § VIII, 106: “Das Ich kann durch keinen blossen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objecten möglich” (O Eu não pode ser dado por nenhum mero conceito. Pois, conceitos são possíveis apenas na esfera do condicionado, apenas dos objetos). O Eu do qual se fala nesta passagem é naturalmente o Eu absoluto e incondicionado.

¹⁶ Schelling interpreta o verbo “bedingen” (condicionar) como proveniente do substantivo “Ding” (res, coisa). Assim sendo, condicionar é compreendido como aquela “ação, mediante a qual algo torna-se coisa” (“Handlung, wodurch etwas zum Ding wird”). Por conseguinte, condicionado (“bedingt”) é “aquilo, que está transformado em coisa” (“bedingt, das was zum Ding gemacht ist”) e incondicionado (unbedingt) “aquilo, que, de forma alguma, está transformado em coisa, de forma alguma, pode torna-se coisa” (“... das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann”). *Ibid.*, § III, 89.

¹⁷ V. a este respeito TILLETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, 53-70.

¹⁸ Neste trabalho levo em conta apenas o texto da segunda edição de 1787.

¹⁹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 1, B 33. Schelling também retoma esta oposição entre intuição e conceito no *Vom Ich*, § VIII, 106.

se em coisa. Se, por um lado, intuição sensível e intuição intelectual têm em comum o fato de ambas serem imediatas, já que se trata, nos dois casos, de intuição, por outro lado, todavia, a intuição sensível diz respeito ao plano da relação eu/não-eu, ou seja, à dimensão do condicionado. Ora, como vimos acima, o Incondicionado é a total obliteração de uma relação com a esfera objetiva, de tal forma que ele nunca tornar-se-ia objeto de uma intuição sensível: aquilo que o Incondicionado, em virtude de sua própria natureza, absolutamente nega é pressuposto ineliminável de toda intuição sensível.

Em terceiro lugar, a intuição intelectual implica a capacidade do sujeito finito de negar a esfera da objetividade e isto lhe advém justamente do fato de ser uma subjetividade. Com efeito, o Eu absoluto goza de uma liberdade absoluta²⁰ (*absolute Freiheit*), em virtude de sua total incompatibilidade (*gänzliche Unverträglichkeit*) com o mundo objetivo²¹, enquanto a subjetividade finita usufrui uma liberdade objetiva (*objective Freiheit*)²² e, portanto, condicionada. Justamente por ser subjetividade, tanto o eu finito quanto o Eu absoluto negam o não-eu, mas eles o fazem de forma distinta. A negação do não-eu promovida pelo Eu absoluto é completa e cabal, de tal forma que qualquer traço de objetividade é eliminado, levando a efeito, portanto, uma negação absoluta, ao passo que a finitude da subjetividade humana encontra-se necessariamente referida ao e limitada pelo não-eu, de tal sorte que ela leva a cabo somente uma negação condicionada, a saber, parcial e limitada do mundo objetivo²³.

A intuição intelectual é a consideração intuitiva que o eu finito tem de si mesmo enquanto pura subjetividade ou autoposição absoluta de si mesmo, uma autocontemplação intelectual (*intellectuale Selbstschauung*)²⁴, para além de toda e qualquer objetividade, privada de qualquer relação com um mundo objetivo. Nesta apercepção intelectual imediata de si, o eu finito não mais considera a si mesmo enquanto exercendo uma determinada profissão, participando de uma agremiação esportiva ou política, envolvido em uma relação amorosa, partícipe de uma comunidade de fé, etc. i. e., relações e situações que circunscrevem a sua finitude e condicionamento. Trata-se justamente da intuição que o eu finito tem de si mesmo enquanto qualitativamente idêntico com algo não-dual e plenamente incondicionado. E esta apercepção, enquanto uma potência incondicionada, excludente e negadora de todo não-eu, desvela ao próprio eu finito a sua identidade com o Absoluto

²⁰ *Ibid.*, § XVI, 166.

²¹ *Ibid.*, § VIII, 104.

²² *Ibid.*, § VIII, 103.

²³ “bedingte, d.h. empirisch- (progressiv-) hervorzubringende Negation derselben” [aller Objecte; acréscimo de LAV]. (Negação condicionada dos mesmos [de todos objetos; acréscimo de LAV], i. e. negação a ser levada a cabo empiricamente (progressivamente)). *Ibid.*, § XVI, 170.

²⁴ SCHELLING, *Briefe*, Achter Brief, 95.

subjetivo. Mediante e sob o seu caráter fenomênico — visto que fenômeno implica a relação entre eu e não-eu²⁵ —, o ser em si (*Wesen an sich*) do eu finito permanece como que escondido, de tal forma que ele corre o perigo de deixar-se aprisionar em um total condicionamento, sendo posicionado como uma coisa ao lado de outras coisas.

Ora, a atividade da intuição intelectual arranca, momentaneamente, a subjetividade finita de sua inserção na esfera da condicionalidade, mostrando-lhe a sua pura incondicionalidade e, desta forma, sua própria identidade com esta. O que a subjetividade finita apreende e depreende imediatamente desta atividade imediata é, por sua vez, uma atividade absoluta totalmente distinta, por um lado, de toda atividade voluntária, enquanto esta pressupõe possibilidades e alternativas de escolha, e, por outro lado, de toda atividade sábia, enquanto esta se propõe um *telos* a ser realizado e sabe dispor dos meios adequados para a sua consecução²⁶.

Diferentemente de uma atividade voluntária e sábia — a qual traz consigo a idéia de limitação, restrição e, portanto, condicionamento, posto que a escolha entre alternativas é uma restrição e a efetivação de um *telos* é a sinalização daquilo que ainda não se é, ou seja, uma limitação —, o ser do Absoluto é a própria liberdade absoluta, pois ele é uma autodeterminação incondicional²⁷. Assim sendo, a sua necessidade ou sua atividade proveniente única e exclusivamente do seu ser é a sua própria liberdade. A imediatidade do Absoluto acarreta uma

²⁵ “Erscheinung ist das durch's Ich bedingte Nicht-Ich” (Fenômeno é o não-eu condicionado pelo eu). SCHELLING, *Vom Ich*, § V, 96.

²⁶ Referindo ao Eu absoluto enquanto substância absoluta, Schelling, reportando-se a Espinosa, defende a posição, segundo a qual esta substância é privada de vontade e sabedoria. “In ihr [der absoluten Substanz; acréscimo de LAV] ist, nach Spinoza, keine Weisheit; denn ihr Handeln selbst ist Gesez: kein Wille, denn sie handelt, aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns” (Nela [na substância absoluta; acréscimo de LAV] não há, segundo Espinosa, nenhuma sabedoria, pois seu próprio agir é lei; nenhuma vontade, pois ela age a partir da autopotência da sua essência, a partir da necessidade do seu ser). *Ibid.*, § XIV, 122.

²⁷ Aqui vale lembrar a definição espinosiana de *res libera* e *res coacta*. “Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, et à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certâ, ac determinatâ ratione”. SPINOZA, *Ethica*, Pars Prima, Definitiones, VII. (Diz-se livre tal coisa, a qual existe pela necessidade exclusiva de sua natureza e por si só é determinada a agir; e dir-se-á necessária, ou mais propriamente coagida, aquela que é determinada por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira).

Penso que estas definições de *res libera* e *res coacta*, com a devida cautela exigida pela aproximação de dois pensamentos filosóficos distintos e guardadas as devidas proporções e diferenças, podem ser vinculadas, respectivamente, ao Eu absoluto e eu finito, desde que o termo “res” fosse substituído por *subiectum*, de tal forma que o *subiectum liberum* seria o

atividade autotética incondicional, que é aquela liberdade articulando inevitavelmente liberdade, enquanto autodeterminação anipotética e incondicional, e necessidade, enquanto atividade promanando exclusivamente de sua *dynamis* interna. A asseidade²⁸, i. e., o operar a se, in se e per se incondicional da subjetividade absoluta constitui, aos olhos de Schelling, a síntese perfeita entre liberdade e necessidade. O Eu absoluto é a liberdade suprema, porque sua atividade, em caso algum, pode contrariar a imediatidade, a “potência incondicionada” e “perfeição infinita”²⁹ do seu ser.

É evidente, portanto, que a liberdade absoluta exclui, por sua própria natureza, contingência, casualidade e ações randômicas, já que aquela caracteriza-se por um tipo de atividade incapaz de desvencilhar-se da dinâmica própria ao ser do Absoluto, ao passo que a contingência abriga a possibilidade de ser ou não-ser. Enquanto a articulação entre liberdade e necessidade no Incondicionado elimina toda e qualquer contingência, esta mesma articulação ao nível do condicionado não tem lugar sem a contingência. A esfera da experiência moral é, neste sentido, exemplo deste tipo de articulação. Não é por acaso, portanto, que o Eu absoluto não é um agente moral, provido de vontade e sabedoria.

II. Reconciliação deôntico-condicional

Tendo em vista o fato de que a experiência moral tem lugar na esfera do condicionado e visto que o condicionado pressupõe o Incondicionado, então o âmbito da moral não pode prescindir do Eu

Incondicionado, portador da liberdade absoluta, enquanto “o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir”, ao passo que o *subiectum coactum vel necessarium* poderia ser interpretado como o eu moral, portador da liberdade objetiva, enquanto, de um lado, no seu ser em si, é atividade autotética incondicional e por si só é determinado a agir, e, de outro lado, “é determinado por outra coisa a existir e operar de certa e determinada maneira”, na medida em que o sujeito moral também lida com a multiplicidade objetiva dos móveis sensíveis.

É por isto que o esforço do eu finito e mutável para salvar sua identidade — negar a esfera objetiva e ganhar a plena e total identidade com o Absoluto — é um esforço constrangido (*abgedrungenes Streben*) (V. SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, 104), já que sua vontade não se determina de forma absoluta e incondicionada, no estilo de um ser “à se solâ ad agendum determinatur”.

²⁸ Utilizo o termo “asseidade” — termo não empregado por Schelling — com um sentido não totalmente idêntico àquele que predominou na sua gênese e história. V. verbete “Aseitât” em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 1: A — C. Sobre as cinco características que o termo “Absoluto” apresenta ao longo da história da filosofia ocidental, v. HUBER, *Remarques sur l’histoire de la notion philosophique d’Absolu*.

²⁹ SCHELLING, *Vom Ich*, § XIV, 122.

absoluto. Schelling expressa tal idéia afirmando que a liberdade absoluta é a condição da ação (razão prática)³⁰.

Schelling interpreta a razão como “a limitação do Absoluto em nós”³¹, como a diferença imanente ao Incondicionado, de tal forma que a razão tem lugar no plano dos relata eu/não-eu. Não é por mero acidente que um discurso racional, no sentido de um prova sobre o Absoluto é impossível, não tanto pelos limites de nossa faculdade cognitiva, mas, fundamentalmente, pelo fato de que um tal discurso sempre pressupõe aquilo que o Absoluto nunca pode tornar-se: um objeto³². Ora, como “a condição não pode estar contida no condicionado”³³, então a relação entre eu e não-eu nunca pode provir do próprio plano, no qual tem lugar tal relação. Em virtude disto, esta relação só pode dimanar de um Incondicionado, i. e., da instância privada da relação eu/não-eu.

Aos olhos de Schelling, filósofo que se considera herdeiro da tradição crítica, na esteira de Kant e Fichte, o Incondicionado nunca poderia assumir uma face objetiva. Assim como para Fichte³⁴, Schelling entende que a lógica própria de uma filosofia dogmática — cujo grande expo-

³⁰ *Ibid.*, § VIII, 105. “... und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung eben so nothwendig, wie als Bedingung der Handlung” (... e a liberdade absoluta é, enquanto condição da representação, tão necessária como [ela o é necessária; acréscimo de LAV], enquanto condição da ação). Neste trabalho, em virtude dos seus próprios limites, será investigada apenas a liberdade absoluta, enquanto condição da razão prática, deixando de lado a liberdade absoluta, enquanto condição da razão teórica.

³¹ SCHELLING, *Briefe*, Achter Brief, 93. “Vernunft ... ist ... nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich” (Razão ... é ... concebível somente mediante limitação do Absoluto em nós”).

³² SCHELLING, *Vom Ich*, § III, 89s; *Briefe*, Zweiter Brief, 56.

³³ SCHELLING, *Vom Ich*, § VIII, 104.

³⁴ FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 1, 101: “Ich bemerke noch, dass man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! ... und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das spinozische, welches sie überspringt” (Observo ainda que se tem de chegar necessariamente ao Espinosismo, se se ultrapassa o Eu sou! ... e que há apenas dois sistemas completamente consequentes; o crítico, o qual reconhece este limite, e o espinosista, o qual salta para além dele).

FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3, 119: “Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt ... aufgestellt werde ... Im Gegentheile ist diejenige Philosophie dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt” (Nisto consiste, pois, a essência da filosofia crítica, que um Eu absoluto ... seja estabelecido como pura e simplesmente incondicionado ... Ao contrário, dogmática é aquela filosofia, que ao Eu em si opõe e põe como igual algo). Embora Fichte e Schelling rejeitem algo anterior ao Eu absoluto e incondicionado, não é precisamente o mesmo sentido por ambos atribuído a este Eu. V. FRANK, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, 55 — 60.

ente era Espinosa, apesar da enorme admiração schellingiana por ele³⁵ — consiste na primazia ontológica da objetividade sobre a subjetividade, ao passo que a filosofia crítica defendida por Schelling, ao contrário, acentua a prioridade ontológica da subjetividade sobre a objetividade³⁶.

A aproximação entre Kant e Schelling, no contexto de uma reconciliação entre substância e subjetividade, pode parecer algo estranho para todo aquele acostumado a interpretar a filosofia do jovem Schelling como um mero desdobramento dos pressupostos temáticos delineados pela filosofia de Fichte. O vínculo aqui estabelecido entre Kant e Schelling baseia-se, no entanto, em observações do próprio Schelling. Em primeiro lugar, os prefácios de *Sobre a Possibilidade de uma Forma de Filosofia em Geral* (1794) e *“Do Eu como Princípio da Filosofia ou Sobre o Incondicionado no Saber Humano”*³⁷ expressam, com bastante clareza, o contexto, no qual não só a filosofia de Fichte, mas também as de Aenesidemus, Reinhold e Maimon são acolhidas pela reflexão schellingiana. No primeiro texto, ele observa que foi levado a um confronto com estes pensadores mediante investigação por ele empreendida da primeira Crítica, portanto, tomando como ponto de partida a filosofia kantiana. No segundo texto, ele retoma a mesma tese, afirman-

³⁵ Testemunhos desta admiração encontram-se na correspondência entre Schelling e Hegel. Em uma carta de quatro de fevereiro de 1795, Schelling, antes de fazer uma exposição de suas posições filosóficas, a qual pode ser considerada uma espécie de “abstract” do seu texto *Do Eu como princípio da filosofia*, afirma entusiasticamente: *Ich bin ... Spinozist geworden!* (Tornei-me ... espinosista!) . V. HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, Schelling an Hegel: 4. II. 1795, 22. Ainda no contexto de sua correspondência com Hegel, em uma carta datada de 6 de janeiro de 1795, Schelling já relatara ao amigo o seguinte: *“Nun arbeit’ ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt”* (Trabalho, no momento, em uma *Ética à la Espinosa*, ela deve estabelecer os princípios supremos de toda filosofia, nos quais razão teórica e razão prática se unificam). V. HOFFMEISTER, *Briefe von und an Hegel*, Schelling an Hegel: 6. I. 1795, 14.

Fora do contexto da correspondência, o próprio texto *Do Eu como princípio da filosofia* dá também testemunho da atmosfera espinosista na qual Schelling se movia, mesmo que ele não possa ser interpretado como a efetivação desta *Ética à la Espinosa*, tendo em vista o que o próprio Schelling afirma no final do prefácio do *Vom Ich*: *“und hoffen darf ich es, dab mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinoza’s Ethik aufzustellen, Realität zu geben”* (e posso esperar que me seja ainda reservado qualquer tempo feliz, no qual seja possível dar realidade à idéia de apresentar um equivalente à *Ética de Espinosa*) (*Vom Ich*, Vorrede, 80). Se o *Vom Ich* ainda não é o equivalente ou a contrapartida à *Ética de Espinosa*, ele é, pelo menos, como diz o filho de Schelling, Karl Schelling, pelo menos um exercício preliminar (Vortübung) (Editorischer Bericht. In: *Vom Ich*, 20), o qual, certamente, não pode ser inteligível sem uma vinculação com o modo espinosista de compreender a filosofia.

³⁶ SCHELLING, *Vom Ich*, § IV, 94.

³⁷ SCHELLING, *F*, 265-267; *Vom Ich*, 70-72.

do que o seu intento consiste em reconduzir os resultados da filosofia crítica aos últimos princípios capazes de justificá-los, para logo em seguida, na seqüência da argumentação, abordar a filosofia kantiana, dando a entender, portanto, que por filosofia crítica tinha em mente a filosofia kantiana. A esse dado soma-se, em segundo lugar, uma outra observação proveniente de sua correspondência. Em uma carta de 22 de janeiro de 1796 endereçada a Niethammer, Schelling, respondendo ao seu convite de fazer uma recensão da “Fundação de toda Doutrina da Ciência” (1794) de Fichte, declara ainda não ter lido a parte referente à filosofia prática, demonstrando, portanto, um conhecimento ainda parcial e fragmentário deste texto, i. e., compreendendo o “espírito”, mas ainda não familiarizado com o “detalhe” e a “letra” da Doutrina da Ciência³⁸. Em virtude de tudo isto, parece-me legítimo vincular Kant e Schelling, quando se trata de investigar a articulação entre substância e subjetividade. Esta aproximação, porém, não significa naturalmente a exclusão de outros filósofos³⁹ eventualmente envolvidos nesta questão, mas sublinhar a importância decisiva de dois corifeus das filosofias crítica e dogmática para Schelling, já que eles simbolizavam, enquanto paradigmas da modernidade, os antípodas a ser reconciliados pela filosofia por ele então empreendida.

Basicamente, Schelling aponta três problemas enfrentados por toda filosofia dogmática. Em primeiro lugar, ela pressupõe um erro enorme. Ao conceder prioridade ao objeto sobre o sujeito, ela opera subrepticamente com a idéia de uma coisa incondicionada (*ein unbedingtes Ding*)⁴⁰. O que em alemão é imediatamente manifesto poderia talvez ficar evidente, caso fizéssemos uma tradução, a mais literal possível, da expressão alemã como “*res* não-reificada”. Pois, aquilo que toda coisa (*res*) é, isto torna-se manifesto pela própria linguagem, visto que toda *res* (*Ding*) pressupõe um movimento de reificar (*bedingen*), ou seja, o processo mediante o qual ela se torna o que é, a saber, uma coisa. Neste sentido, portanto, uma coisa incondicionada seria equivalente a uma coisa que não foi reificada, que não foi posta como coisa; ou ainda, desta vez, afirmativamente: o condicionado posto como Incondicionado.

Em segundo lugar, e como conseqüência da inaceitabilidade de uma coisa incondicionada ou de uma *res* não-reificada, a esfera objetiva do não-eu não pode obter uma realidade própria, para além e independentemente de seu ser posto como aquilo que não é o eu. O não-eu — e novamente aqui a linguagem revela o aspecto especulativo da argumentação de Schelling — não pode ser uma tese, uma posição (qesiV)

³⁸ SCHELLING, *Vom Ich*, Editorischer Bericht (Relatório Editorial), 25.

³⁹ A edição histórico-crítica levanta ainda a hipótese de possíveis influências oriundas de Leibniz e Platão; v. *ibid.*, Editorischer Bericht (Relatório Editorial), 24.

⁴⁰ *Ibid.*, § IV, 94; grifo do autor LAV.

absoluta e incondicionada, justamente porque ele é a negação de uma realidade primeira e posta por si mesma; ele é uma antítese, uma contraposição (antítesiV) e, como tal, só tem sentido em referência àquilo contra o qual ele está posto.

Naturalmente, o momento da oposição representado pelo não-eu não significa que ele esteja limitando o Absoluto, já que, se este fosse o caso, o Absoluto tornar-se-ia relativo. A oposição ao Incondicionado (aquilo que o termo não-eu quer significar) significa uma negação daquilo que o Absoluto é, a saber, uma subjetividade. O não-eu é, portanto, aquilo que (a) carece totalmente de subjetividade ou (b) não se encontra em condições de exercer sua subjetividade, como no caso de um ser racional tratado como um “mero objeto”⁴¹. Ora, em ambos os casos, estamos diante de algo que não se põe a si mesmo incondicionalmente e, em virtude disto, é posto ou condicionado. Logo, pois, o não-eu, assim interpretado, não está em condições de ser uma realidade imediata, mas somente uma mediatizada. Ele é posto e pressupõe uma subjetividade, mediante a qual ele é o que é. Conseqüentemente, o seu caráter de ser-posto necessariamente pressupõe o caráter de ser-posto-por-si-mesmo-incondicionalmente. Daí, o fato de ele ser uma antítese condicionada e não uma tese absoluta.

Esta é a razão pela qual lanço mão do termo “reconciliação” entre substância e subjetividade, ao invés simplesmente do termo “conciliação”. O emprego do termo “reconciliação” deve-se não apenas ao fato de que ambas as posições — a crítica e a dogmática — excluem-se reciprocamente; e este seria, de fato, o caso de utilizar a expressão “conciliação” para alcançar uma síntese entre estas posições opostas. A re-conciliação, i. e., uma nova unificação entre elas tem lugar, justamente porque o pressuposto, a saber, o que antecede as posições dogmática e crítica é uma posição originária de afirmação da subjetividade para além de toda contraposição, de tal forma que a diferença constatada entre substância e sujeito, posição crítica e posição dogmática parte de uma autoposição absoluta de um sujeito que é substância e de uma substância que é sujeito — a reconciliação necessária entre substância e sujeito até então mantidos no seu isolamento e confronto, expressos pela filosofia dogmática e crítica —, além de ter esta autoposição também como *telos* a ser alcançado — reconciliação deôntico-condicional na experiência moral. Reconciliação só tem sentido, se se trata de novamente unificar elementos que, em e no princípio, já se encontravam unificados. Assim sendo, a diferença não é interpretada como a própria posição ou tese originária, mas pressupõe o Absoluto, enquanto ela é compreensível apenas como um “exílio a partir do Absoluto” (*Heraustreten aus dem Absoluten*)⁴², a

⁴¹ SCHELLING, *ND*, § 45.

⁴² SCHELLING, *Briefe*, Dritter Brief, 59.

diferença antitética condicionada surgindo a partir da identidade autotética incondicionada.

Em terceiro lugar, falta a todo não-eu, justamente por ser uma coisa condicionada, aquele movimento autotético incondicional do Eu absoluto. A autoteticidade incondicional do Eu absoluto não pode ser levada a cabo por aquilo que é passível de reificação. A exclusão recíproca entre autoteticidade absoluta e reificação repreende qualquer elevação do não-eu condicionado ao nível do Eu incondicionado. Ora, na medida em que a filosofia dogmática transgride tal repreensão, ela reduz o Incondicionado a um mero condicionado e, em virtude disto, não-eu, eu finito e Eu absoluto são desfigurados¹

Sendo a tarefa do criticismo, tal como entendido por Schelling, a libertação da humanidade⁴⁴, tal empreendimento não pode ser bem sucedido, caso o Absoluto seja tomado como uma coisa absoluta. Além do caráter paradoxal acima apontado de uma coisa absoluta, a admissão de uma tal coisa implicaria a total anulação da subjetividade finita diante de um Absoluto reificado. A preservação da subjetividade só tem lugar, aos olhos de Schelling, caso o Absoluto seja ele mesmo uma subjetividade, já que, neste caso, a supressão da relação entre eu e não-eu, i. e., a supressão da personalidade assinala, por assim dizer, a apoteose da subjetividade finita, a saber, a expressão do que ela é em sua plenitude e incondicionalidade. Assim sendo, não se trata de aniquilar a subjetividade, mas aquilo que a impede de expressar sua plena incondicionalidade, a saber, a relação entre consciência e objeto⁴⁵.

De fato, a atividade da autocontemplação intelectual, i. e., a ação intelectual do eu finito percebendo a si mesmo como afirmação absoluta, para além de qualquer relação com um objeto, nos leva para uma dimensão transpessoal, na medida em que, como visto acima, a personalidade vê-se enredada no confronto entre subjetividade e objetividade. Neste sentido, portanto, a atividade da intuição intelectual remete o eu finito ao seu dever-ser (*Sollen*), posto que este tem por *telos* um ir além da condicionalidade. Na intuição intelectual, o eu finito apreende imediatamente a sua tarefa, visto que nela ele intui seu ser em si (*Wesen an sich*), enquanto identidade qualitativa com a atividade autotética absoluta. Se fossemos capazes de manter indefinidamente uma tal atividade, então, a nossa tarefa, enquanto finitude, estaria completa. Como seres finitos, porém, a ampliação indefinida (*unendliche Erweiterung*) da intuição intelectual parece desempenhar, antes de mais nada, o mero papel de um paradigma, sem, contudo, efetivar-se plenamente⁴⁶. A nossa

⁴³ SCHELLING, *Vom Ich*, § IV, 94; v. as conseqüências desta degradação nos campos da arte e da religião, SCHELLING, *Briefe*, Erster Brief.

⁴⁴ SCHELLING, *Briefe*, Zweiter Brief, 56.

⁴⁵ SCHELLING, *Vom Ich*, § XIV, 128.

⁴⁶ SCHELLING, *Briefe*, Achter Brief, 94.

finitude e condicionalidade, todavia, arremessam-nos, novamente no fluxo da reflexão e oposição eu/não-eu.

Apesar deste limite imposto a uma ampliação indefinida da intuição intelectual, ela exerce um papel fundamental para a vida moral, já que a autoposição absoluta da subjetividade é imediatamente percebida nesta atividade. Nela, com efeito, evidencia-se o Eu absoluto, o qual, embora não seja um agente moral, é princípio e *telos* da Moral.

Ele é princípio, posto que a Moral significa a expansão da subjetividade, a expressão positiva de uma subjetividade que se afirma e nega a esfera da coisa e do não-eu. Ele é *telos*, visto que a Moral tem lugar somente para uma subjetividade condicionada, impulsionada, todavia, a vencer seus limites justamente por uma atividade qualitativamente (ou essencialmente) absoluta, de tal forma que esta subjetividade possa, ao longo da diferença quantitativo-temporal, pôr-se incondicionalmente mediante a superação da oposição eu/não-eu.

Esta interpretação da Moral, no âmbito do sistema de filosofia desenvolvido por Schelling até então, é por ele mesmo referida à tríade dialética "tese, antítese e síntese" e ao conceito de esquema transcendental de procedência kantiana.

Como é sabido, o esquema transcendental atua na função de uma representação mediadora (*vermittelnde Vorstellung*) entre o inteligível e as categorias, de um lado, e o sensível e os fenômenos, de outro lado. Como mediação, o tempo, sobre o qual se apóia o esquema transcendental, é homogêneo às categorias, por ser a priori e universal e também homogêneo aos fenômenos, visto que ele é a condição de recepção de todo múltiplo da intuição sensível. De forma análoga, Schelling interpreta a Moral como um esquema, propiciando a mediação entre Incondicionado e condicionado, de tal forma que ela necessariamente só tem lugar ao envolver os dois âmbitos. Sendo um esquema mediador entre o Incondicionado e o condicionado, a Moral é homogênea a ambos, visto que tem que, por assim dizer, abrigar os dois momentos em si mesma. Este papel de esquema desempenhado pela Moral é traduzido pelo termo "síntese".

Como qualquer síntese, a Moral não pode prescindir da tese e da antítese. A tese ou o fundamento de toda Moral, aos olhos do criticismo desenvolvido por Schelling, é a incondicionalidade autodeterminante da subjetividade, seja finita, seja infinita. A afirmação de si mesmo e a conseqüente negação da objetividade são traços comuns e característicos de todo eu. Como visto anteriormente, tal atividade do eu é apreendida na autocontemplação intelectual e, neste sentido, portanto, esta contemplação é a fonte por excelência da vida moral, visto que nela percebemos tanto aquilo que somos quanto aquilo que devemos ser.

Esta distinção entre, por um lado, o nosso ser incondicional, na medida em que, enquanto subjetividade absoluta, nos afirmamos de acordo com uma necessidade ínsita ao nosso próprio ser, e, por outro lado, o que é exigido do eu finito moral como dever-ser (*Sollen*), é expresso na antítese. Pois, embora a intuição intelectual nos mostre a nossa subjetividade ou atividade autotética incondicional, o eu finito moral defronta-se com a ampla esfera do não-eu, a qual o limita e condiciona. O momento da antítese configura o amplo espectro das situações atuantes como inibidoras da autoposição incondicional do eu moral. Elas determinam-no e impõem-lhe um regime de agir oposto ao que ele apreende na intuição intelectual. Assim sendo, ele vivencia, na antítese, justamente o oposto do que ele imediatamente intui e apreende em si mesmo.

Esta oposição entre a identidade da subjetividade, enquanto incondicionada, e sua não-identidade, enquanto a subjetividade é determinada por um série de móveis objetivos, é resolvível pela Moral enquanto esquema. Em um primeiro momento, o esquema de síntese entre o Incondicionado e o condicionado, proporcionado pela Moral, é expresso em termos de “ser”, de tal forma que a lei moral pode ser assim formulada: “seja absolutamente idêntico consigo mesmo”⁴⁷. Assim interpretada, ela é o primeiro esquema mediando o Incondicionado e o condicionado. Aquilo que é (*Seyend*), no Incondicionado — a atividade autotética do Absoluto determinada pela necessidade intrínseca ao seu próprio ser —, é determinado como o que é exigido (*Gefordert*), no condicionado — a exigência apresentada a todo ser moral, mediante sua oposição à esfera objetiva, de identificar-se com a subjetividade absoluta. A lei moral, portanto, exige do eu moral finito a fidelidade à sua identidade, enquanto autoposição absoluta.

É justamente esta identidade o que é posto em questão pela antítese, já que, nesta, a identidade do eu moral finito vê-se confrontada com a sua não-identidade, a qual ameaça, por assim dizer, submergi-lo nas profundezas do mar das coisas. Neste contexto, a Moral, enquanto esquema, é aprofundada no seu significado. Pois, na medida em que a antítese confronta o eu moral finito com aquilo que ele não é, a sua afirmação não pode ser encarada exclusivamente como incondicional. De fato, o seu caráter incondicional, por um lado, expressa-se na forma do negar toda esfera objetiva. A condicionalidade, por outro lado, tem lugar em sua relação com o mundo da não-identidade, da objetividade. Disto resulta, como já vimos anteriormente, uma negação — a sua ligação com o Incondicionado — condicionada — a sua ponte com o condicionado. Com efeito, uma afirmação da subjetividade mediante o confronto com aquilo que oferece uma resistência ao seu pleno desenvolvimento.

⁴⁷ SCHELLING, *Vom Ich*, § XIV, 126. “Seye absolut-identisch mit dir selbst”.

O aspecto esquemático e sintético da Moral, portanto, é mais evidente neste segundo esquema, já que a conciliação de ambas tem efeito apenas no devir temporal: "torne-se idêntico, eleve (no tempo) as formas subjetivas de sua essência à forma do Absoluto"⁴⁸, ao passo que a primeira compreensão da Moral, enquanto esquema, apenas ressaltava abstratamente uma exigência. Agora, todavia, esta exigência adquire contornos mais nítidos e concretos, posto que ela é referida às condições nas quais ela tem lugar, justamente porque é levada em consideração a dimensão temporal do agir moral. Ao passo que a primeira interpretação da Moral, como esquema, mediatizava o Incondicionado e o condicionado através de uma focalização predominante na identidade (a dimensão autotético-incondicional) — não por acaso, ela era expressa em termos de "ser", a segunda, por seu turno, empreende semelhante mediação, desta vez, no entanto, levando em consideração o enorme peso da não-identidade (a dimensão antitético-condicional) na experiência moral — isto evidencia-se pelo fato de que o termo "devir" é acentuado neste segundo modo de interpretar a Moral como esquema. Assim sendo, a Moral, na medida em que é síntese, não pode prescindir nem da tese incondicional, nem da antítese condicional. Conseqüentemente, o agir moral está excluído dos dois extremos: a absoluta incondicionalidade e a pura condicionalidade.

Este aspecto esquemático e sintético da Moral explica também a razão pela qual a articulação entre liberdade e necessidade não pode ser idêntica àquela detectada no plano do Incondicionado. Ao envolver necessariamente o condicionado, a Moral não pode deixar de abrigar em si toda uma gama de contingência e casualidade. Se na intuição intelectual apreendemos imediatamente o que é necessário fazer, o dever-ser da finitude, a condicionalidade desta, todavia, não a imuniza dos erros e desacertos, como se toda subjetividade finita fosse inevitavelmente capaz de agir exclusivamente de acordo com uma necessidade imanente ao seu ser absoluto.

A reconciliação entre substância e sujeito livre na Moral é, na verdade, aquela entre duas subjetividades, a incondicionada e a condicionada. Como elas são qualitativamente idênticas, a lei moral, portanto, exige a eliminação de sua diferença quantitativa, a saber, de todos (sociais, políticos, psíquicos, filosóficos, científicos, etc) contextos de reificação da subjetividade moral, aqueles nos quais os indivíduos morais são postos como coisas ao lado de outras coisas. Com efeito, a lei moral, cuja exigência tem como *telos* a instauração da plena Incondicionalidade, não pode dispensar a contingência, uma vez que o devir temporal da experiência moral — o esforço de traduzir o ser imediato e

⁴⁸ *Ibid.*, § XIV, 127. "werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten".

incondicionado no fluir incessante do tempo — não pode negligenciar os acidentes associados ao percurso de todo eu finito.

Cirne-Lima apresentou uma forma de reconciliação entre substância de Espinosa e sujeito livre de Kant semelhante a esta reconciliação deôntico-condicional promovida por Schelling. Cirne-Lima leva avante seu empreendimento, todavia, mediante a correção da categoria de necessidade absoluta proveniente do pensamento dialético de Hegel — o qual, como vimos acima, também tinha, como horizonte intelectual, a reconciliação entre substância e sujeito. Tal correção significa justamente passar do “ser-necessário” (*Müssen*) para o “dever-ser” (*Sollen*), de tal forma que este articule necessidade e contingência⁴⁹, ao contrário de uma lógica do ser-necessário, a qual, como é o caso no Incondicionado, exclui toda e qualquer contingência. De forma complementar à tese defendida por Cirne-Lima, a reconciliação entre substância e sujeito, tal como interpretada por Schelling, desenvolve-se em duas dimensões, procurando, deste modo, circunscrever o legítimo espaço da necessidade absoluta e a inevitável esfera de atuação da contingência. Este duplo caráter assumido pela reconciliação tem, por um lado, a vantagem de resguardar áreas de atividade de uma necessidade alheia a quaisquer desvios e percalços acidentais e aquelas nas quais o acaso e o acidental são inelimináveis — e, em virtude disto, fugir da dicotomia simplória: necessidade absoluta versus contingência absoluta; bem como, por outro lado — e aqui surge um enorme desafio —, ele apresenta o problema das complexas mediações envolvidas com áreas tão diversas.

III. Possíveis origens kantianas das duas reconciliações

Penso que as duas reconciliações supra explicitadas, a saber, a necessária e a deôntica ou a necessário-incondicional e a deôntico-condicional, poderiam ser retrospectivamente investigadas a partir da reflexão kantiana acerca da liberdade. Evidentemente, as duas reconciliações não podem ter lugar sem a inclusão da substância e da subjetividade, visto que a exclusão de uma dentre elas significaria o total fracasso em ambos os tipos de reconciliação. A referência a Kant, todavia, enquanto sua argumentação apresenta as possíveis origens das duas reconciliações, não quer excluir nem o papel importante desempenhado pela substância em ambas reconciliações, nem descartar as origens das mesmas na filosofia de Espinosa. Esta referência a Kant tem

⁴⁹ CIRNE-LIMA, *Sobre a contradição*, 72-111.

por finalidade apenas ressaltar a importância da autonomia da subjetividade na reflexão schellingiana, justamente na medida em que a substância era interpretada por Schelling como um não-eu ou uma coisa absoluta, privada precisamente da autonomia e espontaneidade próprias do eu. Se o projeto do jovem Schelling era levar avante a filosofia de Kant, a reconciliação entre subjetividade e substância não pode negligenciar o intento do jovem Schelling de fazer jus à afirmação da subjetividade expressamente evidenciada pela filosofia kantiana.

Em primeiro lugar, a reconciliação necessário-incondicional parece poder ser referida à idéia transcendental da liberdade (a espontaneidade absoluta) mediante o conceito de lei prática incondicionada⁵⁰. Com efeito, esta lei implica uma incondicionalidade de tal ordem, que a vontade, tomando tal lei como instância última de sua própria determinação, pode ser qualificada como uma vontade livre, a qual tem sua fonte de legislação moral em um critério “situado” para além da condicionalidade de todo evento natural. O imperativo categórico, a forma que a lei moral assume para os seres humanos, é endereçada para aqueles seres que, embora suscetíveis de determinação por móveis empíricos, podem e devem orientar as máximas de suas vontades por um padrão normativo liberto dos contextos empírico-contingentes nos quais estas máximas têm lugar.

Esta relação entre a lei prática incondicionada e estes contextos empírico-contingentes, cuja possível adequação ou inadequação ao que moralmente deve ser é aferida por uma medida supra-empírica e transcontingente, é, por assim dizer, a tradução para o campo do agir moral daquela relação entre a espontaneidade absoluta das causas (liberdade transcendental), de um lado, e a série de eventos fenomênicos por ela iniciada, de outro⁵¹. De acordo com a terminologia de Kant, esta tradução significa que a idéia transcendental de liberdade é a base do conceito prático de liberdade⁵². Assim sendo e no estilo de um paradigma para o mundo moral, a seqüência dos fenômenos naturais, no tocante às suas causas, não seria completa e cabal, mas, ao contrário, perder-se-ia em uma série indefinida, caso não fosse admitida uma causalidade mediante a liberdade, a saber, uma causa capaz de iniciar uma cadeia de acontecimentos no mundo fenomenal, sem que esta causa, por sua vez, estivesse condicionada por um outro evento empírico. Esta causa incausada, portanto, não se pode situar no mesmo plano, no qual se desenrola indefinidamente, no referente às suas possíveis causas, a série dos fenômenos.

⁵⁰ Sobre lei prática incondicionada v. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 6, Anmerkung.

⁵¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 474.

⁵² *Ibid.*, B 562.

Ainda no contexto da *Crítica da Razão Pura*, em seu intento de explicar as ações livres (*freie*) ou arbitrárias (*willkürliche*), Kant interpreta o “caráter inteligível da razão pura” — a saber, o fato de a razão ser a causa de um efeito imediato (a ação enquanto fenômeno), causa esta, todavia, não mais submetida à ordem da natureza — ⁵³ ora como “condição incondicionada de toda ação arbitrária”, ora como “condição sensivelmente incondicionada dos fenômenos” ⁵⁴. Em virtude desta condição incondicionada, as nossas ações não podem mais ser interpretadas como exclusivamente circunscritas ao âmbito dos limites das leis da natureza, pois, em tal caso, toda espontaneidade estaria eliminada de nossas ações e qualquer noção de imputabilidade associada a elas perderia o seu sentido. Deste modo, com efeito, as ações livres ou arbitrárias, as quais acontecem no mundo condicionado, pressupõem algo que escapa a esta condicionalidade.

A liberdade absoluta do Incondicionado, tal como refletida por Schelling, pode, pois, ser interpretada, neste sentido, como o resultado da radicalização de uma causalidade mediante a liberdade enquanto espontaneidade absoluta das causas e condição incondicionada de toda ação arbitrária. O Incondicionado, enquanto espontaneidade absoluta, não é aquele que inicia, exclusivamente a partir de si mesmo, uma série de eventos fenomênicos. De fato, ele não é causado por nada. Mas, ele também exclui qualquer relação com o mundo dos fenômenos, de tal forma que uma espontaneidade absoluta não só põe a si mesma incondicionalmente, como também nega qualquer relação com o fenômeno, “o não-eu posto pelo eu” na linguagem de Schelling. A causalidade mediante a liberdade levada às últimas conseqüências exclui tanto algo que lhe logicamente anteceda — um outro objeto que seja a sua causa, fato com o qual Kant e Schelling concordam — quanto algo que lhe logicamente suceda — um outro objeto com o qual ela esteja em relação, tese admitida por Kant e rejeitada por Schelling. A espontaneidade absoluta, depurada de sua relação com a série de fenômenos, e a condição sensivelmente incondicionada dos fenômenos, justamente purificada destes mesmos fenômenos, constituirão o Absoluto, tal como interpretado por Schelling. Foi justamente a ausência de tal catarse relativamente aos fenômenos o que Kant não levou a cabo em sua abordagem da espontaneidade absoluta — catarse esta, por sua vez, capaz de explicar a idéia schellingiana de uma liberdade absoluta própria ao Incondicionado.

Em segundo lugar, a reconciliação deôntico-condicional parece poder ser referida à interpretação kantiana do arbítrio humano enquanto

⁵³ *Ibid.*, B 566-581.

⁵⁴ “unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung”; “sinnlich-unbedingte Bedingung der Erscheinungen”; v. *ibid.*, B 581 e 585; grifo do autor LAV.

*arbitrium sensitivum liberum*⁵⁵. Por um lado, o nosso arbítrio encontra-se determinado por móveis empíricos, mas não de tal forma que ele “possa ser patologicamente necessitado”⁵⁶, no estilo de um arbítrio bruto (*arbitrium brutum*) ou animal (*tierisch*), recluso e enclausurado neste condicionamento. A liberdade de nosso arbítrio, por outro lado, consiste no fato de que ele pode determinar-se a partir daquela condição não mais sujeita e sujeitável ao sensível e, portanto, incondicionada. Não por acaso, o imperativo categórico é interpretado por Kant como uma resistência, na forma de uma coação moral (*moralische Nötigung*) ou uma coerção intelectual (*intellektueller Zwang*), oferecida contra a “coação mediante móveis da sensibilidade”⁵⁷. Agindo como uma resistência contra o encapsulamento do nosso arbítrio nos estreitos limites da brutalidade e animalidade, o imperativo categórico nos descortina “uma ordem própria segundo idéias”, construída pela “razão”, de acordo “com uma inteira espontaneidade”, idéias segundo as quais “ela [a razão, acréscimo de LAV] amolda as condições empíricas e segundo as quais ela declara como necessárias também ações que, no entanto, não aconteceram e talvez não venham a acontecer”⁵⁸.

Em uma formulação que deixa transparecer um sabor platônico, o agente moral, assim em um estilo próximo ao do demiurgo, mirando aquela ordem do dever-ser instituída pela razão, deve configurar, adequar e plasmar o contexto histórico-empírico-condicionado de sua vida, de tal forma que este contexto possa espelhar, tanto quanto possível, aquela ordem ideal. Mas assim como o demiurgo, apesar de sua enorme e gigantesca capacidade, não constrói uma obra absolutamente perfeita em condições de escapar ao fluxo inexorável e arrasador do devir, analogamente o sujeito moral levará a cabo uma obra moral que restará sempre aquém da ordem ideal. Isto sinaliza, portanto, que seu arbítrio não se encontra ao abrigo de contingências, erros e desacertos. O fato do imperativo categórico expressar uma coação já, por si só, sinaliza os percalços e acidentes presentes no agir de todo indivíduo moral.

As duas formas de reconciliar substância e sujeito promovidas por Schelling assinalam uma hierarquização das condições de explicação dos fenômenos, ao mesmo tempo em que procuram reivindicar a inevitável exigência da presença do Incondicionado.

⁵⁵ *Ibid.*, B 562.

⁵⁶ “Sie [die Willkür, acréscimo de LAV] heisst tierisch, (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch neessitiert werden kann”. *Ibid.*, B 562.

⁵⁷ Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit; *ibid.*, B 562; *Kritik der praktischen Vernunft*, A 57.

⁵⁸ “... die Vernunft...macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein pabt, und nach denen sie so gar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden”. v. *ibid.*, B, 576.

Schelling concorda plenamente com Kant no que diz respeito ao transcendental, enquanto, no lado teórico, ele torna possível o discurso científico caracterizado por necessidade e universalidade rigorosa⁵⁹ e, no lado prático, identifica o critério da moralidade. A objeção de Schelling, contudo, reside no fato de que o transcendental tem lugar na dimensão da relação eu/não-eu, sujeito/objeto e sujeito/sujeito, de tal forma que o princípio supremo do saber humano, nesta dimensão, seria condicionado. Ora, na medida em que o condicionado só pode ser entendido em sua referência ao Incondicionado, o transcendental e o fenomênico encontram no próprio Incondicionado a sua razão última de explicação. Nem a subjetividade empírica nem a subjetividade transcendental podem prescindir da subjetividade absoluta. Com uma tal reflexão, as condições de possibilidade da ciência teórica e do saber prático são hierarquizadas de forma ascendente — fenômeno, transcendental e Incondicionado —, resultando no fato de que o transcendental é a condição de possibilidade de um discurso sensato sobre o fenômeno, ao passo que o Incondicionado, para além da referência condicionada onde transcendental e fenômeno se situam, é a condição suprema de ambos. A recusa do transcendental, enquanto instância última e suprema de justificação do saber humano e, ao mesmo tempo, o reconhecimento do mesmo enquanto desempenha papel legítimo e inegável no mundo condicionado, constituem o resultado de um criticismo radicalizado e levado às últimas conseqüências, explicitado e desdobrado pelas premissas ausentes nos resultados obtidos pelo pensamento de Kant.

A posição teórica defendida pelo jovem Schelling, portanto, considera como insustentável a proposta de um idealismo objetivo enquanto uma filosofia transcendental absoluta (*absolute Transzendentalphilosophie*), na medida em que esta é uma alternativa teórica à filosofia transcendental finita (*endliche Transzendentalphilosophie*) — esta última exemplificada por Höhle nas filosofias de Kant, Fichte e Apel⁶⁰. De fato, Höhle interpreta o pensamento de Hegel e Schelling como filosoficamente orientados para tematizar o Absoluto anterior a todo ser finito — Absoluto, do qual toda filosofia da reflexão finita é uma realização histórica particular, uma espécie de rastro finito do infinito⁶¹. Neste sentido, pois, o idealismo objetivo propõe uma verdadeira supressão (*Aufhebung*) da filosofia transcendental finita, na medida em que ele pretende simultaneamente negá-la, a saber, um ir além, um transcender a esfera da oposição e da condicionalidade, mas também a sua conservação, i. e., a sua inclusão no contexto mais amplo do Absoluto, delimitando a área específica de atuação da filosofia transcendental finita⁶².

⁵⁹ *Ibid.*, B 4.

⁶⁰ V. HÖHLE, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*.

⁶¹ *Ibid.*, 250.

⁶² Sobre o negar (*Negieren*) e o conservar (*Aufbewahren*) v. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 80 ; sobre o transcender (to transcend) e o incluir (to include),

A supressão da filosofia transcendental finita, contudo, como é próprio de toda supressão dialeticamente interpretada, exige o abandono daquele topos próprio de desenvolvimento de um pensamento transcendental finito, a saber, seja a oposição eu/não-eu, seja a oposição eu/eu. Se a diferença antitética condicionada necessariamente pressupõe a identidade autotética absoluta, então a expressão “filosofia transcendental absoluta” expressa uma contradição nos seus próprios termos, visto que a viabilização dos diferentes critérios para tornar plausível as relações do sujeito consigo mesmo, dos sujeitos entre si e do sujeito com o mundo objetivo — justamente aquilo que as diferentes figuras da filosofia transcendental finita tentam levar adiante — já, por si só, pressupõe uma série de elementos não mais característicos do Absoluto enquanto tal. Se é, pois, legítimo falar de uma supressão da filosofia transcendental pelo idealismo objetivo, então inevitavelmente somos levados a admitir um negar e um conservar, um transcender e incluir, de tal forma que tomar o idealismo objetivo como filosofia transcendental absoluta é negligenciar o passo para além do transcendental e, por conseguinte, do condicionado, exigido pela própria necessidade de “levar a sério a intuição fundamental de cada uma das filosofias transcendental reflexivas”⁶³. Assim sendo, o idealismo objetivo — não mais identificado e confundido com uma filosofia transcendental absoluta — tanto nega e transcende quanto conserva e inclui a filosofia transcendental finita.

Permanece ainda como uma questão sem resposta os desdobramentos contemporâneos deste problema: se os herdeiros hodiernos destas teses de Schelling terão sucesso em justificar o âmbito e a extensão de legitimidade do transcendental, tal como este é hoje desenvolvido e aprofundado por aqueles que trilham a senda do mestre de Königsberg.

enquanto respectivamente análogos ao negar e conservar, v. WILBER, *A Brief History of Everything*, 19-30.

⁶³ V. HOSLE, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteismus der Intersubjektivität*, 250. Isto equivale ao que Schelling defendia, como acima explicado: a liberdade absoluta como condição da ação, a saber, a admissão implícita de um pressuposto não tematizado pela filosofia transcendental.

Referência Bibliográfica

- BARTUSCHAT, W. Über Spinozismus und menschliche Freiheit beim frühen Schelling. In: PAWLOWSKI, H., SMID, S., SPECHT, R. (orgs.) *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Fromann — Holzboog, 1989, 153-175.
- BRÜGGEN, M. Jacobi und Schelling. In: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967/68): 419-429.
- CIRNE-LIMA, C. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. (Coleção Filosofia: 6).
- FICHTE, J. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794). In: *Fichtes Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971, (Band I).
- FRANK, M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1995.
- GERHARDT, V. Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling. In: PAWLOWSKI, H., SMID, S., SPECHT, R. (orgs.) *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Fromann — Holzboog, 1989, 59-105.
- HEGEL, G. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- _____. *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt/Mein: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- HENRICH, D. Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings. In: *Hölderlin-Jahrbuch* 25 (1986/87): 60-92.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1971, (Vol.1: A — C).
- HOFFMEISTER, J. *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1969, (Band I: 785 — 1812)
- HÖSLE, V. Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986): 235-252.
- HUBER, G. Remarques sur l'histoire de la notion philosophique d'Absolu. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* 126 (1994): 333-344.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, (Bände, 3/4).
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, (Band, 6).

KUHLMANN, H. *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1993.

PIEPER, A. Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* v. 31 (1977): 545-564.

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

_____. Vom Ich als Princip der Philosophie oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen (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.: Vom Ich].

_____. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus (1795). 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.: Briefe].

_____. 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].

SPINOZA, BENEDICTUS DE. *Ethica*. In: *Spinoza, Benedictus de. Opera/Werke (Lateinisch/Deutsch)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

TILLETTE, X. *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.

VIEIRA, L. Filosofia prática e incondicionado. In: *Síntese* v.26, n. 84 (1999): 13-30.

WILBER, K. *A Brief History of Everything*. Boston: Shambhala, 1996.

Endereço do Autor:
E-mail: leonarva@fafich.ufmg.br
Home page: www.fafich.ufmg.br/~leonarva