



Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras

**O Conflito entre a Necessidade e a Liberdade
na *Freiheitsschrift* de F.W.J. von Schelling**

Mestrado em Filosofia

PEDRO MAIA DE CARVALHO

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre,
orientada por Doutora Luciana Martínez e co-orientada por Professor
Doutor Carlos João Correia

2025

Resumo

A obra *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Assuntos com ela Relacionados* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*), redigida em 1809 por F.W.J. von Schelling (1775-1854), constitui uma das obras mais importantes e influentes, não apenas no período do chamado Idealismo Alemão, mas na filosofia alemã pós-kantiana em geral. Este escrito inaugura o período intermédio (1809-1821) do pensamento schellinguiano, declara a transição efectuada entre o *Identitätssystem* e a filosofia da liberdade e antecipa muitas das posições que Schelling apenas completará na sua *Spätphilosophie*. A presente dissertação procura exhibir o modo como, nesse tratado, Schelling se debruça sobre a problemática da integração da liberdade humana num sistema. Sob a mira do autor está o modo como Jacobi e Schlegel concluem pela incompatibilidade entre as noções de liberdade e sistema a partir da afirmação de que o único possível sistema da razão é o panteísmo, o qual é, no entanto, um fatalismo. Contra esta equação, Schelling mostra que a feição fatalista que o panteísmo pode, de facto, adquirir, em nada se deve ao que é essencial nesta doutrina, i.e. a imanência das coisas em Deus: a dependência intrínseca a esta imanência não suprime a autonomia, e o que, no Espinosismo, foi responsável pelo necessitarismo, não foi a noção de imanência, mas, outrossim, o modo mecânico de representação da natureza. Aprofundando a essência do panteísmo, a *Freiheitsschrift* vai pensar a processão do homem em e a partir de Deus como uma auto-revelação do segundo através do primeiro, levantando a noção central de absolutidade derivada enquanto lugar conceptual da liberdade humana num sistema. Assegurado este lugar conceptual, Schelling descreve o exercício efectivo da liberdade humana como repetição do absoluto: esta solução unifica a liberdade com a necessidade ao permitir, através de um acto de auto-determinação transcendental da vontade, a coexistência do determinismo com a responsabilidade.

Palavras-chave: Freiheitsschrift — liberdade — necessidade — Schelling — sistema

Abstract

The *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Matters Connected Therewith* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*) written by F.W.J. von Schelling (1775-1854) in 1809, is one of the most important and influential works, not only in the period of so-called German Idealism, but in post-Kantian German philosophy in general. It inaugurates the middle period (1809-1821) of Schelling's thought, it declares the transition between the *Identitätssystem* and the *Philosophie der Freiheit* and anticipates many of the positions that Schelling would later adopt in his *Spätphilosophie*. This dissertation seeks to show how Schelling addresses the problem of integrating human freedom into a system in this 1809 treatise. It focuses on how Jacobi and Schlegel conclude that the concepts of freedom and system are incompatible, basing their rationale on the assertion that the only possible system of reason is pantheism, which is, however, fatalism. Against this equation, Schelling shows that the fatalistic aspect that pantheism can acquire is in no way related to what is essential in this doctrine, i.e. the immanence of things in God: the intrinsic dependence brought about by immanence does not suppress autonomy, and what was responsible for the necessitarianism in Spinoza's system was not the notion of immanence, but rather its mechanical way of representing nature. Deepening the investigation on essence of pantheism, the *Freiheitsschrift* will think of the procession of man in and from God as a self-revelation of the latter through the former, thus raising the central notion of derived absoluteness as the conceptual place of human freedom in a system. Having secured this conceptual place, Schelling describes the effective exercise of human freedom as a repetition of God's act of creation: this solution unites freedom and necessity by allowing, through an act of transcendental self-determination of the will, the coexistence of determinism and responsibility.

Keywords: freedom — Freiheitsschrift — necessity — Schelling — system

Índice

Siglas utilizadas	5
Introdução	6
1. O Conflito entre as Noções de Sistema e de Liberdade	20
1.1. Jacobi e o <i>Pantheismusstreit</i>	21
1.2. Schlegel e o <i>Indienschrift</i>	33
2. O Conceito de Absolutidade Derivada	45
2.1. Apologia do panteísmo	46
2.2. Identidade e razão suficiente	54
2.3. Absolutidade derivada	76
3. A Vontade e a Unidade entre a Liberdade e a Necessidade	86
3.1. A espiritualização do espinosismo	87
3.2. Os limites do idealismo subjectivo	96
3.3. A coexistência do determinismo com a responsabilidade	101
Conclusão	119
Referências bibliográficas	125

Siglas utilizadas

Schelling:

SW : SCHELLING, F.W.J., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hrsg.), Stuttgart und Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861.

WA : SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, Manfred Schröter (Hrsg.), München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1946.

Outros:

GA : FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaft*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 1964-.

GW : HEGEL, G.W., *Gesammelte Werke*, Bd. IV und XI, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980-.

JWA : JACOBI, F.H., *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998-2016.

KFSA : SCHLEGEL, F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1975-.

Introdução

Publicada em 1809, a obra *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Assuntos com ela Relacionados—Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹, encurtando: *Freiheitsschrift*—constitui a última publicação filosoficamente significativa da longa carreira de F.W.J von Schelling, o qual continuaria, no entanto, a escrever e a leccionar até ao ano da sua morte em 1854. Tendo-se talvez tornado no mais famoso texto do autor, ele não é, dentre todas as obras de Schelling, nem a mais clara nem a conceptualmente mais rigorosa: oitenta e três páginas de texto sem quaisquer divisões e compostas num estilo e com recurso a uma linguagem semelhante a nada que o autor escrevera até então: o modo de exposição sistemática por apresentação numerada de teoremas é substituído por uma exposição de estilo narrativo e composta com uma prosa que veste as emoções emergentes na passagem da *Früh-* à *Spätromantik*.² Como viu Dietmar Köhler³, alguns dos mais reputados intérpretes, como Horst Fuhrmans e Walter Schulz, consideram o tratado de 1809 como uma obra de transição em que já se anunciam, ainda que sob uma linguagem posteriormente abandonada, alguns dos fundamentais

¹ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII 331-416. A partir de agora, referir-se-á a obra como *Freiheitsschrift*.

² Basilar nesta transformação foi, sem dúvida, a influência, no período de estadia em Munique, da filosofia de Franz von Baader e a crescente presença, no pensamento schellinguiano, das teosofias de Jakob Böhme e Oetinger, figuras eminentemente presentes na fase intermédia da filosofia do nosso autor, período habitualmente datado entre os anos de 1809 e 1821. Cf., para uma exaustiva exposição destas e outras fontes de influência, Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. 1, pp. 499-512.

³ Dietmar Köhler, “La *Freiheitsschrift* dans l’Ombre de la Dernière Philosophie de Schelling? Remarques sur la Place de la *Freiheitsschrift* dans la Recherche Historico-Critique en Allemagne”, in *Schelling en 1809. La Liberté pour le Bien et pour le Mal*, pp. 84-85.

desenvolvimentos conducentes à problematização de temáticas centrais da *Spätphilosophie*; outras interpretações, vincando a inegável importância desta obra e salientando-a como um ponto marcante na história da metafísica ocidental, preferiram, na esteira de Heidegger, lê-la separadamente do *corpus* schellinguiano e considerá-la isoladamente como um prenúncio do desmoronamento do pensamento metafísico e uma involuntária antecipação dos desenvolvimentos filosóficos da segunda metade do século XIX; dando menos ênfase à possibilidade de ver, no tratado de 1809, a prova de uma verdadeira fissura no caminho de pensamento de Schelling, outros comentadores viram a *Freiheitsschrift* como uma vivificação significativa da índole parmenideana dos escritos redigidos entre 1801 e 1809, embora neguem um total rompimento com os pontos fundamentais da metafísica do sistema da identidade.

O crescente interesse na filosofia positiva de Schelling explica que a *Forschung* tenha procurado, nas últimas décadas⁴, compreender o lugar da *Freiheitsschrift* na longa carreira do autor através da lente da sua última fase, a *Spätphilosophie*. De facto, pode dizer-se consensual a opinião de que foi com a Filosofia Positiva que Schelling finalmente atingiu a completação do seu pensamento; porque, no entanto, as interpretações divergem relativamente àquilo que verdadeiramente constitui o cerne da *Spätphilosophie*, também díspares são as leituras acerca do lugar da *Freiheitsschrift* no caminho schellinguiano. Exemplar deste desacordo é a oposição entre as leituras de Horst Fuhrmans e Walter Schulz. Segundo Köhler, o debate Fuhrmans-Schulz acerca do significado histórico do tratado de 1809 parece fundar-se numa diferença de interpretação acerca da marca distintiva da *Spätphilosophie*: para Fuhrmans, tal marca principal encontra-se na oposição entre, por um lado, a valorização da história, da liberdade, da positividade do mal e da experiência imediata da realidade—temas cuja séria problematização ameaça romper com os quadros de uma filosofia que se quer omniabrangente na sua visão do mundo—, e, por outro, a

⁴ Dentre as várias contribuições académicas das últimas décadas, salientam-se as seguintes: Horst Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, Junker-Dünnhaupt, 1940; Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in die Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1955; Hans Heins Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, Bouvier, 1970; Thomas Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992; Alex Hutter, *Geschichtliche Vernunft: Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

ambição sistemática de um idealismo que, na sua índole negativa, não vai além do desdobramento conceptual da esfera puramente racional, diferença radical que a filosofia positiva vai formular através da oposição entre o «*Daß*» e o «*Was*», i.e. entre, por um lado, a imediatidade do indedutível e im-pré-pensável (*unvordenklich*), e, por outro, a mera idealidade do dedutível e conceptualizável; não enfatizando de maneira tão vincada a separação entre a filosofia negativa e a filosofia positiva⁵, Schulz, que vê na segunda o desenvolvimento natural da primeira, parece colocar a semente da *Spätphilosophie* na experiência ek-stática da negação de si da razão. Ora, desta divergência acerca da essência do *terminus ad quem* do pensamento schellinguiano, decorre a inevitabilidade de díspares interpretações acerca do que a *Freiheitsschrift* representa na longa carreira do nosso autor. É por isso que, para Fuhrmans, o tratado de 1809 representa uma viragem em direcção a uma filosofia que, crescentemente assumida como cristã, responde de modo heterodoxo a questões religiosas através de adaptações especulativas da cristologia cósmica desenhada na teosofia de Jakob Böhme⁶; diferentemente, Schulz não parece ver na *Freiheitsschrift* o ponto decisivo na iniciação do caminho em direcção à filosofia positiva, mas, sim, a marca inicial de um período preparatório, ainda marcado pela herança panteísta do sistema da identidade—período de elaboração do inacabado projecto das *Idades do Mundo*—, que apenas será concluído com a noção da ekstase da consciência desenvolvida nas *Erlangen Vorlesungen* de 1821.⁷

A *Freiheitsschrift* surgiu primeiramente perante o público alemão, não como uma publicação isolada, mas, sim, integrada num conjunto de textos seleccionados pelo autor para a edição, em Landshut, do primeiro volume do que viria a ser uma inacabada colecção

⁵ Cf., Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in die Spätphilosophie Schellings*, p. 30.

⁶ Cf., Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821: Zum Problem des Schellingschen Theismus*, pp. 179–80, «Die Schrift über die Freiheit von 1809 hat hier den ersten Anfang gemacht. Wie schon früher gesagt, ursprünglich als Darstellung des ideellen Teils der Identitätsphilosophie gedacht, um diese darin zu einem Ende zu führen, brachte diese Schrift faktisch zum ersten Male Schellings große Wende zum Durchbruch. Nicht mehr die Philosophie der Kunst stand in der Mitte, sondern eine Philosophie der Geschichte, deren Mitte aber ein Grundfaktum des christlichen Denkens wurde: der Sündenfall. Er wurde nun zum Angelpunkt der Geschichte, die von daher ganz ihren Sinn erhielt: Geschichte ist die Auseinandersetzung der Mächte des Guten und des Bösen, in deren Mitte das Tun Gottes steht: der Vollzug der Erlösung. Geschichte ist Heilsgeschichte. Die Grundsicht christlicher Geschichtsauffassung, dem Idealismus im Grunde fremd oder ihm nur in säkularisierter Form (Hegel!) tragbar, wurde seitdem für Schelling Ausgangspunkt seines Philosophierens.»

⁷ Cf., Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in die Spätphilosophie Schellings*, pp. 137-39.

de obras completas de Schelling: *Philosophische Schriften, Erster Band*. O público nunca veria um segundo volume. Mas, como dizem os autores da tradução francesa da *Freiheitsschrift*, i.e. Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau⁸, o princípio de composição deste compêndio é algo enigmático. Além do tratado sobre a liberdade humana —a única obra ineditamente publicada neste primeiro volume—, foram incluídos três textos redigidos na fase fichteana do autor—o *Vom Ich* de 1795⁹, as *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* de 1795/96¹⁰ e os *Abhandlungen* de de 1796/97¹¹—e o discurso, proferido em 1807 na Academia das Ciências de Munique, acerca da relação entre as artes plásticas e a natureza.¹² A selecção dos textos, apresentando ao público uma recapitulação do percurso do autor, é manifestamente intrigante: não só estão ausentes todas as obras principais dedicadas à filosofia da natureza, como tampouco encontramos qualquer documento relativo aos elementos basilares da filosofia da identidade. Ainda que esta decisão editorial nos possa informar acerca da visão auto-exegética do autor em 1809, é difícil tirar dela qualquer conclusão definitiva, uma vez que nos é desconhecido o modo como Schelling pretendia dar continuidade à edição de volumes posteriores. Ainda que o leitor de Schelling saiba que é sempre *cum grano salis* que devem ser lidos os exercícios auto-exegéticos deste filósofo, o prefácio é bastante elucidativo no que diz respeito às intenções subjacentes à redacção da *Freiheitsschrift*. Aí nos diz o autor que todos textos por si publicados até então não constituem senão fragmentos de um sistema que não se apresentou, ainda, sob forma concluída e na sua verdadeira completude.¹³ Depois de ter

⁸ Cf. Schelling, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau (trad.), p. 353, n. 1, «C'est là assurément un singulier *recueil*, et le principe même de sa composition demeure largement énigmatique. Rassemblant ainsi ses tous premiers écrits avec des production beaucoup plus récentes [...], Schelling lance un premier coup d'oeil en arrière destiné à ressaisir l'unité de son propre cheminement, [...]»

⁹ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, SW I 149-245.

¹⁰ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW I 281-343.

¹¹ Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, SW I 343-453.

¹² Schelling, *Über das Verhältniß der bildende Kunst zu der Natur. Eine akademische Rede*, SW VII 289-331.

¹³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 334, «Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z.B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde.»

apresentado, com a *Darstellung* de 1801, a primeira exposição científica do seu sistema, Schelling afirma ter-se focado primariamente em alargar e desenvolver a sua parte *real*— i.e. a *filosofia da natureza*, em que predomina a *necessidade*—, tendo a contraparte *ideal*— i.e. a *filosofia da história*, em que predomina a *liberdade*—sido apenas insatisfatoriamente esboçada, em 1804, no escrito *Philosophie und Religion*. Vindo, então, suprir esta lacuna, a *Freiheitsschrift* é a primeira apresentação dita oficial do sistema na sua parte ideal.¹⁴ Olhando para senda percorrida pelo pensamento filosófico alemão nos anos antecedentes à data de redacção deste tratado de 1809, o prefácio declara que a convicção da total subjectividade do pensar e do conhecer, a crença numa natureza absolutamente desprovida de razão e pensamento (*Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur*) e a visão mecanicista por toda a parte dominante, contribuíram para que a filosofia fizesse da falsa oposição entre o *espírito* e a *natureza* o pilar central da organização da nossa procura de conhecimento. Mas Schelling ultrapassou este modo de pensar: partindo da interpenetração (*Wechseldurchdringung*) do real e do ideal, logrou mostrar, desde os primeiros esboços do projecto de uma filosofia da natureza, a inautenticidade daquela oposição e restituir a realidade ao pensar e a autonomia à natureza.¹⁵ Como tal, diz-nos Schelling que é hora de colocar em evidência a mais alta e autêntica oposição, i.e. a que constitui o ponto

¹⁴ *ibidem*, SW VII 333-34, «Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.»

¹⁵ *ibidem*, SW VII 333, «Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjectivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.»

nevrálgico de toda a filosofia: não aquela, já por Schelling refutada, entre a natureza e o espírito, mas, sim, *a oposição entre a necessidade e a liberdade*.¹⁶

Como entender a eminência desta oposição no contexto da execução do objectivo geral da *Freiheitsschrift*? Esta centralidade é verificável através da presença daquela oposição em todos os temas que a obra coloca sob questão. Como o seu longo título deixa claro, o tratado de 1809 investiga não somente a essência da liberdade humana, mas, também—e até principalmente—, os assuntos com ela relacionados. Ora, a relação entre uma tal pluralidade de assuntos e a essência da liberdade humana compreende-se pelo facto da cientificidade da determinação de um conceito estar dependente da compreensão do mesmo no interior de uma visão integral e sistemática do mundo. Neste sentido, o objectivo geral da *Freiheitsschrift* pode, de modo sintético, ser caracterizado como a exibição de uma visão do mundo que fundamente não somente a possibilidade, mas, também, a necessidade da integração sistemática da liberdade humana de acordo com o seu conceito não apenas *formal*—conceito segundo o qual ela se define como simples auto-determinação transcendental—, mas, também, de acordo com o seu *conceito real*. Ora, em contraste com o conceito meramente formal, o conceito real oferece a diferença específica da liberdade humana ao qualificá-la, no quadro formal da auto-determinação transcendental, como uma liberdade especificamente *moral*, i.e. como uma *faculdade do bem e do mal*. Porque, no entanto, Schelling concebe, em 1809, a processão das coisas finitas em e a partir de Deus como uma auto-revelação do segundo através das primeiras, assim que é feita aquela especificação da liberdade humana, surge imediatamente a questão de como pode Deus, na sua suma bondade, necessitar, para a consumação da sua auto-revelação, de uma criatura de cuja liberdade o mal, como algo oposto a Deus, é uma constitutiva possibilidade. Perante esta caracterização geral do objectivo do tratado de 1809, a centralidade da oposição entre a necessidade e a liberdade evidencia-se, na *Freiheitsschrift*, sob três figurações: na discussão introdutória, ela surge no contexto da averiguação da *compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade*; na secção principal, surge ela na problematização, de índole teodiceica, da *compatibilidade entre Deus e o mal*; finalmente, a oposição entre a liberdade e a necessidade faz-se ouvir no âmbito da discussão da possibilidade da *coexistência do*

¹⁶ *ibidem*, SW VII 333, «Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.»

determinismo com a responsabilidade. No entanto, a questão teodiceica, bem como tudo o que a ela diz respeito, não será abordada na presente dissertação. Para compreendermos o que será, no presente estudo, objecto de discussão, urge que apresentemos o seu objectivo, o seu método e a sua organização.

O objectivo da presente dissertação é o seguinte: *mostrar*, com base na *Freiheitsschrift* de Schelling, *o modo como a liberdade humana é efectivamente integrada num sistema*. Como desdobrar a estrutura do nosso trabalho em função deste objectivo principal? É evidente que a tarefa de exhibir a especificidade da solução schellinguiana pressupõe a resolubilidade do problema que se pretende ver solucionado, e porque este problema consiste, como sabemos, na compreensão da liberdade humana no seio de um edifício sistemático, teremos, antes de mais, que atender à possibilidade de uma tal compreensão, i.e. a teremos que problematizar a *compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade*. Mas porque a *Freiheitsschrift* defende e afirma esta compatibilidade através da rejeição da posição oposta, i.e. através da refutação da incompatibilidade entre as noções de liberdade e de sistema, a compreensão daquela compatibilidade exige ser precedida por uma apresentação da posição a ser refutada, i.e. a posição de Jacobi e de Schlegel segundo a qual não há possível lugar para a liberdade humana num sistema racional. Neste sentido, a tarefa principal do presente estudo—i.e. mostrar, com base na *Freiheitsschrift* de Schelling, o modo como a liberdade humana é efectivamente integrada num sistema—desdobra-se imediatamente em *três sub-tarefas*, e a nossa dissertação seguirá, por isso, uma estrutura tripartida em que cada secção se encarregará de executar cada uma delas. Quais são estas três sub-tarefas?

A *primeira secção* (1) tem como sua tarefa apresentar o modo como Jacobi e Schlegel afirmam a incompatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade através da elucidação da afirmação de que o único possível sistema da razão é o panteísmo, o qual é, no entanto, um fatalismo. Por sua vez, tarefa da *segunda secção* (2) consiste em apresentar, através—e em resultado—do modo como Schelling refuta a posição de Jacobi e Schlegel discutida na primeira secção, a categoria central de absolutidade derivada enquanto lugar conceptual da liberdade humana num sistema. Finalmente, a *terceira secção* (3) tem como sua tarefa explicar de que maneira Schelling ultrapassa as insuficiências do panteísmo espinosista e do idealismo subjectivo e exhibir o modo como a *Freiheitsschrift* descreve o

exercício efectivo da liberdade humana como uma repetição do absoluto e a forma como esta solução unifica a liberdade com a necessidade e permite, por isso, a coexistência do determinismo com a responsabilidade. Partindo da enunciação de cada uma destas três tarefas, pode a estrutura das três secções a elas correspondentes ser facilmente extraída. Assim como objectivo principal da presente dissertação serviu de critério de justificação da sua estruturação, também as tarefas atribuídas a cada secção servirão de princípio da sua organização. Vejamos como:

(1) *Visão geral da primeira secção.* Uma vez que é logo nas primeiras páginas da *Freiheitsschrift* que Schelling anuncia a tarefa de determinar positivamente o conceito de liberdade humana e de a compreender no interior de um edifício sistemático, a discussão introdutória do tratado de 1809 é naturalmente prefaciada pela problematização da *compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade*. Como se antecipou, Schelling desenvolverá esta discussão inicial com base nas posições avançadas por Jacobi durante o *Pantheismusstreit* e reavivadas por Schlegel no seu *Indienschrift* de 1808, perspectivas segundo as quais aquela compatibilidade parece ser recusada. Neste sentido, a *primeira secção* da presente dissertação focar-se-á na elucidação das posições de Jacobi e Schlegel. Veremos que, para Jacobi, o sistema é necessariamente um panteísmo porque o conhecimento filosófico, que consiste num saber mediato produzido pelo uso do entendimento, almeja atingir a sua completação cabal através de um procedimento de integral mediação do real segundo a universal aplicação do princípio de razão suficiente, o qual proíbe, ulteriormente, qualquer transição do infinito para o finito, ficando, assim aberta a possibilidade de uma relação de causalidade imanente entre o primeiro e o segundo e completamente inviabilizada uma relação, entre eles, de causação transcendente, com o que imediatamente se perde a possibilidade de um teísmo racional; o panteísmo é, por sua vez, necessariamente um fatalismo porque a imanência do finito no infinito exige uma eterna encadeação de causas eficientes cuja totalidade tem a sua razão suficiente no próprio conceito de infinito e segue-se deste imediata e necessariamente segundo o princípio de identidade. Se Schlegel não se debruça profundamente sobre o modo como o panteísmo põe em risco a liberdade humana, certamente adverte para o modo como a torna, por um lado, irrelevante—i.e. pelo facto de abolir toda a heterogeneidade axiológica ou mesmo a distinção entre o bem e o mal—e, por outro, impossível—i.e. dado que suprime toda a

individualidade—, e tudo isto fá-lo devido à negação da oposição em que consiste o conceito abstracto de identidade com o qual vê, nas coisas, a sua absoluta e indiferenciada união. Sumariamente, Jacobi e Schlegel parecem negar a compatibilidade entre os intentos filosóficos de construir um edifício sistemático e de salvaguardar a liberdade e ambos afirmam que o panteísmo, como único possível sistema da razão, tem consequências de índole niilista: para Jacobi, o fatalismo, para Schlegel, a indistinção entre bem e mal e a abolição da individualidade.

(2) *Visão geral da segunda secção.* Percorrendo o caminho pelo qual Schelling negará a asserção, analisada na primeira secção, da incompatibilidade entre as noções de liberdade e de sistema e, consequentemente, da impossibilidade de um sistema da liberdade, a segunda secção concluirá pelo levantamento da noção de absolutidade derivada (*derivirte Absolutheit*) como perfazendo o lugar estrutural da liberdade humana num sistema. Como veremos, Schelling não pretende negar que o panteísmo seja o único possível sistema da razão, mas, sim, refutar a afirmação de que um sistema panteísta é inevitavelmente fatalista, i.e. negar esta relação de implicação e mostrar, assim, a falsidade daquela inevitabilidade. Neste sentido, a tarefa de mostrar a possibilidade de um sistema da liberdade consiste na mostraçãõ de que o panteísmo—o único modelo possível de um sistema da razão—pode, mas não tem que, ser um fatalismo, i.e. na mostraçãõ de que o segundo não se segue essencialmente, mas, sim, acidentalmente, do primeiro. Ora, a essência do panteísmo repousa na relação de causalidade imanente entre o infinito e o finito, i.e. na afirmação da imanência das coisas em Deus; a essência do fatalismo, por sua vez, consiste na negação da liberdade; se o panteísmo não for essencial e necessariamente um fatalismo, não poderá a imanência das coisas em Deus ser condição suficiente da negação da sua liberdade nem a afirmação da sua liberdade exigir a negação da sua imanência em Deus. Mas, na exibição da possibilidade de um sistema da liberdade, Schelling irá mais longe e afirmará, ainda, a sua necessidade: para exhibir a possibilidade, mostrará que a dependência essencialmente contida na noção de imanência não suprime a independência exigida pela autonomia da liberdade; para exhibir a sua necessidade, mostrará que a liberdade é, na verdade, somente pensável com a imanência e que tampouco é a imanência pensável sem a liberdade. Perante a exigência filosófica de um sistema da liberdade, o homem encontrará o seu lugar conceptual na noção de uma independência

dependente, de uma incondicionalidade condicionada, e tal é, como veremos, a categoria de *absolutidade derivada*. Se, como já o prefácio anunciara, a mais alta oposição na filosofia é aquela entre a necessidade e a liberdade, já o conceito central da sua tarefa sistemática é noção sintética de absolutidade derivada.

(3) *Visão geral da terceira secção*. Dissemos, mais acima, que a tarefa desta terceira secção consiste na explicação da maneira com que Schelling ultrapassa as insuficiências do panteísmo espinosista e do idealismo subjectivo e, ainda, na exibição do modo como a *Freiheitsschrift* descreve o exercício efectivo da liberdade humana como repetição do absoluto e a forma como esta solução unifica a liberdade com a necessidade e permite, conseqüentemente, a coexistência do determinismo com a responsabilidade. Ora, esta tarefa pode ser desdobrada em três questões: (i) por que motivo o panteísmo, na sua versão espinosista, desembocou numa doutrina *fatalista* e de que modo pôde a filosofia de Schelling contornar este escolho?; depois (ii) por que razão o idealismo subjectivo, ainda que a ele devamos o primeiro conceito verdadeiro de liberdade, se mostra insuficiente para realização da tarefa que o nosso autor se propõe no início da *Freiheitsschrift*, i.e. a determinação do *conceito real e positivo* de liberdade humana?; finalmente, (iii) de que modo se exerce efectivamente a liberdade humana como repetição do absoluto? Foquemo-nos mais pormenorizadamente nestas questões.

(i) *Relativamente à primeira questão da terceira secção*. Depois de termos acompanhado, na segunda secção, o modo como Schelling exibiu a inevitabilidade de um panteísmo da liberdade e a noção de absolutidade derivada como categoria central deste sistema, perceberemos que o fatalismo presente no espinosismo não pode dever-se ao seu panteísmo: o seu absoluto determinismo não repousa na afirmação da imanência das coisas em Deus, mas, como dirá Schelling, «no facto de elas serem *coisas*»¹⁷, i.e. de estarem submetidas a uma inviolável conexão causal para romper com a qual não detêm poder, e porque também a vontade é ali vista como se fosse uma *coisa*, também ela se encontra sempre já determinada por um outra coisa, esta por outra e assim *ad infinitum*—prende-se, então, o fatalismo de espinosa, não com a noção de imanência, mas, outrossim, com o seu *modo mecânico de pensar a natureza*. Ora, na sua versão schellinguiana, o panteísmo contorna este escolho devido à explicação *dinâmica* desenvolvida na

¹⁷ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 347.

Naturphilosophie e, especialmente, à inversão daquela redução, visível no sistema de espinosa, da vontade a algo sujeito ao mesmo modo de funcionamento dos corpos materiais, e à elevação da vontade ao estatuto de determinação ontológica fundamental: «A vontade é o ser originário [*Wollen ist Urseyn*]», só ela recebe os predicados da «ausência de fundamento [*Grundlosigkeit*], eternidade [*Ewigkeit*], independência em relação ao tempo [*Unabhängigkeit von der Zeit*], auto-afirmação [*Selbstbejahung*]»—ora, a «filosofia esforça-se apenas por encontrar esta suprema expressão».¹⁸ A mais alta oposição da filosofia é aquela entre a *necessidade e a liberdade*; o seu conceito central é, como sabemos, o conceito de *absolutidade derivada*; sabemos agora que a sua suprema expressão é a *vontade*.

(ii) *Relativamente à segunda questão da terceira secção*. Apesar da *Freiheitsschrift* reconhecer que somente através do idealismo se tornou possível uma tal elevação da vontade, Schelling aponta, igualmente, as insuficiências desta perspectiva. Ao elevar a liberdade, como auto-determinação transcendental da vontade, além do estatuto de uma possível propriedade e passando agora a concebê-la como perfazendo a *essência do sujeito*, o idealismo subjectivo, no seu desenvolvimento fichteano, ao promover o *sujeito* à posição de *substância enquanto fundamento de toda a realidade*, conclui, coerentemente, pela tese de que *a realidade tem, por base, a liberdade*. Porque, ao retomar a autonomia do real, o idealismo *objectivo* de Schelling vai conceber *a natureza*, não como um produto inconsciente de uma liberdade consciente, mas, sim, como uma *liberdade inconsciente que, no sujeito humano, se eleva ao Eu consciente*—i.e. porque a liberdade é alargada à *totalidade do universo*—, o conceito de liberdade viabilizado pelo idealismo subjectivo assume o lugar de *determinação universal* à qual *falta ainda a diferença específica* para que possa ser considerada como liberdade *humana*. O conceito *formal* de liberdade como auto-determinação transcendental da vontade refere-se apenas à forma ou ao modo como se exerce a liberdade humana; segundo o seu conceito *real*, o qual diz respeito à matéria, ao conteúdo ou às possibilidades desta liberdade, a liberdade humana é uma *faculdade do bem e do mal*.

¹⁸ *ibidem*, SW VII 350, «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.»

(iii) *Relativamente à terceira questão da terceira secção.* A resposta a esta última questão deverá providenciar uma solução para a coexistência do determinismo com a responsabilidade: tal exprimir-se-á no modo como Schelling caracteriza o exercício efectivo da liberdade humana como repousando num acto de auto-posição real que, na sua natureza auto-producente e criadora, exclui toda a diferença entre possibilidade e efectividade. Ora, também aqui se fará ouvir a co-originariiedade, a ser discutida na segunda secção, entre os princípios de razão e de identidade: fosse a liberdade reduzida ao equilíbrio do livre-arbítrio enquanto faculdade indeterminada de escolher dentre possibilidades, não apenas seríamos forçados à admissão da total contingência das nossas acções—algo que se opõe à razão e à necessária unidade do todo exigida pelo empreendimento sistemático—, como incorreríamos, ao procurar compreender como uma tal faculdade de escolha passa da sua indeterminação para o determinado, na mesma violação do princípio de razão com base na qual Jacobi correctamente assinalou, no *Pantheismusstreit*, a impossibilidade especulativa de uma transição do infinito para o finito. É que se a liberdade for reduzida ao arbítrio enquanto indeterminação do poder de escolha, a possibilidade de uma acção determinada está dependente de uma razão suficiente que medie a transição da indeterminação para a determinação; se tal razão provier do *exterior* à inicial indeterminação, perde-se a liberdade enquanto *auto*-determinação, se, no entanto, provier tal razão do *interior* daquela liberdade, perde-se, então, a sua *indeterminação*. Encontra-se novamente a solução na já mencionada co-originariiedade dos princípios de identidade e de razão e na conseqüente unificação entre possibilidade e efectividade através da localização autêntica da liberdade num acto transcendental da vontade. Só este acto da vontade une a liberdade com a necessidade, só um sistema que interprete o ser como vontade pode, por isso, tornar inteligível a coexistência do determinismo com a responsabilidade. Todas as nossas acções são necessárias, mas é esta uma necessidade interna, i.e. própria do que não procede senão do aspecto inteligível do homem e que é, por isso, ela mesma liberdade. Mas aquele acto transcendental da vontade, aquele livre agir que se transforma em necessidade, não pode, devido à sua pré-reflexividade, surgir perante a consciência empírica na sua temporalidade: um tal acto da vontade não pertence ao tempo, mas, sim, à eternidade—uma tal acção é, como veremos, uma auto-predestinação. Eterno início de si próprio, o homem é

o livre autor da sua própria necessidade, e o que ele escolhe e faz no tempo apenas espelha o que ele decidiu desde toda a eternidade.

No âmbito desta introdução, convém, ainda, assinalar que o *fim* do presente estudo deverá recolocar-nos, embora de modo esclarecido, na posição *inicial* somente através da qual podemos dar início a esta dissertação. Todos os problemas de que trataremos têm o seu início e o seu fim na experiência humana da liberdade, e é a partir e em função desta que tudo o mais colherá a sua legitimidade. E a verdade é que todos temos, em nós, o *sentimento da liberdade*. *Que* temos este sentimento, tal é um facto, e deve, como qualquer outro facto, ser mediável na medida em que devemos poder compreendê-lo através da sua integração num todo sistemático; mas que tal seja um facto em nada inviabiliza a possibilidade de ver naquele sentimento um insignificante pressentimento que, remetendo embora para o que está eximido de qualquer condicionamento, mais não é que uma quimera em nós despoletada por uma qualquer razão suficiente que nos é desconhecida; a fim de salvar de suspeitas este sentimento, poderíamos considerar a possibilidade de relegar a questão do *facto deste sentimento* em prol da inquirição acerca da possibilidade de nele vermos um *sentimento de um facto*. Mas um facto, que de um ou de outro modo deve poder ser atestado, repousa inevitavelmente em algo de encontrado e, portanto, em algo *experienciado*, mas o que é objecto de experiência é sempre algo finito, *condicionado*. Se a liberdade se eximir absolutamente de qualquer condicionamento, não se vê como poderíamos ter dela um sentimento. E mesmo que do sentimento, como algo de interiormente experienciado, se não possa falar como de um objecto exteriormente percebido, não me seria possível sentir—e sentir seja o que for—se algum tipo de *resistência* se me não oferecesse, se algum *limite* se me não impusesse e de modo nenhum me condicionasse, e, por isso, a liberdade, a qual é geralmente pensada como sendo por essência incondicionada, não se deixaria sentir sem a presença de algo que a contradiz e pela qual ela é negada. Sentir-me livre, algo que ocorre na consciência empírica, seria, ademais, impossível se me não encontrasse já inserido num mundo, pois que mesmo que o sentimento encontre a sua esfera na interioridade do sujeito, não saberia o sujeito de si nem da sua interioridade se se não pudesse ele distinguir do que se lhe opõe e do que ele não é; isto que eu não sou e que se me opõe e que, na sua totalidade, posso, de um modo geral,

designar como “mundo”, tal revela-se-me de um modo que me constringe à impressão de que fui eu que surgi neste e através deste mundo e não o mundo em e através de mim, e compondo e estruturando este mundo que aparenta mover-se independentemente de mim, estende-se uma infinidade de causas e efeitos antes e depois de mim: como poderia eu, parte de um todo, romper repentinamente com o todo de que sou parte e reivindicar para mim, como parte, a incondicionalidade já reivindicada pelo todo? E, no entanto, tão fortemente ruge em mim o sentimento da liberdade que se me torna irresistível ceder perante a racionalmente inexplicável convicção de que também eu sou um início. Qualquer que seja o segredo desta oposição entre a necessidade e a liberdade, é nela que se estabelece a relação que rege, segundo Schelling, a totalidade da filosofia, e se, como dizem as últimas páginas da *Freiheitsschrift*, é hora de «procurar o que repousa fora e acima de todas as oposições»¹⁹ e que, no entanto, não as cancela, mas que, outrossim, as possibilita, o ponto do sistema onde se insere aquilo onde o todo finalmente para si mesmo se revela terá que perfazer a mais íntima e medular interpenetração da necessidade e da liberdade.

¹⁹ *ibidem*, SW VII 416: «Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.»

1

O conflito entre as noções de sistema e liberdade

Na primeira parte do presente trabalho, apresentar-se-á o contexto histórico-filosófico dos problemas com que Schelling se debate nas primeiras páginas da discussão introdutória do tratado de 1809 sobre a liberdade humana. Prende-se a principal questão com a afirmação, não pouco influente no período do Idealismo Alemão, de que o conflito entre a necessidade e a liberdade perfaz o ponto central de toda a filosofia. Porque Schelling pretende determinar o conceito de liberdade humana no interior da totalidade de uma visão sistemática do mundo, o seu primeiro problema diz respeito à pressuposição da exequibilidade desta tarefa, i.e. a compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade. Para garantir esta compatibilidade, a *Freiheitsschrift* entra em diálogo com o filósofo que, durante o *Pantheismusstreit*, tanto lutou a favor da posição oposta, a saber, Friedrich Heinrich Jacobi. A posição jacobiana defende que toda a filosofia sistemática, se coerentemente formulada, é ou tornar-se-á um panteísmo e que este sistema, cujo mais emblemático exemplo se encontra no espinosismo, é necessariamente um fatalismo. Mas uma outra figura visada é Friedrich Schlegel, o qual havia reavivado e desenvolvido, no seu *Indienschrift* de 1808, as críticas que Jacobi havia dirigido ao panteísmo. Nesta primeira parte, procuremos, então, apresentar as perspectivas de Jacobi e Schlegel a fim de, na próxima parte, exibirmos o modo como Schelling logra contornar as suas afirmações contra a possibilidade de um sistema da liberdade.

1.1. Jacobi e o Pantheismusstreit

Schelling inicia a *Freiheitsschrift* com a colocação de duas tarefas, i.e. (i) a *determinação do conceito da liberdade humana de forma positiva* e (ii) o *tratamento deste conceito no interior de uma visão científica do mundo*, mas, porque um conceito somente adquire perfeita determinação científica na sua conexão com o todo, as duas tarefas coincidem, aqui, na *determinação do lugar conceptual da liberdade humana num sistema*. Se a liberdade deve, contudo, ser sistematicamente compreendida, há, antes de mais, que reconhecer que o seu conceito, se possui alguma realidade, não pode ocupar um lugar subordinado, mas, sim, um lugar central, no edifício sistemático em que se integra.²⁰ Mas dever-se-á atender primeiramente à pressuposição da realização desta tarefa, a saber, *a compatibilidade entre as noções de sistema e liberdade*, pois que

«[...] de acordo com uma opinião antiga, mas de forma alguma desaparecida, o conceito de liberdade deve ser incompatível com o de sistema e qualquer filosofia que reivindique a unidade e a totalidade deve ser a negação da liberdade.»²¹

Se o desenvolvimento filosófico do chamado idealismo alemão deve a algum menos conhecido nome a pioneira formulação de problemas cruciais sem os quais os grandes empreendimentos sistemáticos do pensamento pós-kantiano jamais teriam florescido, Friedrich Heinrich Jacobi é certamente um candidato. A peculiaridade da sua importância reside no facto de as suas indispensáveis contribuições consistirem maioritariamente em críticas, ataques e perspicazes observações, a peculiaridade da sua fama consistindo, por sua vez, no facto de nos ser mais fácil dizer o que Jacobi não queria do que explicar o que

²⁰ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 336: «Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen.»

²¹ *ibidem*, SW VII 336: «Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.»

ele verdadeiramente pretendia, e apesar de nenhum dos grandes nomes da filosofia pós-kantiana se poder dizer isento de dívida para com a argúcia deste menos célebre pensador, só raramente foi tal dívida explicitamente reconhecida: para tal contribuiu não apenas a sua insistência na inviabilidade da satisfação das mais íntimas necessidades do homem através da simples filosofia mas, também, e até principalmente, o seu contínuo envolvimento em querelas e o seu especial talento para desencadear controvérsias, o que, para alguns, testemunhava da sua pouca originalidade e do seu espírito provocador.²²

«O único sistema possível da razão é o panteísmo, mas este é, inevitavelmente, um fatalismo.»²³ Apesar de nos remeter, em nota de rodapé a esta frase, para a então recente publicação do *Indien-Schrift* (1808) de Friedrich Schlegel²⁴—texto a que mais abaixo nos reportaremos—, a tematização da afirmação de que nos não deparamos necessariamente com uma disjunção exclusiva entre os intentos de construir um sistema e de salvaguardar a liberdade, surge, na *Freiheitsschrift*, em continuidade com um problema que atravessa, sob diferentes formas, todo o chamado idealismo alemão, e cuja raiz se encontra na famosa “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*), iniciada por Jacobi através da publicação, em 1785, da sua correspondência com Moses Mendessohn sob o título *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, onde o primeiro relata como Lessing, em conversa privada nos últimos anos da sua vida, lhe havia confessado o seu espinosismo. O intento de Jacobi em tornar pública a confissão panteísta de uma figura representante da tradição iluminista consistia na implícita afirmação de que o uso da razão—e, especialmente, a valorização do princípio de razão suficiente—desemboca inelutavelmente numa visão do mundo de estilo panteísta, de que Espinosa seria o mais rigoroso exemplo. Este resultado era, para Jacobi, sinónimo da *inviabilização de um Deus pessoal e da possibilidade da liberdade humana*, o que, a seu ver, punha a descoberto o destino fatalista e, ulteriormente, niilista reservado à eventual realização dos ideais da *Aufklärung* contra os quais o próprio combateria mediante o seu célebre apelo a um *salto mortale* como acesso

²² Cf. Dale E. Snow, “F.H. Jacobi and the Development of German Idealism”, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 25, Number 3, 1987, pp. 397-415.

²³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 338: «Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus.»

²⁴ *ibidem*, SW VII 338: «Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeüßerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: "der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft" etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt.»

imediatamente ao incondicionado por via da estrita fé.²⁵ As observações do autor das *Spinoza-Briefe* punham a descoberto o modo como o inevitável confronto entre preocupações práticas e interesses teóricos punham em perigo a própria integridade da existência humana, a salvação da qual exigia do homem alguma distinta resolução, com o que explica a frase, citada a partir de Arquimedes, colocada no frontispício desta obra: Δος μοι που στοο—«dai-me onde assentar».²⁶ Convir-nos-á, então, expor, com maior detalhe, o modo como a posição de Jacobi é construída, a fim de que a sua rejeição por Schelling, de que a seguir trataremos, seja mais facilmente compreendida. A tarefa que agora se nos impõe consiste, por isso, na explicação da equação entre *sistema*, *panteísmo* (i.e. espinosismo) e *fatalismo* tal como Jacobi a concebe. Para tal, ser-nos-á necessário clarificar, primeiro, em que medida é *o sistema da razão necessariamente um panteísmo* e, depois, de que modo é *o panteísmo necessariamente um fatalismo*.

Foquemo-nos primeiramente na ligação entre sistema e o panteísmo espinosista: *por que razão é, para Jacobi, o sistema da razão necessariamente um panteísmo?* Se houver uma relação de implicação entre as noções de sistema e de panteísmo, o segundo deverá seguir-se imediatamente do conceito do primeiro, i.e. a análise do primeiro deverá exhibir características que, no seu conjunto, constituem razão suficiente do segundo. Ora, naquela correspondência de incontornável importância para a recepção do sistema de Espinosa pela filosofia do idealismo alemão, Jacobi conta-nos como Lessing, que aquele inicialmente procurara na esperança de nele encontrar ajuda contra a filosofia de Espinosa²⁷, lhe confessara, sob o moto ἔν καὶ πᾶν, o seu decidido espinosismo, chegando mesmo a afirmar

²⁵ Cf., sobre esta questão, J.J. DiCenso, “Jacobi and Kant: Freedom, Reason, Faith”, in *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*, p. 68, «Summarizing his initial conversation with Lessing, Jacobi affirms his faith in “an intelligent personal cause of the world” as based on “a salto mortale.” Here, faith in a personal deity is intertwined with resistance to mechanism and fatalism, as exemplified in Spinoza’s philosophy. “I immediately conclude against fatalism and everything connected with it,” he declares. [...] Jacobi establishes connections among explanation through efficient causes, reason’s mechanistic explanatory procedures, and a fatalistic approach to self and reality. In opposition to this determinist assemblage, his salto mortale, as di Giovanni explains, is not equivalent to a “leap of faith.” It rather indicates something like a somersault, an inversion in which a grounding in feeling takes priority over the head or reason.»

²⁶ Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, JWA I/1 p. 1.

²⁷ *ibidem*, JWA I/1 p. 18: «Freylich hatte ich nichts weniger vermuthet, als an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden. Und sie sagten mir so platt heraus. Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.»

que «não há outra filosofia além da filosofia de Espinosa», ao que Jacobi parece consentir.²⁸ Mas para compreendermos a razão que leva Jacobi a considerar a filosofia de Espinosa como a única filosofia precisamos, primeiro, de compreender *em que consiste, para este autor; o conhecimento filosófico*, algo para o qual nos poderemos socorrer de alguns dos textos incluídos na segunda edição (1789) das *Cartas*: no célebre sétimo *Beilage* a esta edição, diz-nos Jacobi que qualquer investigação filosófica tem, como seu objectivo, «a descoberta daquilo que medeia a existência das coisas»²⁹, e, na vigésima sétima proposição do também incluído *Ueber die Freyheit des Menschen*, é-nos expressamente dito que o «conhecimento daquilo que medeia a existência das coisas [*was das Daseyn der Dinge vermittelt*] chama-se um conhecimento distinto [*eine deutliche Erkenntniß*]» e que, por isso, «aquilo que se não deixa mediar [*was keine Vermittelung zuläßt*] não pode ser por nós distintamente conhecido»³⁰. O conhecimento filosófico é, então, para Jacobi, um conhecimento mediato, produzido pelo uso do entendimento de acordo com o *princípio de razão suficiente*, e é justamente *a coerência com que tal princípio é empregue e universalmente aplicado* no interior da filosofia de Espinosa que a torna, aos olhos do autor, a única elaboração de uma doutrina verdadeiramente capaz de realizar a *mediação integral*, isto é, de atingir a perfeição sistemática a que a filosofia ulteriormente ambiciona. É por isso que, quando questionado por Lessing acerca do que pensa ser «o espírito do Espinosismo», Jacobi responde que,

«[...] provavelmente, nada de outro que o antigo: *a nihilo nihil fit* [...]. Ele [i.e. Espinosa] descobriu que, através de cada surgimento no [ou a partir do]

²⁸ *ibidem*, JWA I/1 p. 18: «Leßing: [...] Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich: Das mag wahr seyn.»

²⁹ Jacobi, *Beilage VII*, JWA I/1 p. 260: «Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, zum Gegenstände.»

³⁰ Jacobi, *Ueber die Freyheit des Menschen, Zweyte Abtheilung*, XXVII, JWA I/1 p. 163: «Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.»

infinito [...], através de cada mudança no infinito, algo é posto a partir do nada. Ele rejeitou, por isso, qualquer transição do infinito para o finito.»³¹

Mas por que motivo deve a *universal e coerente aplicação do princípio de razão suficiente*, que constitui, para Jacobi, a *essência do procedimento filosófico*, resultar inevitavelmente numa doutrina *panteísta*?

Dada a forma dialógica das *Spinoza-Briefe*, é natural que nelas não encontremos uma argumentação de tipo “*more geometrico*” a favor das ideias que aqui pretendemos clarificar e haverá, seguramente, distintos caminhos para o fazer.³² Cremos, porém, que uma boa pista nos é dada por uma pequenina frase que em muito influenciou a compreensão da metafísica de Espinosa durante o período do idealismo alemão: ela não figura na sua *Ética* —embora possa ser explicada a partir dela—, mas, sim, numa célebre carta a Jarig Jelles enviada em 1674: *omnis determinatio est negatio*.³³ Desde aqui, poder-se-á reconstruir o raciocínio de Jacobi da seguinte maneira. A equivalência entre determinação e negação influencia, desde já, duas relações distintas, i.e. aquela (i) entre *determinação e indeterminação* e aquela (ii) entre *diferentes determinações*. (i) Porque determinar significa circunscrever ou restringir algo através da sua *delimitação*, qualquer determinação, por mais geral que possa ser, ulteriormente pressupõe uma esfera *ilimitada*

³¹ Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, JWA I/1 p. 18: «Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: *a nihilo nihil fit*; welches Spinoza, nach abgezogenem Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenem Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; [...].»

³² Cf., sobre esta questão, B. Sandkaulen, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, pp. 21-22, «Dies ist kein willkürliches Vorgehen. Es verfälscht auch nicht Spinozas Philosophie. Jacobi überlegt nämlich, welchem Motiv diese Philosophie entsprungen ist, und völlig richtig führt er dieses Motiv auf das basale Interesse zurück, eine universale und vollkommen rationale Erklärung des Gesamtzusammenhangs der Welt und des Lebens der Menschen in dieser Welt zu geben. Aus diesem Grundinteresse universaler Erklärung heraus ist Spinozas Ethik aber nicht nur konzipiert—sie befriedigt dieses Interesse auch auf singuläre Weise. Eine erfolgreiche metaphysische Theorie muss auf innere Kohärenz zielen. Sie muss also eine Begründung des Endlichen auf eine Weise leisten, die jeglichen ontologischen Bruch oder “Übergang” zwischen Unendlichem und Endlichem vermeidet. Sie muss sich von jeglicher transzendenten Schöpfungslehre und auch vom neuplatonischen Emanationsdenken befreien, die beide einen rational nicht begreifbaren Anfang der Welt unterstellen. Dies ist Spinoza in der radikalen Umsetzung des Theorems »a nihilo nihil fit« auf einzigartige Weise gelungen.»

³³ Espinosa, *Epistola L, Spinoza Opera IV* p. 240, «Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poteri, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse.»

em cujo interior podem ocorrer tais delimitações; na medida em que, deste modo, algo determinado *se define parcialmente pela negação do ilimitado*, obtém-se uma *antítese construída sobre a necessária relação de negação recíproca entre o infinito e o finito*. (ii) Porque qualquer determinação diz respeito a uma certa delimitação do infinito e porque qualquer determinação é necessariamente a negação do seu oposto e está, por isso, parcialmente condicionada pelo mesmo, *a esfera da finitude está estruturada por um mútuo condicionamento de todas as partes* que decorre necessariamente do carácter incondicionado da esfera indeterminada no interior da qual têm lugar todas as possíveis determinações. Trata-se, no fundo, de um simples desenvolvimento, a partir daquela pequenina frase, da diferença modal que Espinosa desenvolve na sua *Ética*: os modos através dos quais a substância se expressa segundo os seus atributos essenciais definem-se, ontológica e conceptualmente, em oposição à absoluta independência ou autonomia da substância de cuja natureza aqueles se seguem analiticamente como seus predicados necessários—a substância é aquilo que existe em si mesmo e cujo conceito não requer nenhum outro para a sua compreensão³⁴; um modo é, por oposição, aquilo que não existe em si, mas, sim, num outro e que somente a partir deste outro pode ser compreendido.³⁵ A partir daqui, a estrita aderência de Espinosa ao princípio de razão suficiente—desde logo expressa no quarto axioma da primeira parte da *Ética*³⁶—leva-nos necessariamente a concluir pela imanência do finito no infinito: dada a essencial dependência da subsistência do finito em algo outro que ele mesmo, o fundamento último da existência do finito não pode senão ser algo cuja absoluta independência serve de condição incondicionada da finitude; porém, se é a totalidade das condições ou a esfera da finitude que depende de um incondicionado e se é a partir do segundo que a primeira deve ser explicada, então, na medida em que o finito é sempre algo *determinado* e qualquer determinação é uma *negação*, o infinito, na sua simples identidade consigo mesmo, deveria, como fundamento de explicação, *conter em si mesmo a razão suficiente da sua auto-limitação*. Posto de outro modo: porque o princípio de razão suficiente exige que se explique a emergência do finito

³⁴ Espinosa, *Ethica*, I, Definitione III, *Spinoza Opera II* p. 45: «Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.»

³⁵ *ibidem*, Definitione V, *Spinoza Opera II* p. 45: «Per modum intelligo substantiæ affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.»

³⁶ *ibidem*, Axioma IV, *Spinoza Opera II* p. 46: «Effectus cognitio a cognitione causæ dependet et eandem involvit.»

enquanto este não tem, por definição, a razão da sua existência em si mesmo, então, porque nada há “fora” ou “além” do infinito que de tal existência pudesse dar razão, teria o infinito que contê-la em si mesmo; ora, para Espinosa, a substância é *causa sui*—i.e. é impensável como inexistente³⁷—precisamente devido à sua infinitude ou *incondicionalidade* na medida em que a sua existência ou inexistência não pode estar *condicionada* por algo exterior à sua essência, do que decorre que ela, não podendo ser pensada como existindo pela mediação de outra coisa ou como não existindo por razão de alguma coisa, necessariamente existe por si mesma ou a sua actualidade segue-se imediatamente do seu conceito. Ora, *ou* o conceito do infinito *inclui o conceito do finito, ou não o inclui; se o não inclui*, então, na medida em que nada há *além ou fora* do infinito, nada poderia justificar a existência do finito; *mas se o inclui*, então, posto o infinito, segue-se *imediatamente* a posição do finito e, assim, toda a transição real é abolida.³⁸ É aqui que, segundo Jacobi, se começam a revelar as consequências, para ele moralmente desastrosas, do princípio de razão suficiente: dado que a hipotética transição do infinito para o finito implicaria que “algo surgisse do nada”, está desde já inviabilizada a compreensão do infinito como causa *transcendente* do finito—concepção favorecida pela ortodoxia de Jacobi e pela sua valorização da noção de um Deus *livre e pessoal*—ficando apenas aberta a possibilidade, preferida por Espinosa, do infinito como causa *imane*nte do finito³⁹: não há que transitar do infinito para o finito porque o fundamento da existência do finito reside no facto de que o infinito, cuja existência é necessária, existe necessariamente através do finito; mas, se assim for, a posição da totalidade do finito segue-se imediatamente da posição do infinito, i.e. necessariamente e segundo o princípio de identidade.

³⁷ *ibidem*, Definitione I, *Spinoza Opera*, II, p. : «Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.»

³⁸ Cf., sobre esta questão, Miklos Vetö, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, tome 2, p. 247, «La démonstration causale est censée être une manière infaillible pour étudier les structures et les processus du monde. En réalité, elle détruit les richesses multi- formes des choses particulières et finit par oblitérer même la distinction entre transcendant et immanent, inconditionné et conditionné. La cause détermine l'effèt qui ne peut pas ne pas advenir ni advenir autrement qu'il advient. S'il en est ainsi, c'est que la cause n'est pas vraiment ailleurs et avant l'effèt mais en même temps et au même lieu. Donc elle n'est pas vraiment différente de l'effèt qui, comme elle et au même titre qu'elle, est membre de la même série. D'autre part, la démonstration causale ne détruit pas seulement la différence entre les membres particuliers de la série, mais elle annule aussi la différence entre son principe et ses membres successifs, conditionnés.»

³⁹ Spinoza, *Ethica*, Propositio XVIII, *Spinoza Opera II* p. 63: «Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens.»

A favor da mesma tese pode uma outra perspectiva ser aqui brevemente apresentada, pois que se poderá argumentar indirectamente por *reductio ad absurdum*, mostrando como uma *transição do infinito para o finito*—cuja possibilidade é condição necessária de um modelo ortodoxo segundo o qual o infinito é posto como causa transcendente do finito—é *impossível*. Pois que se uma qualquer filosofia admitisse a possibilidade de uma transição do infinito para o finito, teria, também, que admitir, segundo a própria concepção jacobiana do conhecimento filosófico, que tal transição é, de algum modo, *explicável*. Algo explicável é, como vimos, algo cuja existência se deixa mediar, pelo que a explicação de algo consiste no levantamento da *razão suficiente da sua actualidade*. Se, por isso, aquela transição for explicável, a sua razão suficiente repousará *ou no próprio infinito, ou em algo outro que o infinito*, mas, porque o outro do infinito é o próprio finito e porque é a existência deste último que se pretende explicar, é evidente que o não podemos pressupor e que, por isso, dado que nada há além do infinito e do finito, a razão suficiente daquela transição *só poderá repousar no próprio infinito*. Mas se a resposta à pergunta pela razão suficiente da existência do finito repousar no infinito, então, com a posição do conceito deste último, deverá o finito seguir-se *essencialmente*; mas o que se segue essencialmente da posição de algo segue-se-lhe *imediatamente* e é, por isso, posto *simultaneamente* com a posição desse algo. Ora, se há uma transição *real*, alguma diferença deve ser posta; é certo que, a partir do conceito de algo, diferentes notas características podem ser analiticamente extraídas, mas as diferenças assim obtidas por simples decomposição são apenas *idealiter* discerníveis, i.e. *secundum rationem*, ao passo que, *secundum suppositum* ou *realiter*, permanecem absolutamente indistinguíveis e, por isso, inseparáveis. Deste modo, se o finito está incluído no conceito de infinito, o primeiro é um predicado necessário do segundo e, com a posição do segundo, está imediatamente posto o primeiro: essencialmente, nenhuma diferença real é posta e, por isso, nenhuma transição ocorreu.⁴⁰ Não há uma transição real se aquilo para o

⁴⁰ Cf. Wilhelm G. Jacobs, “Das Wesen der Freiheit in der Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling”, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Romancier—Philosoph—Politiker*, (hrsg.) Cornelia Ortlieb und Friedrich Vollhardt, p. 209, «Soll Ursächlichkeit sich nicht auflösen, so ist sie gemäß Jacobi als eine solche zu verstehen, die eine Bewegung unverursacht aus sich in Gang setzt, eine Handlung. [...] Jacobi wendet gegen Spinoza ein: “Hatte nun die *Bewegung* nie angefangen; so konnten auch die *einzelnen Dinge* keinen Anfang genommen haben.” Wenn es keinen ersten Anfang gibt, so ist nicht zu denken, wie eine reale Kraftübertragung von einer Ursache auf eine Wirkung geschehen könne. Es verändert sich dann auch nichts in der Zeit; es geschieht im Grunde immer dasselbe. Spinozas Modi sind in Jacobis Augen “nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch [...] dem *Vernunftbegriffe* nach, alle *zugleich* vorhanden”.»

qual se transita está já essencialmente contido naquilo a partir do qual se pretende transitar: não se começa a ser o que essencialmente se já é, pois que o que algo é essencialmente, é-o eternamente.

Vemos, então, que o panteísmo—o qual concebe o infinito como *causa imanente* do finito—é o único modelo possível para um sistema filosófico. Falta-nos, agora, responder à nossa segunda questão: *de que modo e por que razão é este sistema necessariamente um fatalismo?* O preço a pagar, segundo Jacobi, repousa na necessidade de uma eterna encadeação de causas eficientes cujo absoluto determinismo surge perante qualquer preocupação prática como sinónimo de niilismo. Jacobi parece, aliás, afirmar que uma infinita seriação causal é algo não apenas não contraditório, como uma consequência necessária da rejeição, de que acima tratámos, da possibilidade de uma transição do infinito para o finito:

«A objecção de que uma infinita série de efeitos é impossível [...] refuta-se a si mesma, porque qualquer série que não deva surgir do nada tem simplesmente que ser infinita.»⁴¹

Tal é, aliás, uma simples consequência do raciocínio anterior, pois que se a razão suficiente da emergência da finitude está incluída no conceito de infinito, então, porque este existe necessária e eternamente, tudo o que dele se segue essencial e analiticamente terá, com igual necessidade, que existir eternamente: se uma série de condições não for eterna e tiver um começo, deverá haver uma razão pela qual este começo tem lugar num específico momento e não noutra, mas, porque tal razão não pode ela mesma pertencer àquela série de condições e porque além do condicionado nada há senão o incondicionado, então, porque este último existe necessária e eternamente, também aquela série nunca *começou* verdadeiramente, toda a duração nada mais sendo que algo fantasiado subjectivamente.

«No fundo, porém, aquilo a que chamamos consequência ou duração é pura ilusão; pois que, sendo o efeito real coextensivo [*zugleich*] com a sua completa causa real e apenas diferente desta com respeito à representação,

⁴¹ Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, JWA I/1 p. 19: «Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey [...] widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß.»

consequência e duração devem, então, na verdade, ser apenas um modo de intuir o diverso no infinito.»⁴²

Não há, por isso, para Jacobi, qualquer espaço para a liberdade numa filosofia que se elevou teoricamente à forma sistemática, e, mesmo que uma tal liberdade possuísse alguma realidade, jamais poderia ela ser sistematicamente compreendida, pois que, como acima já foi dito, a filosofia é, para Jacobi, um procedimento de integral mediação do real segundo o princípio de razão e, por isso, só aquilo cuja razão suficiente foi descoberta ou cuja existência se deixa mediar pode ser distintamente conhecido; ora, a vigésima sexta proposição do *Ueber die Freyheit des Menschen* deixa claro que qualquer ser individual (*jeder einzelne Wesen*), «na medida em que o seu ser e o seu agir são mediados, [...] deve repousar absolutamente nas leis do mecanismo»⁴³, pelo que, se a liberdade fosse distintamente conhecida, seria imediatamente transformada no seu oposto. E se tal não bastasse para compreendermos a incompatibilidade, defendida por este autor, entre os intentos de elaboração sistemática e de salvaguardar liberdade, bastar-nos-ia notar que, neste último texto citado, Jacobi deixa claro que o conceito de uma «actividade absolutamente autónoma [*Absolute Selbstthätigkeit*] exclui toda a mediação» e que, por isso, «é-nos [...] impossível conhecê-la distintamente»⁴⁴—e que é esta absoluta autonomia que, porque essencialmente incondicionada, exclui a possibilidade de ser mediada por uma razão suficiente e, assim, a possibilidade de ser distintamente conhecida?

⁴² *ibidem* JWA I/1 p. 20: «Im Grunde aber ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen.»

⁴³ Jacobi, *Ueber die Freyheit des Menschen, Zweyte Abtheilung*, XXVI, JWA I/1 p. 163: «Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen.»

⁴⁴ *ibidem*, XXVIII, JWA I/1 p. 163: «Absolute Selbstthätigkeit läßt keine Vermittelung zu, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.»

«Ela [i.e. esta *Absolute Selbstthätigkeit*] chama-se liberdade na medida em que se pode opor e sobrepor ao mecanismo que regula a existência sensível do ser individual [*das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens*].»⁴⁵

Jacobi, escrevendo, em 1785, sobre estas questões, não ignorou a publicação da *Crítica da Razão Pura*, e, em especial, o modo como Kant, ao advertir que a idealidade transcendental das formas *a priori* da sensibilidade restringe a aplicação da causalidade ao campo da realidade empírica⁴⁶, parecia reduzir à esfera da física o mecanismo que, em Espinosa, era de índole metafísica, desse modo extraíndo a investigação acerca da liberdade do terreno de investigação da natureza e colocando-a naqueloutro da razão prática. Não nos interessando, aqui, detalhar a recepção, por Jacobi, da revolução kantiana, basta-nos constatar que as suas preocupações relativas ao espinosismo e à liberdade não foram atenuadas pelas descobertas de Kant devido às suas permanentes incertezas acerca da legitimidade da filosofia crítica⁴⁷ na medida em que esta, ao apoiar-se na noção de coisa-em-si como fundamento último da sensação e da grandeza intensiva da sua realidade— a qual fornece o preenchimento material do fenómeno—, parece incorrer, com a mesma ilegitimidade que a célebre ilusão transcendental, no uso transcendente de categorias do entendimento, porquanto escamoteia, com o termo “afecção”, uma causação extra-temporal

⁴⁵ *ibidem*, XXX, JWA I/1 p. 164: «Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.»

⁴⁶ Cf. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Werke, Band III, *Kritik der reinen Vernunft*, §6, A35-36 B52, «Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d.i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. [...] Dagegen Bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. [...] Hierhin besteht also die transzendente Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann.»

⁴⁷ Cf., sobre esta questão, B. Sandkaulen, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, p. 173, «Spätestens seit Windelband gibt es dazu eine lehrbuchmäßige Auskunft, die von Vaihingers Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft bekräftigt und in der Folge bis auf den heutigen Tag unentwegt wiederholt wird. In der Windelbandschen Version lautet diese Auskunft so: “Zuerst Jacobi” habe “gesehen”, dass der von Kant “anfänglich eingeführte Begriff der Sinnlichkeit [...] das Kausalverhältnis des Affiziertwerdens durch Dinge-an-sich [involviere], welches nach der Lehre der Analytik, daß Kategorien nicht auf Dinge-an-sich angewendet werden dürfen, zu denken verboten sei”. Unter Missachtung seiner eigenen Restriktion der Kategorien auf das Gebiet der Erscheinung hat Kant sich demnach mit seiner eingangs ins Spiel gebrachten Affektionstheorie ab ovo in einen fälschlichen Kategoriengebrauch verstrickt.»

entre a coisa-em-si e a passividade da sensibilidade.⁴⁸ Ora, na sua tentativa de fundamentar a estrutura representativa constatada pelo princípio da consciência de Reinhold, Fichte, ao eliminar a noção de coisa-em-si nos seus *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794—sendo agora a explicação do real remetida para o livre acto de auto-posição do Eu absoluto no qual este admite uma parcial limitação da sua actividade a fim de adquirir um possível terreno de resistência para o seu exercício moral—, parecia fazer surgir uma filosofia idealista capaz de refutar o espinosismo sem se socorrer dos aspectos da filosofia kantiana que não haviam persuadido Jacobi. Mas tudo isto não vinha sem preço. A filosofia fichteana esgotava a realidade da natureza na mera forma da oposição, estabelecida no segundo princípio da *Doutrina da Ciência*, podendo, depois, ser compreendida como um mero acidente do Eu entendido como substância absoluta, retirando à natureza toda a independência e autonomia que Kant, embora regulativamente, ainda lhe concedia na terceira *Crítica*. Nos escritos pertences à sua fase fichteana, Schelling subscrevera por completo o idealismo subjectivo do seu mestre, apresentando, de diferentes maneiras, o modo como o Eu, na sua essencial actividade, constitui o movimento de produtividade do qual o não-Eu é o produto, transpondo depois, no período da *Naturphilosophie*, esta mesma dialéctica de produtividade para a natureza, todavia invertendo a direcção da processualidade descrita na filosofia transcendental. Nesta última, para Schelling, a produtividade é a actividade do Eu e o produto é o não-Eu; na filosofia da natureza, a produtividade é a natureza (o não-Eu) e o produto é o Eu ou a inteligência; na primeira, a actividade produtora é consciente e o produto inconsciente, na segunda, a actividade produtora é inconsciente e o produto consciente; a primeira apresenta o sujeito que devém objecto, a segunda apresenta o objecto que devém sujeito. Servindo-nos das palavras de Hegel no seu *Differenzschrift*, o idealismo subjectivo de Fichte concebe a identidade

⁴⁸ Cf. Jacobi, *Über den transzendentalen Idealismus*, JWA II/1 p. 109: «Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von aussereinander und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realer und objectiver Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben sey. Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Critik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.»

sujeito-objecto subjectivamente, pelo que apenas a autoconsciência é por ele tida como auto-ponente e produtora, sendo a natureza (ou o não-Eu) somente compreendida como algo de produzido, morto, desprovido de actividade e independência relativamente ao sujeito.⁴⁹ É precisamente no contexto desta revitalização da natureza e do crescente estatuto que Schelling lhe atribui que renascem as preocupações de Jacobi relativas ao panteísmo de Espinosa presentes naquela correspondência de 1785, agora semelhantemente formuladas, 23 anos depois, no texto *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*⁵⁰ de Friedrich Schlegel, publicado em 1808, um ano antes da publicação, por Schelling, das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*.

1.2. Schlegel e o *Indienschrift*

Apesar da inegável importância do *Pantheismusstreit* para a contextualização filosófica da equação entre sistema, panteísmo e fatalismo, é Schlegel quem aparenta estar na raiz das fundamentais preocupações da *Freiheitsschrift*: contrariamente a Jacobi, que nunca é explicitamente mencionado nesta obra, Schlegel é expressamente referido em cinco ocasiões⁵¹ e até citado numa delas. Esta ausência de qualquer referência directa a Jacobi não impediu alguns comentadores de concluir, como Thomas Buchheim⁵², que a presença de Schlegel é um mero expediente para a formulação de acusações que Schelling não estava disposto a dirigir explicitamente a Jacobi, o então presidente da Academia de Ciências da

⁴⁹ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW IV 63: «Das Subjekt=Objekt mach sich daher zu einem subjektiven; und es gelingt ihm nicht, diese Subjektivität aufzuheben, und sich objektiv zu setzen. [...] Daß absolute Identität das Princip eines ganzen Systems sey, dazu ist nothwendig, daß das Subjekt und Objekt, beyde als Subjektobjekt gesetzt werden; die Identität hat sich im Fichte'schen System, nur zu einem subjektiven Subjektobjekt konsituirt; [...]»

⁵⁰ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KFSA), I, Band 8

⁵¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII pp. 338, 348, 352, 393 e 409.

⁵² Schelling, *Über das Wesen der Menschliche Freiheit*, Thomas Buchheim (Hrsg.), Einleitung, p. xxi, «Schelling hat demzufolge nicht umsonst in seiner Freiheitsschrift den Namen Jacobis, als des eigentlichen Urhebers aller Anwürfe gegen den Pantheismus und jeglichen Vernunftbegriff von Gottes Wesen und Erschaffen, verschont, ja gänzlich verschwiegen und vielmehr den sehr viel schwächeren, neuerlichen Vertreter ähnlicher Ansichten, nämlich Friedrich Schlegel und dessen 1808 erschienenes Buch "Über die Sprache und Weisheit der Indier" in den Vordergrund seiner Auseinandersetzung geschoben, denn schließlich wollte er Jacobis Anerkennung gewinnen.»

Baviera da qual o próprio Schelling era membro desde 1806. Mesmo o irmão do autor do *Indiensschrift*, August Wilhelm Schlegel, depois de declarar, numa carta enviada a Schelling a 19 de agosto de 1809, a sua favorável apreciação da *Freiheitsschrift*⁵³, mostra perplexidade perante o silêncio do nosso autor relativamente ao *dramatis personae* daquela antiga querela: «A afirmação de que o panteísmo é o único possível sistema da razão não é nova: Lessing declarou-a e Jacobi escreveu um livro inteiro sobre ela. Porque se focou exclusivamente no meu irmão e não mencionou nenhum deles?».⁵⁴ Outros comentadores, porém, nenhuma estranheza detectam nesta omissão, defendendo, contra Buchheim, que a *Freiheitsschrift* foi escrita sob o ângulo das posições defendidas no *Indiensschrift* e que, nela, é Schlegel quem constitui o verdadeiro interlocutor de Schelling⁵⁵: é a opinião de Horst Fuhrmans no seu *Schellings Philosophie der Weltalter*, que sublinha enfaticamente o novo impulso que Schlegel representa para o pensamento schellinguiano deste período:

«[...], Schelling foi atingido por um novo impulso que o tocou muito mais profundamente e levantou problemas mais amplos que tocavam não apenas na ausência de história do sistema de identidade, mas, também, nos seus problemas éticos e metafísicos. E aqui reside uma influência que é ignorada por quase todas as investigações sobre Schelling, mas que se tornou a

⁵³ F. W. Schelling. *Briefe und Dokumente*, Band I, A. W. Schlegel an Schelling am 19.8.1809, p. 443, «Die philosophische Untersuchungen habe ich mit größtem Interesse gelesen. Sie behandeln hier die Frage aller Fragen, [...]»

⁵⁴ *ibidem*, p. 446: «Die Behauptung der Pantheismus sey das einzige mögliche Vernunftsystem ist nicht neu: Lessing hat sie geäußert, Jacobi ein eignes Buch darüber geschrieben. Warum haben Sie sich also ausschließend an meinen Bruder gehalten und jene gar nicht erwähnt?»

⁵⁵ Cf., como prova da inegável influência de Schlegel no período de redacção da *Freiheitsschrift*, a carta por Schelling enviada a Schubert no dia 28 de abril de 1809, *Aus Schellings Leben: In Briefen*, II, p. 153, «Was mich betrifft, so hat Friedrich Schlegel gemeint, mit seiner crassen, höchst allgemeinen und unvollständigen Schilderung des Pantheismus mich zu schildern. Er und seine Anhänger haben diese vorstellung meines Systems sogar unter den Pöbel der philosophischen Literatur mündlich schon lang verbreitet. [...] Ich habe seiner künstlichen und auf Schrauben gesetzten Polemik eine gerade unumwundene Erklärung meiner Ansicht entgegengesetzt, und betrachte von jetzt an sein ganzes Beginnen und Wesen als eine Sache, der ich mit aller Kraft, wissenschaftlich und literarisch auf jedem Wege entgegenwirken werde.»

verdadeira razão para os seus escritos sobre a liberdade [...]. O ímpeto veio de um livro de Friedrich Schlegel.»⁵⁶

Apoiando esta tese num recente volume dos *Schelling-Studien*, Ljudevit Ježić sublinha que seria, aliás, impossível reduzir a presença de Schlegel à de um mero substituto de Jacobi⁵⁷, e isto por dois motivos: por um lado, porque as críticas que ambos dirigem ao panteísmo, apesar de semelhantes, não são exactamente idênticas—algo que explicaremos mais abaixo—, e, por outro, porque, embora encontremos, no *Indienschrift*, a reafirmação da tese, já defendida nas *Spinoza-Briefen*, de que o panteísmo é o único sistema da razão pura, esta já não era, em 1809, a opinião de Jacobi, o qual havia já declarado, 10 anos antes, na sua carta aberta a Fichte de 1799 (*Jacobi an Fichte*), que é à filosofia fichteana—já não à espinosista—que cabe a honra de ser a única «Philosophie aus einem Stück».⁵⁸ Deste modo, apesar de crermos, com Buchheim, que Schelling, com a sua discussão introdutória acerca da compatibilidade entre sistema e liberdade, pretende manter-se em continuidade com a problematização desta questão inaugurada por Jacobi durante o *Pantheismusstreit*, preferimos, com Fuhrmans, sublinhar o novo impulso decorrente da influência de Schlegel, cuja indubitabilidade nos é garantida numa carta enviada a Windischmann no dia 9 de maio de 1809, onde não apenas encontramos expressa intenção de despoletar uma polémica aberta com o autor do *Indienschrift*, como lemos, ainda, concisamente delineados, alguns dos pontos principalmente visados por Schelling no período de redacção da *Freiheitsschrift*:

«Eu sei que você não pensa como Fr. Schlegel, cuja escondida polémica procurei tornar aberta. O seu crasso e geral conceito de panteísmo não o permite pressentir a possibilidade de um sistema no qual, com a imanência das coisas em Deus, haja vida, individualidade e, também, bem e mal. Ele

⁵⁶ Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in dem Jahren 1806-1821*, p. 166: «Mitten in solchen Erwägungen traf Schelling ein neuer Anstoß, der ihn viel tiefer berührt hat und umfassendere Probleme aufwarf, die nicht nur die Geschichtslosigkeit des Identitätssystems berührten, sondern auch seine ethische und metaphysische Problematik. Und hier liegt ein Einfluß, der fast von der gesamten Schellingforschung unterschlagen, der aber der eigentliche Anlaß für Schellings Schrift von der Freiheit geworden ist und sozusagen den entscheidenden Anstoß gab, erstmals von der Theosophie her eine philosophische Antwort zu versuchen. Der Anstoß kam von einem Buch Friedrich Schlegels.»

⁵⁷ Cf. Ljudevit Fran Ježić, *The Freedom Essay as an Inventive Apologia of Schelling's System against Friedrich Schlegel's Anti-Pantheist and 'Heresy-Hunting' Criticism*, in *Schelling-Studien*, vol. 9, pp. 88-89.

⁵⁸ Jacobi, *Jacobi an Fichte*, JWA II/1 pp. 200-201: «Eine reine, das ist, durchaus immanente Philosophie; eine Philosophie aus Einem Stück; ein wahrhaftes Vernunft-System, ist auf die Fichtische Weise allein möglich.»

conhece apenas os três sistemas do seu livro indiano; o verdadeiro, porém, repousa entre este três e contém partes constituintes de cada um dos três numa conexão orgânica.»⁵⁹

Vê-se, por isso, que, se o livro de Schlegel pôde, em parte, reatar as preocupações de Jacobi e o desejo de Schelling de as dissolver, é igualmente certo que, nele, os mesmos temas são reavivados ao serem tratados de acordo com diferentes ângulos de abordagem cuja originalidade viria a ser por Schelling explicitamente reconhecida numa breve passagem da primeira versão do projecto das *Idades do Mundo* (1811), em que o nosso autor se refere a Schlegel como «ein geistreicher Schriftsteller».⁶⁰ Se, porém, o carácter dialogal das *Spinoza-Briefe* nos já ofereciam uma série de perspicazes observações acerca do espinosismo que, muito embora penetrantes, se não encontravam organizadas numa forma sistemática, menos precisão argumentativa é de esperar do *Indiensschrift*, escrito que, embora se debruce sobre variados temas filosóficos, nos parece predominantemente dirigido a questões de índole filológica. Por tal razão, limitar-nos-emos ao levantamento das condenações que, em Jacobi, não surgem explicitamente destacadas e que são, em Schlegel, claramente vincadas.

A crítica schlegeliana do panteísmo no *Indiensschrift* insere-se na descrição dos três grandes sistemas de filosofia indiana e na seriação dos mesmos em três épocas, a primeira das quais é associada à doutrina da *emanação*, a segunda ao *dualismo* ou ao sistema dos dois princípios e, finalmente, a terceira ao *panteísmo*. No mais antigo dos três sistemas⁶¹, o

⁵⁹ *Aus Schellings Leben in Briefen: Band II: 1803-1820*, Schelling an Windischmann am 09.05.1809, p. 156-57: «Ich weiß, dass Sie nicht wie Fr. Schlegel denken, dessen verdeckte Polemik ich in eine offene zu verwandeln gesucht habe. Sein höchst crasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus läßt ihn freilich die Möglichkeit eines Systems nicht ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht. Er kennt nur die drei Systeme seines indischen Buchs; das Wahre liegt aber gerade zwischen diesen dreien mitten inne und hat die organisch verflochtenen Bestandtheile eines jeden in sich.»

⁶⁰ Schelling, *F. W. J. Schelling Ausgewählte Schriften*, Band 4 (1807-1834), p. 300: «[...] so dürfen wir wohl in den drey Hauptmomenten, durch welche das göttliche Leben sich bis zur Gegenwart entwickelt, die Keime jener drey großen Ursysteme aller Religion und Philosophie erblicken, wie sie ein geistreicher Schriftsteller aufgestellt hat, [...]».

⁶¹ Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, KFSa I/8 p. 253: «Die wichtigsten Epochen aber der indischen und überhaupt der orientalischen Philosophie und Religion, sind folgende: erstens, das System der Emanation, das endlich in astrologischen Aberglauben und schwärmerischen Materialismus entartete; die Lehre von den zwei Prinzipien, deren System des Dualismus, später zum Pantheismus umgewandelt ward.»

da *emanação*, impera a crença num presente estado de queda e no progressivo agravamento de uma degradação coextensiva com o afastamento das coisas relativamente à sua origem⁶²: o mundo é, em si mesmo, algo fundamentalmente perpassado de culpa e de crescente imperfeição⁶³, tendo este sistema, para Schlegel, a sua mais favorável interpretação se visto em função da possibilidade, conferida ao homem, de se reunir livremente com o princípio originário na medida em que a decadência e imperfeição do seu actual estado o impelirem ao esforço de reverter a natural degeneração de todas as coisas e de, assim, reincorporar em si o divino como destinação e fim último do seu agir.⁶⁴ O *dualismo* é, por sua vez, apresentado como perfazendo um sistema assente na irreducibilidade entre dois princípios de cuja irresolúvel oposição e permanente conflitualidade resulta o mundo na sua processualidade⁶⁵; Schlegel alerta, porém, para o facto de que este sistema, embora garanta realidade à oposição entre bem e mal, perde toda a sua unidade com a admissão de um poder co-originário e, até, independente do divino, um problema que, segundo o autor, não se desenlaça mediante a projecção da ulterior derrota de um dos princípios (o mau) e a sobrelevação do outro (o bom) nem tampouco através da projecção da eventual reconciliação de um com o outro: para Schlegel, tais saídas desembocariam na dissolução final da oposição que, segundo este mesmo sistema, era fundamental, forçando o dualismo à inelutável identificação com o panteísmo: ou mantém a oposição pagando o preço da

⁶² *ibidem*, KFSa I/8 p. 203, «Auch in den Emanationen selbst herrscht das gleiche Gesetz steter Verschlimmerung, sie mögen nun geistiger Art oder auch äußere Naturkräfte sein.»; cf., também, p. 205, «Dieses Gesetz steter Verschlimmerung und steten Verderbens, und jene unendliche Betrübniß im Gefühl der Schuld und des Todes, sind der Geist jenes Systems.»

⁶³ *ibidem*, KFSa I/8 p. 201, «Ganz anderes in dem System der Emanation, wo vielmehr alles Dasein für unselig, und die Welt selbst für im Innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seligkeit des göttlichen Wesens.»

⁶⁴ *ibidem*, KFSa I/8 p. 213, «Am vorteilhaftesten und schönsten stellt sich das System der Emanation dar, wenn wir es als Lehre der Rückkehr betrachten. Von dem göttlichen Ursprung des Menschen nimmt es überall Anlaß ihn an die Rückkehr zu erinnern, und sich die Wiedervereinigung mit der Gottheit als einzigen Zweck aller seiner Handlungen und Bestrebungen zu setzen.»

⁶⁵ *ibidem*, KFSa I/8 p. 229, «Das System des Dualismus, die orientalische Lehre von zwei Prinzipien und dem ewigen Kampf des Guten und des Bösen, nimmt grade diese Stelle ein, denn überall, wo wir ihre Spuren antreffen, erscheint sie im strengen Gegensatz und Widerspruch gegen die bisher geschilderten Denkart, als Wiederherstellung des ursprünglichen erst später verloren gegangenen Lichtes göttlicher Wahrheit.»

perda de unidade, ou realiza a unidade perdendo a realidade da oposição.⁶⁶ O panteísmo, que, como «sistema da razão pura», opera, segundo Schlegel, a transição entre as filosofias oriental e europeia⁶⁷, é o sistema em que aflui naturalmente o dualismo quando, despido do seu carácter religioso, se degenera em simples doutrina filosófica: é uma questão de tempo até que surja, como necessária, a tarefa de unificar estes opostos.⁶⁸

Como vimos na carta a Windischmann acima citada, as observações de Schlegel acerca desta doutrina baseiam-se, segundo Schelling, num fraco e pouco desenvolvido conceito de panteísmo que o «não permite pressentir a possibilidade de um sistema no qual, com a imanência das coisas em Deus, haja vida, individualidade e, também, bem e mal».⁶⁹ A única explícita referência à incompatibilidade entre o panteísmo e a liberdade surge, na verdade, durante a exposição do sistema da emanção, onde Schlegel, ao advertir-nos da errónea e comum confusão entre este sistema e o panteísmo, nos diz que, no primeiro, ao contrário do que é o caso no segundo, «o retorno do ser individual para a divindade é apenas possível, não necessário»⁷⁰, sem que para tal afirmação nos seja dada qualquer justificação. De facto, a principal increpação dirigida por Schlegel ao panteísmo—ou o aspecto desta doutrina que o autor com maior veemência aparenta repudiar—, ainda que também ela relativa às suas consequências no que ao domínio prático diz respeito, não

⁶⁶ *ibidem*, KFSA I/8 p. 229-31, «Zwar erheben sich auch gegen dieses System, als solches, sehr bedeutende philosophische Schwierigkeiten; wird nämlich das böse Prinzip gesetzt als ein solches, das ewig von dem guten und göttlichen getrennt bliebe, so wird noch außerhalb der Gottheit eine andre ihr wo nicht gleiche, doch nicht mit ihr übereinstimmende, von ihr unabhängige Kraft und Welt gesetzt, und so alle Einheit zerrissen; wird aber, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwicklung das böse Prinzip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde, so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; alles verschmilzt pantheistisch in ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet.»

⁶⁷ *ibidem*, KFSA I/8 p. 243, «Der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft, und insofern macht er schon den Übergang von der orientalischen Philosophie zur europäischen.»

⁶⁸ *ibidem*, p. 247, «Sobald die Lehre von den zwei Prinzipien nicht mehr Religion, sondern System war, konnte der Gedanke die beiden Grundkräfte in ein Höheres zu vereinigen und aufzulösen kaum ausbleiben.»

⁶⁹ Cf. nota 34.

⁷⁰ Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, KFSA I/8 p. 199: «Besonders darf man das System der Emanation nicht mit dem Pantheismus verwechseln. Demjenigen, der bloß an die dialektische Form der jüngern europäischen Philosophie gewohnt ist, erscheint zwar die größere Kühnheit und Phantasie jedes orientalischen Systems leicht pantheistisch, und allerdings finden sich der Verbindungen in spätern Zeiten genug. [...] Auch ist die Rückkehr der einzelnen Wesen in die Gottheit denselben nur möglich, nicht notwendig, [...]»

incide, como as observações de Jacobi, directamente na negação da liberdade, mas, outrossim, em algo que indirectamente a diminui, a saber, na denúncia da perigosa facilidade com que, da afirmação de que “alles eins sey”, se poderá concluir que “alles gut ist”.

«O panteísmo ensina que tudo é bom, pois que tudo é apenas um, e cada aparência daquilo a que chamamos injusto ou mau é apenas uma vazia ilusão. Daí a sua influência destrutiva na vida, na medida em que [...] a eterna distinção entre bem e mal, entre justo e injusto, deve ser abolida e explicada como nula.»⁷¹

A abolição desta distinção é, aqui, novamente compreendida como uma inelutável consequência da aceitação da unidade de todas as coisas ou da indiscriminada identificação destas com o seu princípio originário: se tudo o que é é essencialmente idêntico e procede do princípio divino com igual necessidade, então, porque este princípio é essencialmente bom, sê-lo-á também tudo o que se lhe segue. Poder-se-ia, talvez, dizer que Schlegel retira apenas um resultado parcial, dado que, na verdade, o mesmo raciocínio poderia ser igualmente empregue para mostrar o contrário, a saber, não que “tudo é bom”, mas, outrossim, que “tudo é mau”, pois que tudo depende ulteriormente de como se concebe o princípio. O que, todavia, nos verdadeiramente interessa sublinhar no raciocínio de Schlegel consiste no modo como, da procedência de todas as coisas a partir de uma única fonte e da mesmidade essencial das primeiras e da segunda nos é imediatamente retirada a possibilidade de rejeitar a igual perfeição de todas elas: pense-se o princípio como se quiser—como essencialmente bom, como mau ou como superior e, assim, indiferente relativamente à distinção entre o bom e o mau—e tudo o que dele se seguir ser-lhe-á

⁷¹ *ibidem*, KFSa I/8 pp. 199-201: «Der Pantheismus lehrt, daß alles gut sey, denn alles sey nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung. Daher der zerstörende Einfluß desselben auf das Leben, indem, man mag sich nun in den Ausdrücken auch drehen, und an den durch die Stimme des Gewissens überall hervortreten Glauben anschließen wie man will, im Grunde doch, wenn man dem verderblichen Prinzip nur getreu bleibt, die Handlungen des Menschen für gleichgültig, und der ewige Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht, ganz aufgehoben, und für nichtig erklärt werden muß.»

axiologicamente homogéneo, posição que o autor avalia como não menos pejorativa relativamente à vida moral que o mais crasso materialismo.⁷²

Esta mesma homogeneização é, ainda, identificada com outra conclusão, que, embora numa outra esfera, pode, segundo Schlegel, ser retirada da afirmação de que “alles eins sey” com a mesma facilidade com que, segundo o autor, se pôde concluir a partir dela que “alles gut ist”, a saber, a asserção de que “alles nichts sey”: trata-se, como sublinhámos na carta a Wíndischmann acima citada, da *negação da individualidade*, i.e. da abolição da realidade de toda a individuação e da sua relegação para a ilusória perspectiva que se retira da unidade onde, verdadeiramente, nada se distingue.

«Ao *Fo* dos chineses é, pelo menos, atribuída, como sua mais essencial e esotérica doutrina, a mais clara e mais decisiva confissão de que tudo é nada, à qual a doutrina de que tudo é um tão naturalmente lida; [...]»⁷³

É evidente que afirmação de que a negação da oposição entre bem e mal, bem como a total abolição de toda a individualidade, constituem inevitáveis resultados em que desemboca uma doutrina que pressupõe «um conceito abstracto e negativo de infinito»⁷⁴, não pode, por si mesma, aplicar-se indiscriminadamente ao panteísmo, dado que, por este último termo, nada nos é ainda dito acerca do modo como a unidade de todas coisas é concebida, e é precisamente a generalização destas inevitáveis conclusões a qualquer doutrina que defenda a imanência das coisas em Deus que, como veremos, não colhe o apreço de Schelling.

Embora no *Indienschrift* se não encontre, como dissemos, uma argumentação precisa acerca de todas estas questões, há, contudo, uma passagem acerca dos nefastos resultados do panteísmo que nos poderá sugerir o modo como Schlegel, ainda que implicitamente, vê na liberdade um imprescindível postulado da filosofia, um pressuposto sem o qual esta última seria não apenas denegrida, mas, ainda, impossibilitada. Esta possibilidade

⁷² *ibidem*, KFSa I/8 p. 253: «Tiefer ist der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie nicht herabgesunken, als bis zum Pantheismus, welcher der Moral eben so verderblich als der Materialismus, und zugleich auch für die Phantasie zerstörend ist.»

⁷³ *ibidem*, KFSa I/8 p. 243: «Wenigstens dem *Fo* der Chinesen wird als seine eigentliche, wesentlichste und esoterische Lehre, das deutlichste und entschiedenste Bekenntnis zugeschrieben, daß Alles Nichts sei, wohin die Lehre, daß Alles Eins sei, so natürlich führt; [...]»

⁷⁴ *ibidem*, KFSa I/8 p. 243: «[...] denn, wenn vor dem bloß abstrakten und negativen Begriff des Unendlichen alles andre erst vernichtet und verschwunden ist, [...]»

exegética, que, embora ligeiramente ousada, é, para os nossos propósitos, inteiramente pertinente, foi recentemente avançada por Daniel Whistler⁷⁵, o qual detecta, na seguinte passagem, a imprescindibilidade da liberdade para negação da futilidade da filosofia. Pois que, no momento em que alcançamos

«esta grande descoberta, [assim que] esta omniabrangente, omnidestrutiva [...] ciência e sabedoria racional, de que tudo é um, é encontrada, não resta mais procura e investigação; tudo aquilo que outros possam saber ou acreditar é apenas erro, ilusão e falta de entendimento [...].»⁷⁶

A negação da liberdade inviabilizaria a própria possibilidade da filosofia, ou, o que é o mesmo, filosofar implica ser-se livre, e é este um ponto meritório de atenção não somente por incidir numa questão distinta daqueloutra propriamente ética, mas, ainda, devido ao facto de tal afirmação se encontrar, também, em grande parte dos escritos de Schelling—e, claro, de Fichte—, formulada maioritariamente pela asserção de que filosofar é um acto de liberdade, pois só aquilo que se não encontra desesperadamente imerso numa inabalável conexão de causas e efeitos pode elevar-se acima desta e interrogar-se acerca dela. Se o mundo nada mais fosse que uma série necessária de causas e feitos e se a liberdade nele não tivesse lugar, todos os nossos pensamentos, teses e sistemas estariam tristemente eximidos de procurarem a verdade, pois, sendo que eles nunca mais seriam que necessárias consequências de prévias causas, como poderiam eles desviar-se do erro em direcção à verdade ou da verdade em direcção ao erro? Não teríamos sequer maneira de averiguar a sua verdade ou falsidade, pois também o resultado de tal averiguação seria apenas uma consequência necessária e, assim, simplesmente o resultado a que não poderíamos não ter chegado. O filósofo que se ocupa com a integração do conceito de liberdade num todo sistemático deve, por isso, reconhecer que, anteriormente à averiguação da possibilidade de um tal empreendimento, a simples intenção de o levar a cabo—se não deve ser considerada

⁷⁵ Whistler, *The Schlegelian Context to Schelling's Account of Freedom*, in *Schellings Freiheitsschrift: Methode, System, Kritik*, pp. 75-77.

⁷⁶ Schlegel, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, KFSÄ I/8 p. 253: «Ist einmal diese große Entdeckung gemacht, diese alles umfassende, alles vernichtende, und doch so leichte Wissenschaft und Vernunft-Weisheit, daß Alles Eins sei, gefunden, so bedarf es weiter keines Suchens und Forschens; alles was andre auf andren Wegen wissen oder glauben, ist nur Irrtum, Täuschung und Verstandesschwäche, so wie alle Veränderung und alles Leben ein leerer Schein.»

uma futilidade que, como todo e qualquer evento, mais não é que o necessário efeito de uma causa—deve já atestar da sua liberdade, pois só aquele que em si tem o poder de se elevar acima dos seus condicionamentos imediatos pode reivindicar seriedade para as suas opiniões e inquirir acerca do todo.

* * * * *

Recapitulação da primeira secção

Sintetizemos as ideias fundamentais até agora abordadas. A determinação do lugar conceptual da liberdade humana num sistema conduziu-nos à preliminar inquirição da exequibilidade desta tarefa através da problematização da *compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade*. Se, para *Jacobi*, estas noções são incompatíveis porquanto qualquer sistema racional se transforma inevitavelmente num panteísmo e este é, por sua vez, um fatalismo, já para *Schlegel*, também ele defensor da opinião de que o panteísmo é o sistema da pura razão, esta doutrina suprime a distinção entre o bem e o mal e dissolve a realidade de toda a individualidade num abstracto e negativo conceito de eternidade. Para *Jacobi*, o sistema é necessariamente um panteísmo porque o conhecimento filosófico, que consiste num saber mediato produzido pelo uso do entendimento, almeja atingir a sua completação cabal através de um procedimento de integral mediação do real segundo a universal aplicação do princípio de razão suficiente, o qual proíbe, ulteriormente, qualquer transição do infinito para o finito, ficando, assim aberta a possibilidade de uma relação de causalidade imanente entre o primeiro e o segundo e completamente inviabilizada uma relação, entre eles, de causação transcendente, com o que imediatamente se perde a possibilidade de um teísmo racional e da existência de um Deus pessoal; o panteísmo é, por sua vez, necessariamente um fatalismo porque a imanência do finito no infinito exige uma eterna encadeação de causas eficientes cuja totalidade tem a sua razão suficiente no próprio conceito de infinito e segue-se deste imediata e necessariamente segundo o princípio de identidade. Se *Schlegel* não se debruça profundamente sobre o modo como o panteísmo põe em risco a liberdade humana, certamente adverte para o modo como a torna, por um lado, irrelevante—i.e. pelo facto de abolir toda a heterogeneidade axiológica ou mesmo a distinção entre o bem e o mal—e, por outro, impossível—i.e. dado que suprime toda a individualidade—, e tudo isto fá-lo devido à negação da oposição em que consiste o conceito abstracto de identidade com o qual vê, nas coisas, a sua absoluta e indiferenciada

união. Sumariamente, Jacobi e Schlegel parecem negar a compatibilidade entre os intentos filosóficos de construir um edifício sistemático e de salvaguardar a liberdade e ambos afirmam que o panteísmo, como único possível sistema da razão, tem consequências de índole niilista: para Jacobi, o fatalismo; para Schlegel, a indistinção entre bem e mal e a abolição da individualidade. Como veremos, Schelling negará todas estas conclusões.

2

O conceito de absolutidade derivada

A propósito da condição necessária da exequibilidade do objectivo geral da *Freiheitsschrift* de determinar o lugar conceptual da liberdade humana num todo sistemático—condição que consiste na compatibilidade entre os intentos de salvaguardar a liberdade e de proceder à integral mediação do real—, vimos como a equação entre sistema, panteísmo e fatalismo se constrói nos pensamentos de Jacobi e de Schlegel. A tarefa que agora se nos impinge consiste na mostraçõ de que *o lugar conceptual da liberdade humana no seio de um sistema panteísta se determina estruturalmente pela noção de absolutidade derivada*; esta noção paradoxal de uma independência dependente tem, como sua condição de possibilidade, *a negaçõ da oposiçõ absoluta* ou da estrita relaçaõ de *negaçõ recíproca entre incondicionalidade e condicionalidade*; porque a liberdade implica algum tipo de incondicionalidade e porque a imanência, ao implicar algum tipo de dependência, implica, também, algum tipo de condicionalidade, a mostraçõ da centralidade da noção de absolutidade derivada como lugar conceptual da liberdade humana num sistema panteísta exigirá que mostremos, primeiro, (i) como *a liberdade implica a imanência*, e, depois, (ii) como *a imanência implica a liberdade*; finalmente, (iii) debruçar-nos-emos sobre *a noção de absolutidade derivada*.

2.1. Apologia do panteísmo

Schelling não pretende negar que o panteísmo seja o sistema da razão, mas, outrossim, que tal sistema seja necessariamente um fatalismo: trata-se de mostrar que embora o panteísmo se deixe aliar a um sentido fatalista, tal sentido *não se lhe segue essencialmente*. A forma como Jacobi coloca, nas *Spinoza-Briefe*, o princípio de razão suficiente como núcleo da filosofia de Espinosa cedo recebeu a apreciação do nosso autor, desde logo na sétima das suas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*—onde nos diz: «não acredito que o espírito do espinosismo pudesse ser melhor circunscrito»⁷⁷—, carta esta onde, porém, encontramos, também, a afirmação de que a solução de Espinosa para a questão da transição do infinito para o finito—i.e. a rejeição de tal transição e a consequente transposição do modelo de relação de causação transcendente para o modelo panteísta de relação de causação imanente—constitui, talvez, a única solução possível para este problema, embora a interpretação de tal solução possa conferir-lhe rostos bem distintos. A proximidade schellinguiana relativamente a Espinosa a este respeito é, evidentemente, peculiarmente discernível nos textos da filosofia da identidade e, em especial, desde logo no texto inaugural do *Identitätssystem*, a saber, a *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), onde, na *Erläuterung* ao §14, Schelling torna claro que o maior erro de toda a filosofia consiste precisamente na pressuposição de que a identidade absoluta *saiu* efectivamente de si mesma e na subsequente tentativa de tornar inteligível tal saída: pelo contrário, «[...] a verdadeira filosofia», diz-nos Schelling, «consiste na demonstração de que a identidade absoluta (o infinito) não saiu de si e de que tudo o que é, na medida em que é, é a própria infinitude [...]»⁷⁸; de facto, esta parece ser, ainda, a opinião de Schelling em 1809:

⁷⁷ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW I 313: «Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte.»

⁷⁸ Schelling, *Darstellung meines System der Philosophie*, §14, *Erläuterung*, SW IV 119-20: «Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sey wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. [...], so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sey, [...]».

«Se o panteísmo mais não significasse que a imanência das coisas em Deus, qualquer perspectiva racional deveria, num certo sentido, ter em conta esta teoria. Mas é, precisamente, o sentido que marca aqui toda a diferença.»⁷⁹

A verdade é que, pela simples palavra “panteísmo”, pouco se decide; a palavra sugere uma doutrina que estabelece uma relação entre Deus (*theos*) e todas as coisas (*pan*) sem que, todavia, nos seja clarificada esta relação; a palavra parece sugerir apenas que, dentre tudo o que é, nada há que se não relacione com Deus. Por que razão, então, nos diz Schelling que, se esta doutrina mais não significasse do que a simples imanência das coisas em Deus, qualquer perspectiva racional deveria tê-la em consideração? O motivo desta afirmação prende-se, a nosso ver, com o facto da noção de imanência poder ser lida como traduzindo aquela relação de dependência entre um princípio e os seus principiaados que reflecte, de um modo geral, o aspecto basilar das características que habitualmente se associam à forma sistemática a que a razão naturalmente ambiciona elevar os seus conhecimentos, ou seria inteiramente incorrecto afirmar que, por sistematicidade—abstraindo das específicas características a este termo atribuídas por diferentes autores—, entendemos, em geral, a cientificidade do nosso conhecimento enquanto forma de organização de uma pluralidade sob uma unidade que, como fundamento da primeira, não a suprime, mas reúne-a e nela novamente se desdobra? Este é, aliás, o sentido etimológico da palavra grega σύστημα.⁸⁰

Sendo que nos cabe refutar a afirmação de que o panteísmo é necessariamente um fatalismo, então, porque este último termo diz respeito à negação da liberdade humana e

⁷⁹ Schelling *Freiheitsschrift*, SW VII 339, «Denn so möchte wohl nicht zu leugnen seyn, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied.»

⁸⁰ Cf., sobre esta questão, Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschliche Freiheit*, «Die Wortbedeutung von σύστημα sei zunächst nach ihren sachlichen Möglichkeiten entfaltet. System kommt vom griechischen συνίστημι, ich stelle zusammen; und das kann zweierlei bedeuten. Einmal: Ich füge in eine Ordnung derart, daß nicht nur Vorhandenes und Vorkommendes nach einem schon vorhandenen Netz von Stellen verteilt und darin untergebracht wird—etwa so, wie die Glasscheibe in einen fertigen Fensterrahmen eingeschoben wird—, sondern füge in eine Ordnung derart, daß dabei die Ordnung selbst erst entworfen wird. Dieser Entwurf ist aber, wenn er ein echter ist, nicht nur ein Überwurf über die Dinge, etwas ihnen nur Aufgestülptes, sondern der echte Entwurf wirft das Seiende so auseinander, daß es nun gerade in der Einheit seines eigensten Gefüges sichtbar wird,—so etwa das Gefüge, als welches sich ein lebendiges Ding, ein Lebewesen, bestimmt, σύστημα τοῦ σώματος; man spricht heute noch vom Nervensystem, vom [...] Fortpflanzungssystem.»

porque esta pressupõe a *possibilidade da individualidade*, temos primeiramente que mostrar que esta última tampouco fica comprometida com o favorecimento de um sistema panteísta. Pretendendo demarcar-se das habituais interpretações do panteísmo que resultam de leituras superficiais dos elementos basilares da filosofia espinosista e que fornecem material para alegadas objecções à filosofia schellinguiana—com a qual aquela é frequentemente confundida—, o nosso autor apresenta e refuta três comuns leituras daquela formulação mais geral do panteísmo na proposição “Deus é todas as coisas”, as quais analisaremos à vez: 1. *Deus e todas as coisas são o mesmo*, 2. *todas as coisas são Deus*, 3. *Deus é tudo e as coisas não são nada*.

1. De acordo com a primeira das interpretações discutidas⁸¹, i.e. aquela segundo a qual “*Deus*” e “*todas as coisas*” são o mesmo, o sujeito e o predicado da proposição “Deus é todas as coisas” são tidos como designações permutáveis de uma e a mesma coisa, de modo que algo numericamente uno pode ser indiferentemente referido como “Deus” ou como “todas as coisas”. Schelling sai imediatamente em defesa de Espinosa, ao qual é certamente impossível atribuir esta perspectiva, já que Deus ou a substância é por ele concebida, em oposição às coisas finitas, como ontológica e conceptualmente incondicionada: se Deus é em e por si mesmo e se o seu conceito não requer um outro conceito para que possa ser concebido, já um modo consiste no que é em e através de outro e cujo conceito requer, para ser compreendido, a compreensão de um outro conceito. Neste sentido, a substância e os modos definem-se por negação recíproca: quanto ao conceito e quanto ao ser, o primeiro é absolutamente independente e os segundos são dependentes. Como tal, usando as palavras de Schelling—que se serve de uma expressão da carta XII de Espinosa⁸²—, Deus não difere das coisas segundo o grau, mas *toto genere*, pelo que há, entre eles, uma diferença que não pode ser quantitativamente anulada. Quer isto dizer que o somatório de elementos condicionados, mesmo que estes sejam infinitos, nunca poderá tornar-se qualitativamente idêntico ao incondicionado; ora, o que é qualitativamente distinto não pode ser numericamente uno, e, por isso, “Deus” e “todas as coisas” não

⁸¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 340, «Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, [...]»

⁸² Espinosa, *Epistola XII, Spinoza Opera IV* p. 54: «Unde clarè apparet, nos existentiam Substantiae toto genere à Modorum existentia diversam concipere.»

perfazem designações permutáveis de uma mesma coisa. O que, por natureza, é derivado, não pode produzir o que, por natureza, é originário e relativamente ao qual o derivado se comporta como consequência diante do seu fundamento.

2. Segundo esta segunda interpretação⁸³, de acordo com a qual *todas as coisas são Deus*, cada coisa isolada seria = Deus, de tal forma que cada modo representaria um Deus modificado, havendo, então, tantos deuses quanto coisas. Também esta interpretação é posta de lado, pois que ainda que seja certo que, em Espinosa, a coisa finita é uma modificação de Deus, não, porém, *um Deus* modificado. Poderíamos recorrer novamente à primeira parte da *Ética* para refutar esta leitura, embora os elementos de que nos serviríamos fossem perto de idênticos aos já mencionados na refutação da primeira leitura, dado que a noção de um Deus modificado reúne elementos irreconciliáveis com as definições de Espinosa.

3. De acordo com esta última leitura⁸⁴, segundo a qual *Deus é tudo e as coisas não são nada*, o panteísmo suprime a individualidade. A referência a esta terceira interpretação parece ter em vista a afirmação de Schlegel, de que acima tratámos, relativa à forma como a unidade de todas as coisas parece, em última instância, resultar na nulidade de toda a finitude. Diz-nos Schelling que a própria formulação desta terceira interpretação parece contradizer imediatamente aquilo que ela mesma pretende interpretar, pois que se as coisas nada são, melhor seria não dizer de Deus, ele que tudo é, que ele é todas as coisas, pois tal seria o mesmo que dizer que Deus é nada. Esta interpretação é seguramente a mais “grosseira” das três, mas o esclarecimento que Schelling adiciona à sua refutação é especialmente importante: notando que o conceito de finito ou de modo é, de facto, relativamente à substância, um conceito negativamente construído, o autor alerta que daí não se pode concluir que os modos da substância nada contenham de positivo, pois que se pensarmos a substância infinita como = A e uma das suas consequências como = A/a, então, o positivo em A/a é, certamente, = A, mas daqui não se segue que A/a = A nem que A/a = 0, i.e., não se segue que A/a não seja positivamente individual como coisa finita. Schelling

⁸³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 341: «Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse.»

⁸⁴ *ibidem*, SW VII 343: «Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt.»

alerta, aliás, para o facto de que a mesma posição poderia ser atribuída a Leibniz se pensarmos a mónada divina = A e uma mónada finita = A/a que daquela emerge como um “fulguração” do pensamento de Deus⁸⁵, e, no entanto, ninguém ousaria acusar Leibniz de pretender suprimir a individualidade. A supressão da individualidade ou a afirmação da sua nulidade através da atribuição, a toda a diferença, de um estatuto meramente ilusório—algo que vimos, também, na crítica de Schlegel e que não raramente se encontra em doutrinas orientais—, é, enquanto tal, contraditória na exacta medida em que pressupõe aquilo que pretende negar: como posso pretender reduzir toda a *diferença* a uma *ilusão*, quando a palavra “ilusão” pressupõe que há uma verdade que dela *difere*?

A refutação destas interpretações parece primeiramente visar a negação da tese segundo a qual o panteísmo—ou porque mistura Deus com as coisas e faz do primeiro o mero somatório das segundas, ou porque faz de cada coisa um Deus, ou porque faz de Deus tudo e das coisas nada—suprime a *individualidade*. Porque queremos mostrar que o panteísmo não é necessariamente um fatalismo e que, por isso, há nele lugar para a liberdade, é evidente que uma condição para exequibilidade de tal tarefa consiste na mostraçõ de que tal doutrina tampouco suprime a individualidade. Contudo, se, como vimos, o panteísmo não confunde, de facto, Deus com as coisas e se, por isso, a imanência não é condição suficiente da abolição da individualidade, então, porque *a relação de imanência* estabelece, todavia, uma indubitável *dependência* do finito relativamente ao infinito, *a liberdade, se puder ser integrada num sistema panteísta, terá que ser, de algum modo, compatível com aquela dependência*. Mas, com a dependência, é afirmada uma *condição*; se se afirma a liberdade, exige-se a *negação de qualquer condição*: o finito é algo essencialmente dependente e, por isso, condicionado, mas a liberdade diz-se habitualmente daquilo que se exime de qualquer condicionamento. E, de facto, a liberdade que cada um de nós sente parece estar em total contradição com alguns dos predicados commumente tidos como pertencentes à essência de um ente supremo ou, pelo menos, como expressando a incondicionalidade divina: se ao princípio toda a força é dada, aos principiaados toda a autonomia deverá ser retirada, pois que se ao primeiro se confere o

⁸⁵ Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Band 6, *Monadologie* §47, p. 614: «Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou derivatives sont des productions, et naissant, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.»

estatuto de condição incondicionada, a existência de tudo o que se lhe subordina estará *absolutamente determinada*. A onipotência de um ente supremo, que exprime a sua incondicionalidade ou a ausência de qualquer limitação no que ao seu poder diz respeito, não pode tolerar a coexistência de um *outro poder incondicionado*, pois que o exercício deste poria em causa a possibilidade daquele na justa medida em que a incondicionalidade do segundo desmentiria a invencibilidade do primeiro. A noção de dois poderes absolutamente incondicionados coexistindo lado a lado desfaz-se imediatamente precisamente porque ambos necessariamente se limitariam mutuamente: porque, enquanto incondicionados, nenhum se deixa condicionar por nada, cada um, para assegurar a sua incondicionalidade, deveria poder suprimir o outro, i.e. deveria poder encontrar o outro como algo que o não limita e que, por isso, o não condiciona—todavia, ser suprimido, ser limitado e, assim, condicionado contradiz a incondicionalidade de cada um, e, porque a incondicionalidade não é um predicado que admite graus, nenhum pode reivindicar o direito de prevalecer sobre o outro, nenhum pode suprimir o outro e, por isso, ambos condicionar-se-iam mutuamente e não seriam, por isso, absolutamente incondicionados. Se a liberdade mais não significar que *absoluta incondicionalidade*, só um ente pode ser livre: *ou eu, ou Deus*, nunca ambos.

«Com a liberdade é afirmado um poder incondicionado, de acordo com o seu princípio, fora e ao lado do divino, o que, de acordo com os conceitos referidos, é impensável. Tal como o Sol ultrapassa toda a luz existente no firmamento, também o poder infinito ultrapassa o finito, muito mais ainda do que o Sol. A causalidade absoluta num único ser permite a todos os outros, somente, uma passividade incondicionada.»⁸⁶

É este um tema a que Schelling, nas suas *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, havia já dado profundo desenvolvimento: a nona carta vincava o modo como o dogmatismo e o criticismo, porque não logram alcançar o absoluto como objecto do saber teórico enquanto este sempre pressupõe a oposição entre sujeito e objecto, devem fazer do absoluto um objecto de acção, i.e. ambos exigem, perante o seu limite teórico,

⁸⁶ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 339: «Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einern Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig.»

aquela acção pela qual o absoluto é realizado praticamente.⁸⁷ Porque, dado que actividade e passividade entre o sujeito e o objecto se relacionam em proporção inversa, não posso pensar uma causalidade absoluta no objecto sem anular toda a causalidade no sujeito nem pensá-la no sujeito sem cancelá-la no objecto, as acções exigidas pelo dogmatismo e pelo criticismo para a realização prática do absoluto diferem, apenas, quanto ao espírito deste postulado prático enquanto este se determina em função da localização do princípio com que trabalham o dogmático e o criticista: dado que o conflito teórico a que ambos chegam se perfaz a partir da limitação imposta pela oposição sujeito-objecto que é constitutiva do saber, a solução de tal conflito passa pela *anulação prática dessa oposição*.⁸⁸ Ora, o dogmático, porque pensa o absoluto como um *absoluto objecto* ou como um não-eu que antecede o eu e que dele é independente, põe o sujeito como dependendo da absoluta causalidade do objecto e esta como aniquilando a causalidade daquele, de tal modo que a realização prática do absoluto só pode aqui consistir naquela acção mediante a qual *o sujeito cessa de ser um sujeito para o objecto absoluto*, i.e. deixa de estar posto como *oposto* ao absoluto objecto, toda a vocação do sujeito resumindo-se à sua auto-anulação, à sua voluntária e submissa restrição a uma absoluta passividade que em nada entrava ou limita a causalidade absoluta que através de mim age como que através de um instrumento,

⁸⁷ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SW I 333: «Der Dogmatismus (dieß ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des *Wissens* seyn konnte, zum Gegenstand des *Handelns* zu machen, oder die *Handlung* zu *fordern*, durch welche das Absolute realisirt wird. In dieser nothwendigen Handlung *vereinigen sich beide Systeme*.»

⁸⁸ *ibidem*, SW I 334: «Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Kriticismus durch diese Handlung *überhaupt*, sondern nur durch den *Geist* derselben, und zwar nur *insofern* unterscheiden, *als er die Realisirung des Absoluten, als eines Objekts*, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Causalität *realisiren*, ohne eine *subjektive* dagegen *aufzuheben*. Ich kann in das Objekt keine Aktivität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir selbst und umgekehrt.»

do modo como, na tragédia, o destino inelutavelmente se cumpre através do herói.⁸⁹ Mas o criticista, que não faz do absoluto um absoluto objecto, mas, outrossim, um *absoluto sujeito*, deve almejar lograr o mesmo que o dogmático através da realização da acção *inversa*: porque a incondicionalidade reside *em mim* e *não fora de mim*, devo esforçar-me para que o absoluto deixe de ser um objecto *para mim*, i.e. *cesse de se opor a mim como algo que entrava ou limita a minha actividade*, a fim de que eu próprio me torne absoluto e atinja total e incondicionada liberdade.⁹⁰ Regressando, agora, à *Freiheitsschrift*, vemos que é, então, à situação do dogmático que se assemelha o problema que agora se nos depara: se, como absoluta incondicionalidade, a liberdade for posta em Deus e se entre este e todas as coisas deverá haver uma relação de imanência mediante a qual se estabelece, entre as segundas e o primeiro, algum tipo de dependência, tudo o que Deus não é deverá submeter-se-lhe incondicionalmente. Mas a verdade é que esta aporia em nada mais assenta do que na pressuposição de que a liberdade humana só pode ser salvaguardada se se puder, de algum modo, afirmar um poder incondicionado que não apenas exista lado a lado com a incondicionalidade da liberdade divina, mas, ainda, que possa exercer-se em *oposição a ela*. Resta-nos, então, apenas uma possível solução:

«Haverá outra saída para esta argumentação senão salvar o homem, com a sua própria liberdade, no interior da própria essência divina (dado que essa liberdade é impensável em oposição ao todo-poderoso), sustentando que o

⁸⁹ *ibidem*, SW I 334: «Setze ich also das Absolute als *Objekt* des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von *meiner* Causalität, d.h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinfliehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Aktivität eines Objekts realisiren, so ist dieß nicht anders, als dadurch möglich, daß ich *absolute Passivität* in mich selbst setze: alle Schrecknisse der Schwärmerei überfallen mich. Meine *Bestimmung* im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern kurz, die unbeschränkteste Passivität.»

⁹⁰ *ibidem*, SW I 335: «Setze ich also ins *Subjekt* alles, so *negire* ich eben dadurch vom *Objekt* alles. Absolute Causalität in mir hebt *für mich* alle objektive Causalität *als objektiv* auf. Indem ich die Schranken *meiner* Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Causalität als solche für mich vernichtet. Ich wäre absolut. [...] *Meine Bestimmung im Kriticismus nämlich ist —Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freyheit, uneingeschränkter Thätigkeit.*»

homem não está fora de Deus e que a sua própria actividade pertence à vida divina?»⁹¹

E é, precisamente, na consciência da liberdade que, segundo Schelling, as Escrituras encontram a marca e o garante de que o homem é *em* Deus, como testemunham os Actos dos Apóstolos: «pois nele vivemos e somos e existimos.»⁹² Se o panteísmo admitir a possibilidade da liberdade, teremos, então, que admitir que a actividade humana é parte integrante da vida divina e que, por isso, se não trata, aqui, de *encontrar, lado a lado com a liberdade divina, espaço para uma outra liberdade*, mas, outrossim, *de entre elas estabelecer uma continuidade*. Assim, explicou-se, até aqui, que a afirmação da liberdade humana implica a afirmação da imanência desta na liberdade divina, i.e. explicou-se que a liberdade do homem é impossível se concebida em oposição à liberdade divina e unicamente possível se concebida em continuidade com esta, i.e. mostrou-se que e de que modo a liberdade humana tem, na verdade, a imanência como sua condição de possibilidade; o próximo passo, ao destacar o fundamento que subjaz àquelas interpretações erróneas do panteísmo e ao corrigir o seu erro comum, mostrará, por sua vez, não que *a liberdade implica a imanência*, mas, inversamente, que *a imanência implica a liberdade*.

2.2. Identidade e razão suficiente

A estranheza que a ideia de que a liberdade se segue da imanência nos poderá inicialmente causar só poderá ser apaziguada através das conclusões que retiraremos da explicação do verdadeiro sentido do princípio de identidade, com cuja elucidação Schelling mostrará o fundamento das erróneas interpretações do panteísmo de que acima tratámos. Como se já disse, a resposta, mais ou menos implícita, de Schelling às invectivas de Jacobi e de Schlegel *não pretende negar que o panteísmo seja o sistema da razão*, movendo-se,

⁹¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 340: «Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?»

⁹² *Actos dos Apóstolos*, XVII, 28, «Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.»

outrossim, no sentido de *corrigir a interpretação* que é dada a esta doutrina: como viu Heidegger, a discussão do sentido da cópula no juízo pretende desprender a problematização do conceito de panteísmo do domínio estritamente *teológico* e inseri-la naqueloutro domínio propriamente *ontológico*⁹³: se esta doutrina se explica naquela frase segundo a qual “Deus é todas as coisas”, nenhuma conclusão pode ser retirada acerca dela até que justamente se clarifique o sentido expresso naquela *identidade* entre θεός e πᾶν. Nas três interpretações do panteísmo que acima discutimos, a identidade era entendida como expressando uma equivalência (*Einerleiheit*) enquanto simples negação da diferença entre os termos relacionados, e era a interpretação da cópula como estabelecendo esta conexão *não mediatizada*⁹⁴ que ali possibilitava a pressuposição da permutabilidade entre sujeito e predicado e, conseqüentemente, a conclusão pela convertibilidade da proposição. Na discussão do verdadeiro sentido do princípio de identidade, Schelling apresenta-nos quatro formulações da sua correcta leitura:

1. «A antiga lógica [...] distinguira já sujeito e predicado como antecedente e conseqüente (*antecedens et consequens*) e, com isso, exprimiu o verdadeiro sentido do princípio de identidade.»⁹⁵ Apesar da compreensão da conexão do sujeito com o predicado através da relação entre antecedente e conseqüente poder, de facto—e de acordo com o que já Sexto Empírico dizia em *Adversus Mathematicos*—ser reconduzida à antiga lógica estóica e à sua interpretação dos juízos universais afirmativos como perfazendo juízos condicionais⁹⁶, a verdadeira raiz desta leitura—como, aliás, de todas as restantes—parece-nos encontrar-se em Leibniz, o qual, depois de avançar, no seu escrito *Principium Scientiae Humanae* (1685/86?), a ideia de que uma proposição é verdadeira quando o seu predicado

⁹³ Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*, GA 42 p. 130: «Das “ist” und was es meint—dieses “ist”, über das wir im Sagen der Sätze wie über etwas Gleichgültiges hinwegreden, ist das Entscheidende. Das “ist” bedeutet sprachlich eine Aussageweise des Seins, ὄν ἢ ὄν. Wenn sich also die Pantheismusfrage als Systemfrage auf die Frage nach dem “ist” verlagert, dann heißt das: die theologische Frage wandelt sich notwendig zur ontologischen.»

⁹⁴ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 341: «Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde [...]»

⁹⁵ *ibidem*, SW VII 342: «Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädicat als vorangehendes und folgendes (*antecedens et consequens*), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus.»

⁹⁶ Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, XI, pp. 8-11.

se encontra *contido* no sujeito, nos diz que o mesmo é dizer «quando o conseqüente está contido no antecedente.»⁹⁷ Não devemos, porém, ver na interpretação do predicado como conseqüente (*folgendes*) a opinião de que este perfaz uma condição necessária da posição do sujeito, nem ver na anterioridade do sujeito, enquanto antecedente (*vorangehendes*), a afirmação de que este é condição suficiente daquele; não se pretende, aqui, pôr o sujeito como *causa* e o predicado como seu *efeito*, mas sublinhar, outrossim, o modo como a cópula exige que sujeito e predicado se impliquem reciprocamente num movimento interno à própria identidade, movimento esse que desautoriza a permutabilidade dos termos da proposição, algo que se seguia da interpretação da identidade como simples equivalência. Mesmo a proposição tautológica não exprime, segundo Schelling, a repetição vazia do pensamento para si próprio, mas exige que o mesmo seja diferentemente pensado; a verdade é que a proposição tautológica não é incondicionalmente trivial, mas, sim, apenas sob a condição de que se pressuponha que, para um mesmo *x*, é indiferente ser posto como sujeito ou ser posto como predicado. Quem afirmar que «um corpo é um corpo, pensa, seguramente, com o sujeito, algo diferente que com o predicado», isto é, «através daquele pensa a unidade, com este, as propriedades individuais que o conceito de corpo contém, relacionando-se os dois entre si como o *antecedens* com o *consequens*».⁹⁸ No §15 da sua *Kritik der reinen Vernunft*, ao introduzir a tarefa da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento com a problematização da possibilidade de uma ligação (*conjunctio*) em geral enquanto esta é a representação da unidade sintética do diverso—unidade que não deve repousar naquela primeira categoria da quantidade que, por fundamento, tem a função lógica de um juízo, a qual pressupõe já, por seu turno, a própria ligação como unidade de conceitos dados—, Kant afirma que em nada interessa que as representações ligadas sejam idênticas e, assim, analisáveis uma a partir da outra, pois que na medida em que se trata do

⁹⁷ Leibniz, *Philosophische Schriften*, Berlin: Akademie Verlag, Reihe VI, Band 4, p. 671: «Vera autem propositio est cujus praedicatum continetur in subjecto, vel generalius cujus consequens continetur in antecedente; [...]»

⁹⁸ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 342: «Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädicat; bei jenem nämlich die Einheit, bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten.»

diverso a ser unificado, *a consciência de uma* deve distinguir-se da *consciência da outra*⁹⁹; a aproximação encontra, no entanto, o seu limite no facto de que, para Kant, o princípio de identidade perfaz uma condição *necessária*, não *suficiente*, da existência—ainda que a sua constituição transcendental exija alguma síntese *a priori*—, é, por isso, apenas analítico e exprime, para ele, somente a auto-adequação do pensar cuja incondicionalidade em nada diz respeito ao real, e, contra Leibniz, só o princípio de razão é verdadeiramente sintético. Como mais abaixo tentaremos precisar, a posição de Schelling passará pela negação daquela oposição (absoluta), sediada na reflexão, entre o *analítico* e o *sintético* de acordo com a qual a *incondicionalidade* vem sob o preço da *ausência de realidade* e a *realidade* sob o preço da *ausência de incondicionalidade*, i.e. consistirá, por isso, na superação da oposição entre ser-um (*Einsseyn*) e ser-oposto (*Entgegengesetzen*).¹⁰⁰

2. É o que se nos torna mais claro quando passamos à segunda explicação do verdadeiro sentido da cópula por Schelling apresentada, formulação esta segundo a qual «o sujeito e o predicado se opõem como o que está recolhido [*das Eingewickelte*] e o que está desdobrado [*das Entfaltete*] (*implicitum et explicitum*).»¹⁰¹ Na sua edição da *Freiheitsschrift*, Thomas Buchheim aproxima esta leitura da oposição entre sujeito e predicado como uma relação entre o que está implícito e o que está explícito ao *De la Causa* de Giordano Bruno, a um excerto do qual Schelling teria tido acesso através da sua citação, por Jacobi, no primeiro *Beilage* das *Spinoza-Briefe*.¹⁰² No entanto, se atendermos ao facto de que, segundo esta leitura, aquilo que está explícito no predicado está implícito no sujeito e que, por isso, aquilo que está no primeiro deve, de algum modo, estar *contido*

⁹⁹ Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Werke, Band III, *Kritik der reinen Vernunft*, §15, B131, n.: «Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtsein der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewußtsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewußtseins kommt es hier allein an.»

¹⁰⁰ Devemos, no entanto, ter presente que todas estas observações acerca da natureza da cópula não possuem, como veremos, um alcance meramente lógico, mas estendem-se, outrossim, ao plano metafísico na medida em que no princípio de identidade, especulativamente entendido, pensa-se a forma do ser da identidade absoluta.

¹⁰¹ *ibidem*, SW VII 342: «Eben dieß ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädicat als das Eingewickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden.»

¹⁰² Schelling, *Über das Wesen der Menschliche Freiheit*, Thomas Buchheim (Hrsg.), Anmerkungen, p. 97, «Als Gewährsmann dafür kommt Giordano Bruno in Frage, den Schelling bereits (in Form eines Exzerpts aus “De la Causa”) aus der I. Beilage zu Jacobis “Spinozabriefen” kannte [...].»

no segundo, vemos que este “estar contido em” nos pode remeter precisamente à noção de “inclusão”, a qual nos reenvia, por sua vez, novamente a Leibniz. É precisamente a este aspecto que faz referência o texto *Primae Veritates*, onde é reafirmado que a inclusão do predicado no sujeito perfaz o critério de verdade da proposição¹⁰³: o que, nas suas *Categorias*, Aristóteles havia dito acerca da relação entre a substância primeira e os acidentes universais—i.e. que as primeiras não estão num sujeito nem se dizem de nenhum sujeito e que os segundos existem num, e se dizem de, um sujeito¹⁰⁴—, vai Leibniz aplicar, em termos lógicos, à relação proposicional entre o sujeito e o predicado e, em termos metafísicos, à relação da mónada com a correspondente totalidade das suas percepções enquanto esta deverá poder ser obtida pela análise da noção daquela, pelo menos para um entendimento infinito.¹⁰⁵

3. A terceira leitura, que, na relação do sujeito com o predicado, vê «a relação do fundamento [*Grund*] com a consequência [*Folge*]»¹⁰⁶, permite-nos dar mais um passo na direcção da intenção de Schelling. Enquanto fundamento (*Grund*), o sujeito é posto, mais uma vez, como condição do predicado, sendo este entendido, semelhantemente ao que se passara na primeira leitura, como consequência (*Folge*); como nas duas leituras anteriores, a anterioridade do sujeito é claramente afirmada, mas, talvez mais que na primeira leitura, esta anterioridade exime-se de qualquer possível aproximação à precedência temporal da causa sobre o efeito e, ainda, da interpretação desta causa como perfazendo a condição suficiente do predicado, sendo, pelo contrário, o predicado a exigir o sujeito como sua condição de possibilidade, de tal modo que começa a surgir a importante distinção, que por várias vezes retomaremos abaixo, entre *Grund* e *Ursache*. Que o sujeito deva ser entendido

¹⁰³ Leibniz, *Opuscules et Fragments Inédits, Primae Veritates*, pp. 518-519: «Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in indenticis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.»

¹⁰⁴ Cf. Aristóteles, *Categorias*, caps. 2 e 5.

¹⁰⁵ Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, Band 4, *Discours de Métaphysique*, §13, p. 436: «Nous avons dit que la notion d’une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu’en considérant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d’elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu’on en peut déduire.»

¹⁰⁶ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 345-46: «Schon im Verhältniß des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, [...]»

como fundamento no sentido de se constituir como *conditio sine qua non* da posição do predicado é, o que se vê, por exemplo, na explicação apresentada da proposição “o perfeito é o imperfeito”, i.e. «o imperfeito não é através daquilo pelo que, ou naquilo em que, é imperfeito, mas através do perfeito que nele é»¹⁰⁷, ou, ainda, no esclarecimento da afirmação “o bem é o mal”, segundo o qual «o mal não tem o poder [*Macht*] de ser através si mesmo [*durch sich selbst zu seyn*]; o que nele é [*das in ihm Seyende*], é [...] o bem.»¹⁰⁸ Daqui não se segue, porém, que o imperfeito e o mal não sejam nada de positivo, mas apenas que o não seriam sem o perfeito e o bem.

4. Para vincar a não-equivalência entre a identidade e a equivalência (*Einerleiheit*), a quarta e última leitura prefere, a nosso ver, o ângulo de abordagem que incide sobre o modo como a cópula no juízo não estabelece uma conexão *mediata* entre sujeito e predicado, mas, sim, uma conexão estabelecida pela mediação de um *commune tertium* (“X”) de que o sujeito e o predicado são ambos predicados. Quer isto dizer que, na proposição «este corpo é azul», não se pretende afirmar «que o corpo seja também azul naquilo em que e por meio de que [*in dem und durch das, worin und woraus*] ele é corpo», mas, sim, que «o mesmo [*dasselbe*] que é este corpo, é, também, embora não do mesmo ponto de vista, azul».¹⁰⁹ Esta é, aliás, a formulação do princípio de identidade que Schelling preferirá no decorrer do período intermédio da sua filosofia. No manuscrito de 1811 de *Weltalter*, falar-se-á da cópula como constituindo, não uma parte, mas a essência do juízo, e do juízo como nada mais que o desdobramento da cópula enquanto esta não exprime «uma unidade simples [*einfache Einheit*], mas uma unidade reduplicada [*mit sich selbst verdoppelte*]»: a conexão

¹⁰⁷ *ibidem*, SW VII 341: «Es sey z.B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit.»

¹⁰⁸ *ibidem*, SW VII 341: «Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seyen logisch das Nämliche.»

¹⁰⁹ *ibidem*, SW VII 341: «Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädicat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde indem z.B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau [...]»

não imediata entre sujeito e predicado funda-se nesta reduplicação da cópula (*Reduplikation des Bandes*) na medida em que ela dá a ver que, na proposição “A é B”, estão contidas, na verdade, três proposições, i.e. $A = X$, $X = B$ e, finalmente, “A é B”, de modo que o mesmo (i.e. “X”) que é A, é, também, embora, noutro sentido, B, e, assim, «no simples conceito [*einfachen Begriff*] está já pré-formado [*vorgebildet*] o juízo e o juízo inclui a conclusão [*der Schluß*]», ou, o que é o mesmo, o conceito e a conclusão são, respectivamente, o juízo recolhido (*eingewickelte*) e o juízo desdobrado (*entfaltete*).¹¹⁰ Semelhantemente se formula o princípio de identidade no manuscrito de 1815 da mesma obra, onde novamente se sublinha que em nenhum juízo, nem no juízo simplesmente reiterativo (*wiederholenden*), se declara a equivalência (*einerleiheit*) do que nele é conectado (*die Verbundenen*), mas, sim, a equivalência da essência consigo mesma, i.e. a única «*einerleiheit*» é entre o X que é A e o X que é B.¹¹¹ Se, então, dissermos que a liberdade e a necessidade são um, não queremos

¹¹⁰ Schelling, *Die Weltalter* (1811), *F. W. J. Schelling Ausgewählte Schriften*, Band 4 (1807-1834), p. 240: «Wir würden allgemein sagen: das Band im Urtheil sey nie ein bloßer Theil von ihm, wenn auch, wie angenommen wird, der vorzüglichste, sondern sein ganzes Wesen, und das Urtheil sey eigentlich nur das entfaltete Band selber; der wahre Sinn eines jeden Urtheils, z. B. des einfachsten, A ist B, sey eigentlich der: das, was A ist, ist das, was auch B ist, wobey sich zeigt, wie das Band sowohl dem Subjekt als dem Prädikate zu Grunde liegt. Es ist hier keine einfache Einheit, sondern eine mit sich selbst verdoppelte oder eine Identität der Identität. In dem Satz, A ist B, ist enthalten, erstens der Satz A ist X, (jenes nicht immer genannte dasselbe, von dem Subjekt und Prädikat beyde Prädikate sind); zweytens der Satz, X ist B; und erst dadurch, daß diese beyden wieder verbunden werden, also durch Reduplikation des Bandes entsteht drittens der Satz, A ist B. Hieraus erhellt auch, wie im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte der Schluß nur das entfaltete Urtheil ist, Bemerkungen, die ich für eine künftige höchst wünschenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niederlegen will.»

¹¹¹ Schelling, *Die Weltalter* (1815), SW VIII 213: «[...] weil in keinerlei Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), sondern nur eine Einerleiheit des Wesens, des Bandes (der Copula) ausgesprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z.B. das A ist B, kann nur dieser seyn: das, was A ist, ist das, das B ist, oder das, was A, und das was B ist, ist einerlei. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas = x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas = x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich) sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x...»

senão dizer que «o mesmo que (em última instância) é a essência do mundo moral é, também, a essência da natureza.»^{112 113}

Como devemos compreender a ligação entre os esclarecimentos acerca do verdadeiro sentido da cópula no juízo e a relação, de que trataremos com maior detalhe mais à frente, entre os princípios de identidade e de razão suficiente? A nota de rodapé que se inicia na página 342 da edição *Sämmtliche Werke* poderá ajudar-nos a melhor compreender o que aqui está em causa; nela, Schelling esclarece a sua posição ao contrastá-la com a que parece ser a opinião de Reinhold—e, talvez, também a de Bardili—, autor que, segundo o nosso filósofo,

«[...] gostaria de reformar toda a filosofia através da lógica, mas que parece não conhecer o que já Leibniz, cujos passos pensa seguir, havia dito sobre do sentido da cópula, por ocasião das objecções de Wissowatius (*Opp.* T. I ed. Dutens, p. 11), [e, assim,] continua a insistir neste erro, de acordo com o qual confunde a identidade [*Identität*] com a equivalência [*Einerleiheit*].»¹¹⁴

A esta passagem segue-se uma citação—decerto ligeiramente infiel—de um excerto de uma carta de Reinhold a Jacobi, escrita em 1802 e publicada sob o título *Ueber das Wesen der*

¹¹² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, VII, 342: «Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freie sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist.»

¹¹³ Apesar de nos não parecer algo que possa comprometer o raciocínio global da *Freiheitsschrift*, poder-se-á perguntar acerca da unidade das quatro formulações do princípio de identidade, e, embora não haja contradição entre elas, a verdade é que uma linha separa as primeiras e a última. As quatro leituras do princípio de identidade, embora comunguem no facto de impedirem que a cópula seja interpretada como mera equivalência, fazem-no, porém, de maneiras diferentes: as primeiras três fazem-no com o estabelecimento de uma determinada relação entre sujeito e predicado que implica a impossibilidade de converter a proposição, o que, por sua vez, deveria ser possível se a identidade fosse interpretada como equivalência; a quarta leitura fá-lo através da afirmação de que a identidade entre S e P não é imediata, mas, sim, estabelecida pela mediação de um X que é a essência de ambos. A estratégia das primeiras três leituras, porque incide sobre a especificação de uma relação unidirecional entre S e P, manifesta a negação da equivalência pela impossibilidade da convertibilidade; por seu turno, a estratégia da quarta leitura, não incidindo sobre a especificidade da relação, mas, outrossim, apenas e directamente sobre a não-imediação da mesma, não impede a convertibilidade.

¹¹⁴ *ibidem*, SW VII 342: «Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußtapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (*Opp.* T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er Identität mit Einerleiheit verwechselt.»

*Jacobischen, Fichteschen, Schellingschen und Bardilischen Philosophie*¹¹⁵, onde Reinhold atribui a Espinosa e a Schelling a opinião de que a tarefa da filosofia—que, segundo o mesmo autor, consistia, para Platão e para Leibniz, na explicação de como o finito se subordina ao infinito—assenta na demonstração da unidade incondicionada entre o infinito e o finito, opinião de que Schelling procura imediatamente afastar-se:

«Na media em que, aqui, unidade deve indicar, em consequência da oposição, o mesmo que igualdade [*Gleichheit*], asseguro ao Sr. Reinhold que, pelo menos no que diz respeito aos dois últimos [Espinosa e o próprio Schelling], está enganado.»¹¹⁶

Este engano de Reinhold prende-se, segundo Schelling, com dois motivos: (i) seria, antes de mais, difícil referir um autor em cuja obra se encontre uma mais clara subordinação do finito relativamente ao infinito que aquela estabelecida por Espinosa entre, por um lado, os modos ou afecções da substância, e, por outro, a própria substância, e, todavia, tal em nada impediu este autor de afirmar a identidade entre Deus e todas as coisas—talvez que *subordinar o finito ao infinito nos não impeça de afirmar a sua identidade*: tudo depende, é claro, do *sentido* dado a esta identidade; (ii) se, como diz Schelling, a identidade é por Reinhold aqui interpretada como simples “igualdade”, então é absolutamente errado afirmar que Espinosa e Schelling buscam demonstrar a identidade, i.e. a igualdade ou a equivalência, entre o infinito e o finito. Aquilo que, todavia, nos motiva a referir esta importante e longa nota de rodapé reside no modo como a errónea posição de Reinhold é contrastada com a de Leibniz e de como a elucidação da posição do segundo nos pode auxiliar na compreensão da interpretação schellinguiana do princípio de identidade. O escrito de Leibniz que o nosso autor refere como contendo descobertas às quais Reinhold deveria ter atendido é o *Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica*¹¹⁷, texto redigido em 1669 a pedido do Barão Johann Christian von Boineburg a propósito dos argumentos anti-

¹¹⁵ Reinhold, *Gesammelte Schriften*, Band 7/1, pp. 683-707.

¹¹⁶ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 342: «Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum befinde.»

¹¹⁷ Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, Band 4, *Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica contra adjunctam hic Epistolam Ariani non incelebris ad Illustrissimum Baronem Boineburgium autore G.G.L.L.*, pp. 111-126

trinitaristas que a este último haviam sido comunicados numa carta de 1665 pelo teólogo sociniano Andrzej Wissowatius, e o primeiro desses argumentos consistia num silogismo de segunda figura em que o termo médio, surgindo em ambas as premissas no lugar de predicado, é a paternidade divina e cuja conclusão nega que ao Filho se possa chamar “Deus”:

«Unus Deus altissimus est pater ille ex quo omnia. Filius Dei, Iesus Christus, non est pater ille ex quo omnia. Ergo: Filius Dei, Iesus Christus, non est unus Deus altissimus.»¹¹⁸

O tratamento que Leibniz faz deste silogismo passa, em primeiro lugar, pela observação de que há que distinguir entre *propositiones per se*, nas quais o predicado está essencialmente contido no conceito do sujeito, e *propositiones per accidens*, nas quais o predicado não está essencialmente contido no conceito do sujeito, e, em segundo lugar, pela advertência de que, ao contrário das primeiras, as segundas não devem ser formuladas como simples juízos afirmativos universais (“todo o x é y”), devendo, outrossim, ser reformuladas de acordo com o estudo da cópula feito por Johannes Raue, segundo o qual a verdadeira cópula é geralmente omitida e aquela que efectivamente surge no juízo é, na verdade, parte do predicado. Quer isto dizer que, para Raue, uma proposição como “Cristo é o redentor” deve ser desdobrada pela inserção de um pronome demonstrativo ou antes de sujeito, ou antes do predicado, ou antes do sujeito e antes do predicado, de modo a salientar o *commune tertium* somente por cuja mediação se identificam realmente predicado e sujeito: “aquele que é o Cristo é aquele que é o redentor”. É no seguimento destes desenvolvimentos de Raue que nos diz Leibniz, a título de exemplo, que embora possamos dizer que “todo o homem é racional”, não devemos afirmar que “todo o homem é branco”, mesmo que tal proposição seja verdadeira: a racionalidade pertence ao conceito de humanidade e a proposição que isto expressa é, por isso, uma *propositione per se*, mas a brancura não pertence ao conceito de humanidade, pelo que a conexão entre o sujeito “homem” e o predicado “branco”, que forma uma *propositione per accidens*, deve ser do seguinte modo formulada: “tudo o que é um homem, é branco”. Recuperando a afirmação, já presente na *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666), de que qualquer proposição singular deve, no silogismo, ser tida

¹¹⁸ *ibidem*, p. 112.

como universal¹¹⁹, vai Leibniz reformular a premissa maior do silogismo de Wissowatius: «Omnis qui est unus Deus altissimus est pater ille ex quo omnia.»¹²⁰ Porque a unicidade de Deus é um predicado de maior extensão que a sua paternidade, não é do mesmo modo que Deus é único e que é Deus Pai, e, por isso, do facto do Filho não ser o mesmo que o Pai *não se segue* que Deus não seja Filho e Pai, mas, outrossim, que *o mesmo que é o Pai, i.e. Deus, é, também, o Filho*, ou, como dirá Leibniz em *De Lingua Philosophica*, não é o mesmo «ser Deus Pai e ser Aquele que é Deus Pai.»¹²¹ Vê-se, por isso, que *a identidade não implica a equivalência* ou a igualdade e que *tampouco a desigualdade implica a supressão da identidade*: se digo “o Pai é o Filho”, não estabeleço uma identidade imediata entre o Filho e o Pai, mas, sim, a sua identidade essencial através de um *commune tertium* que medeia a conexão do sujeito com o predicado. Ora, porque não se elevou ao ponto de vista da razão somente através do qual a identidade é concebível como *unidade da unidade e da oposição*, Reinhold, mantendo-se na esfera operatória da reflexão, confunde, segundo Schelling, a identidade com a igualdade na medida em que compreende a primeira como aquela determinação abstracta do entendimento que se obtém por simples negação da diferença, não ultrapassando aquilo que Hegel designará como o «mau infinito» (*schlecht Unendliche*), o qual se distingue do «verdadeiro infinito» (*wahrhaft Unendliche*) a que só a razão acede e que é, na verdade, um *infinito finitizado*, i.e. um infinito que, ao pretender manter-se puro na sua infinitude e, assim, expurgado de toda a finitude, impõe-se a si um limite, algo onde ele finda, a saber, onde começa o finito, e, assim, o infinito é tornado

¹¹⁹ *ibidem*, *Dissertatio de Arte Combinatoria*, pp. 50-51: «[...] Socrates est Sophronisci filius, si resolvatur fere iuxta Joh. Rauem, ita habebit: Quicumque est Socrates, est Sophronisci filius. Neque male dicitur: Omnis Socrates, est Sophronisci filius, etsi unicus sit [...] Generaliter igitur pronunciare audemus: omnis Propositio singularis ratione modi in syllogismo habenda est pro Universali, uti omnis indefinita pro particulari.»

¹²⁰ *ibidem*, *Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica contra adjunctam hic Epistolam Ariani non incelebris ad Illustrissimum Baronem Boineburgium autore G.G.L.L.*, pp. 111-126

¹²¹ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag: Berlin, VI, 4, *De Lingua Philosophica*, p. 889: «Et scholastici quoque discrimen faciunt inter haec duo, esse hominem, et esse illum qui est homo. Nam in Trinitate differunt haec duo esse Deum patrem, et esse illum qui est Deus pater. Nam Deus filius non est Deus pater, et tamen est ille ipse qui est Deus pater, nempe unus Deus altissimus.» Cf., ainda, no mesmo volume, *De Deo Trino*, p. 2292: «[...] , etsi pater non sit filius, tamen pater est is qui est filius, nempe unus illenunero Deus.»

finito (*endliches Unendliches*).¹²² A identidade do infinito e do finito, defendida, embora diferentemente, por Espinosa e por Schelling, não exprime a equivalência (*Einerleiheit*) entre ambos, mas a co-originariedade da unidade e da oposição entre ambos.

A opinião de que o tratamento do princípio de identidade na discussão introdutória da *Freiheitsschrift* pode constituir uma inadmitida correção despoletada pelas frias críticas que, no prefácio da sua *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hegel dirigira ao formalismo do suposto esquema vazio que expressa o absoluto schellinguiano na forma $A = A$ ¹²³, é, a nosso ver, infundada: se se quer dizer que esta secção do tratado de 1809 pode ser lida como uma resposta de Schelling às invectivas do seu antigo colega de Tübingen, estamos, então, de acordo; se, porém, se pretende afirmar que ela constitui uma *retractatione* ou uma correção de cuja necessidade Schelling se teria apercebido devido às increpações hegelianas e à sua análise, no prefácio da obra de 1807, da significado da proposição especulativa— com tal posição confessamos estar em completo desacordo. Seria, aliás, exequível rastrear a concepção da identidade como unidade da unidade e da oposição até à juventude de Schelling, onde, por exemplo, o comentário ao *Timeu* de Platão, redigido mesmo antes do *Form-Schrift* de 1794, mostrava já a precoce preocupação com a questão da compreensão desse elo mediador entre o mesmo e o outro. Repare-se, aliás, no modo como Schelling, ao dizer-nos que o princípio de identidade não exprime uma unidade que, «movendo-se no círculo da mesmidade [*Einerleiheit*], não fosse progressiva e, por isso, insensível [*unempfindlich*] e sem vida [*unlebendig*]» e ao adicionar a isto a tese de que «a unidade deste princípio é imediatamente criadora [*unmittelbar schöpferische*]»¹²⁴, o autor não faz

¹²² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW XI 79-80: «So das Unendliche gesetzt, ist es das Schlecht-Unendliche, oder das Unendliches des Verstandes. Es ist nicht die Negation der Negation, sondern ist zur einfachen ersten Negation herabgesetzt. Es ist das Nichts des Endlichen, welches das Reale ist, es ist das Leere, bestimmungslose Jenseits des Daseyns. [...] Weil ihm das Endliche so als Daseyn gegenüber bleibt, so hat es seine Grenze an diesem, und ist somit nur ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches.»

¹²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW IX 17: «Irgend ein Daseyn, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem $A = A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Diß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegenzusetzen, - oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß.»

¹²⁴ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 345: «Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische.»

senão reafirmar, usando até alguns dos mesmos adjetivos, o que sobre este tema havia dito, em 1806—i.e. um ano antes da publicação da *Phänomenologie des Geistes*!—, numa conhecida passagem do escrito *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (vulgo *Anti-Fichte*):

«Quando, abandonado pela razão, o simples entendimento se eleva acima de si mesmo e pretende ir além da sua limitação [*Beschränktheit*], o máximo que ele alcança é a negação da oposição [*Negation des Gegensatzes*], isto é, a vazia e não-criadora unidade [*die leere unschöpferische Einheit*], [...]. A oposição deve existir porque deve existir a vida; a oposição é ela mesma a vida e o movimento [*Bewegung*] na unidade; [...] a verdadeira identidade [...] é a unidade por si mesma movente [*bewegliche*], originante [*quellende*] e criadora [*schaffende*].»¹²⁵

Que o esforço de compreender a identidade como esta criadora unidade cujo automovimento se trabalha na mediação da unidade e da oposição constitua um acrescento a que Schelling foi levado pela substituição que Hegel operara, no seu *Differenzschrift*, da enunciação do princípio de identidade tal como Schelling o havia apresentado, no segundo *Zusatz* ao §16 da sua *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), sob a expressão «identidade da identidade»¹²⁶ (*Identität der Identität*) por aquela outra da «identidade da

¹²⁵ Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, SW VII 52: «Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will, so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d.h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen, und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr als die Einheit, und nur damit, daß sie beide gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d.h. sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich, und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.»

¹²⁶ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §16, *Zusatz 2*, SW IV 121: «Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes $A = A$ (§. 15), und diese Form ist mit ihrem Seyn zugleich gesetzt. In dem Satz $A = A$ aber wird dasselbe sich selbst gleich, d.h. es wird eine Identität der Identität gesetzt. Die absolute Identität ist also nur als die Identität einer Identität, und dieß ist die vom Seyn selbst unzertrennliche Form ihres Seyns.»

identidade e da não-identidade»¹²⁷ (*Identität der Identität und der Nichtidentität*) que o próprio Schelling começaria a empregar, no período da filosofia da identidade, a partir do diálogo *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802)¹²⁸, é, a nosso ver, igualmente errada, dado que, na verdade, a segunda das formulações, ainda que melhor explicita o que está em causa, nada acrescenta à primeira. Afirmar que o absoluto existe sob a forma da «identidade da identidade» mais não significa que afirmar que no princípio de identidade $A = A$, o qual expressa a forma do ser da identidade absoluta¹²⁹, o mesmo—i.e. a identidade “A” como sujeito-objecto absoluto—é identificado consigo mesmo, mas a identificação desta identidade consigo mesma inclui e implica uma oposição interna, algo que a *Darstellung* explicara através da dialéctica da essência e da forma da identidade absoluta. Repare-se que, já na obra inaugural da filosofia da identidade, o que há de verdadeiramente *essencial* na proposição $A = A$ não é aquilo que está posto como sujeito nem aquilo que está posto como predicado, mas, sim, *a própria identidade*, o “=”, o elo vivo entre ambos (*das Band*), pois que não é em virtude da conjunção dos termos que a identidade essencial ou a cópula é aquilo que é, antes é em virtude da cópula que a relação entre sujeito e predicado é o que é. Não devemos, porém, entender a essência da identidade absoluta, a cópula, como precedendo a forma: o «ser [é algo que] pertence à essência da identidade absoluta»¹³⁰, mas, porque a «identidade absoluta é apenas sob a forma da

¹²⁷ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW IV 64: «Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm.»

¹²⁸ Schelling, *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, SW IV 236: «Bruno. Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusammt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist.»

¹²⁹ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §4, SW IV 116: «Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§.2), für alles Seyn insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch $A = A$ ausgedrückt wird.»

¹³⁰ *ibidem*, §8, Zusatz 1, SW, IV, 118: «Die absolute Identität kann nicht gedacht werden als durch den Satz $A = A$, aber sie wird durch diesen Satz als *seyend* gesetzt. Sie ist also dadurch, daß sie gedacht wird, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu seyn.»

proposição $A = A$ ¹³¹, a essência existe eterna e inelutavelmente in-formada, de tal modo que, no absoluto, essência e forma são um *secundum suppositum* e somente discerníveis *secundum rationem* ou *idealiter*. Poderíamos dizer que a forma é o princípio da diferença ou da particularidade. Tal não se deve entender, porém, mediante uma oposição entre a particularidade e a universalidade, de tal modo que ambas estejam mutuamente condicionadas numa simples negação recíproca: aquilo que a forma particulariza é a universalidade da essência e a essência só existe sob uma forma particular. Mas como entender esta dialéctica entre essência e forma?, como pode a essência não dissipar-se, enquanto universalidade, na sua particularização formal sem que, com isso, deva a particularidade da forma afundar-se na noite da universalidade da essência? A mesmidade qualitativa da essência perdura na profusão das possíveis formas em que se expressa, e isto justamente na medida em que a alteridade formal, o princípio da particularização, não é a negação da essência, mas, sim, a posição da mesma sob um desequilíbrio quantitativo caracterizado pela preponderância ou de idealidade ou de realidade.¹³² Contudo, a subsistência da essência na sua particular expressão formal reside no facto de que o desequilíbrio quantitativo em que a forma se fundamenta não cancela o equilíbrio quantitativo do todo¹³³, e isto justamente porque, naquele desequilíbrio quantitativo da forma, o ganho e a perda de preponderância de idealidade e realidade sempre funciona em proporção inversa¹³⁴, de tal modo que «a identidade absoluta é apenas sob a forma da indiferença quantitativa do subjectivo e do objectivo.»¹³⁵ Longe de cancelar a particularização formal, o equilíbrio quantitativo do todo relativamente ao desequilíbrio quantitativo instaurador da diferenciação garante, outrossim, que a essência esteja

¹³¹ *ibidem*, §15, SW IV 120: «Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes $A = A$, oder diese Form ist unmittelbar durch ihr Seyn gesetzt. Denn sie ist nur unbedingt und kann nicht auf bedingte Art seyn, das unbedingte Seyn kann aber nur unter der Form jenes Satzes gesetzt werden (§.8). Also ist unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität auch jene Form gesetzt, und es ist hier kein Uebergang, kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seyns und der Form selbst.»

¹³² *ibidem*, §24, SW IV 124-125: «Die Form der Subjekt-Objektivität ist nicht *actu*, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist.»

¹³³ *ibidem*, §25, SW IV 125: «In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar.»

¹³⁴ *ibidem*, §30, SW IV 126: «Wenn die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dings wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, insofern sie ist, als die quantitative Indifferenz der Subjektivität und Objektivität vorzustellen.»

¹³⁵ *ibidem*, §31, SW IV 128: «Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.»

inteiramente encarnada na forma e que a forma seja, na e pela sua particularidade, particular expressão da essência na sua universalidade. Ora, se o termo “potência” (*Potenz*) designar «uma diferença quantitativa determinada de subjectividade e objectividade, a qual tem lugar em relação ao todo, ou à totalidade absoluta»¹³⁶, e se a expressão de uma potência em geral for, como é entendida na *Darstellung*, $A = B$, então, porque em qualquer potência perdura a mesmidade qualitativa da essência, todo o $A = B$ é sempre reconduzível a $A = A$. Ora, as fórmulas $A = A$ e $A = B$, embora traduzam, neste contexto, respectivamente, a identidade e a diferença, exprimem, também, a incondicionalidade e a condicionalidade e, por isso, podem também ser lidas como respectivas expressões dos princípios de identidade e de razão suficiente—mas, porque todo o $A = B$ é reconduzível a um $A = A$, vê-se que, como sublinha Jean-François Marquet, a filosofia de identidade contém já a importante tese, reafirmada na *Freiheitsschrift*, da equiprimordialidade entre o princípio da identidade e aquele outro que Leibniz apelidou o «grande princípio»¹³⁷, i.e. o princípio de razão suficiente:

«[...] tomado simplesmente como tal, o princípio de identidade não dá senão uma necessidade puramente formal, essencial; assim que lhe dou uma significação existencial, assim que afirmo que algo é realmente posto por ele, ele assume para mim o aspecto imediato do princípio de razão. É por não ter reparado neste duplo aspecto do supremo princípio que Bardili é obrigado a deixá-lo estéril e a trazer-lhe, do exterior, uma matéria estrangeira; ele não compreendeu o que já bem havia compreendido Leibniz, a saber, a necessidade, se não de um outro princípio, pelo menos de uma outra interpretação da identidade para vir realmente à existência. Assim se encontra

¹³⁶ *ibidem*, §42, Erklärung 2, SW IV 134: «Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität, welche in Bezug auf das Ganze oder die absolute Totalität, aber nicht in Bezug auf diese Potenz stattfindet, so z.B., daß ein negativer Exponent von A ein Uebergewicht der Objektivität in Ansehung des Ganzen (also in Ansehung des A sowohl als des B) bezeichnet, indeß doch, eben deßwegen, weil dieses Uebergewicht beiden gemein ist, in Bezug auf die Potenz selbst, in welcher es stattfindet, ein vollkommenes Gleichgewicht beider Faktoren möglich, also das $A = B$ ein $A = A$ ist.»

¹³⁷ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, §7, *Die Philosophischen Schriften*, Band 6, p. 602: «Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communement, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement.»

resolvido [...] o problema em que se fixou o pensamento alemão desde Wolff —podemos reconduzir os dois princípios a um só? podemos deduzir o princípio de razão do princípio de identidade? A resposta é que o princípio de razão brota do princípio de identidade na medida em que este é considerado como afirmando a existência da identidade.»¹³⁸

A relação entre os princípios de *identidade* e de *razão suficiente* representa, de forma abstracta, um problema que perpassa todo o caminho do pensamento schellinguiano até 1809, a saber, o problema da relação entre o *absoluto* e o *relativo*, entre o *incondicionado* e *condicionado*, e o tratamento que Schelling dele faz na *Freiheitsschrift* é imprescindível para compreensão de como a imanência das coisas em Deus, i.e. o panteísmo, se correctamente compreendido, *implica a liberdade*.

De que modo é, então, tematizada, na *Freiheitsschrift*, a relação dos princípios de identidade e de razão suficiente? Poder-se-á responder a esta questão de duas maneiras. A explicação que nos parece mais clara e directa—mas que, todavia, não esgota a profundidade da questão—pode ser dada pelo seguinte raciocínio: como doutrina da imanência das coisas em Deus, o panteísmo deixa-se formular pela afirmação de que “Deus é todas as coisas”; se pudermos, à maneira espinosista, compreender “Deus” como substância e as “coisas” como os modos ou afecções da substância e se pudermos referir o primeiro como “infinito” e as segundas como “finito”, podemos, então, traduzir a expressão “Deus é todas as coisas” pela asserção de que “o infinito é o finito”; ora, se o finito se relaciona com o infinito como a *consequência* se relaciona com o seu *fundamento* e se a

¹³⁸ J.-F. Marquet, *Liberté et Existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, p. 214: «Nous voyons déjà dans quelle perspective va s'opérer la preuve ou l'explication du principe d'identité: ce sera en montrant qu'il contient en germe et en puissance le contenu du principe de raison (*Satz von Grund*). L'orientation leibnizienne des premiers écrits de Schelling est donc toujours présente en 1801, et c'est même elle qui va fournir à la naissante philosophie de l'identité sa structure fondamentale; le principe d'identité, en effet, pris simplement comme tel, ne donne qu'une nécessité purement formelle, essentielle; dès que je lui donne une signification existentielle, dès que j'affirme que quelque chose est réellement posé par lui il prend pour moi l'aspect immédiat du principe de raison. C'est faute d'avoir vu ce double aspect du principe suprême que Bardili est obligé de le laisser stérile et de lui apporter, du dehors, une matière étrangère; il n'a pas compris ce qu'avait fort bien compris Leibniz, c'est-à-dire la nécessité sinon d'un autre principe, du moins d'une autre interprétation de l'identité, pour en venir réellement à l'existence. Ainsi se trouve résolu, dès les premiers pas de la nouvelle philosophie, le problème qui obsédait la pensée allemande depuis Wolff—peut-on ramener les deux principes à un seul? peut-on déduire le principe de raison du principe d'identité? La réponse est que le principe de raison est issu du principe d'identité dans la mesure où celui-ci est considéré comme affirmant l'existence de l'identité.»

relação entre fundamento e consequência é estabelecida pelo *princípio de razão suficiente*, então, porque, como nos dizem os *Aphorismen* de 1806, «a proposição $A = A$, ou seja, o princípio de identidade, nada mais expressa do que a [...] identidade absoluta do infinito e do finito»¹³⁹, os princípios de identidade e de razão suficiente mostram-se como sendo co-origenários. Sucintamente: a *identidade absoluta do infinito e do finito* encontra a sua expressão no *princípio de identidade* $A = A$; o *finito relaciona-se com o infinito* como a *consequência* com o seu *fundamento* e esta relação encontra expressão no *princípio de razão*; logo, o princípio de razão é co-origenário com o princípio de identidade. Recuperando, então, a passagem da *Freiheitsschrift* já há pouco mencionada, vemos que o princípio de identidade

«[...] não exprime nenhuma unidade que, movendo-se no círculo da mesmidade [*Einerleiheit*], não fosse progressiva e, por isso mesmo, fosse, ela própria, insensível [*unempfindlich*] e sem vida [*unlebendig*]. A unidade deste princípio é imediatamente criadora [*unmittelbar schöpferische*]. Já na relação do sujeito com o predicado indicámos a relação do fundamento com a consequência e, por isso, o princípio de razão (do fundamento) é tão originário como o princípio de identidade.»¹⁴⁰

Não se trata, então, de mostrar a dedutibilidade do princípio de razão a partir do princípio de identidade—tarefa de que se ocupou a escola de Leibniz e Wolff—, mas de afirmar, outrossim, a equiprimordialidade entre ambos os princípios e, com isso, de remeter para a *unidade entre o analítico e o sintético, entre o incondicionado e condicionado*. Mas o carácter intrinsecamente progressivo e criador que a identidade ou a cópula aqui revela não nos indica, ainda, de que modo o panteísmo, i.e. a imanência do finito no infinito, poderá

¹³⁹ Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, Anmerkung zum XII. Aphorism, SW VII 219: «Wird nun zugegeben, wie denn zugegeben werden muß, daß das Verhältniß des Prädicats (d.h. Prädicirten) zum Subjekt (d.h. dem Prädicirenden) das Verhältniß eines solchen sey, das an und für sich selbst *nicht* seyn könnte, durch die Verknüpfung mit dem Subjekt aber *ist*, so erhellt, daß der Satz $A = A$, das Princip der Identität, nichts anderes aussagt denn *die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte*, d.h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen.»

¹⁴⁰ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 345-346: «Dieses Princip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität.»

exigir a liberdade. Se a identidade como unidade da unidade e da oposição põe sujeito e predicado numa relação de fundamento e consequência e se esta, como estabelecida pelo princípio de razão, exige que o predicado tenha no sujeito a sua condição, ao dizermos que “Deus é todas as coisas”—não estaremos precisamente a negar a autonomia de todas as coisas relativamente ao seu fundamento ao afirmarmos a dependência das primeiras relativamente ao segundo? Ou será que, contrária e paradoxalmente, a dependência tem, aqui, uma papel a desempenhar na exigência da liberdade?

Abordemos diferentemente a questão. Em determinada passagem da *Freiheitsschrift*, Schelling opõe Deus ou o infinito às criaturas ou ao finito, dizendo que só o primeiro se afirma a si mesmo (*sich selbst bejahende*) e que o segundo, como algo afirmado (*Bejahtes*) e afirmado pelo primeiro, se comporta relativamente a ele como a consequência (*Folge*) relativamente ao seu fundamento (*Grund*).¹⁴¹ O emprego do termo «afirmação» (*Bejahung*, *Affirmation*), que se pode dizer equivalente ao uso do conceito de «posição» (*Setzung*, *Position*) e que, embora presente na obra de Schelling desde o §1 de *Vom Ich*—onde acerca do Eu, enquanto princípio incondicionado do todo o saber como ponto de coincidência entre o ser e o pensar, se dissera que «a sua afirmação [*Bejahen*] deve estar contida no seu pensamento [i.e. no seu conceito]» e que, por isso, «ele deve produzir-se [*hervorbringen*] pelo seu pensamento [i.e. ao ser pensado]»¹⁴²—, faz a sua aparição no contexto da filosofia da identidade no §1 da *Philosophie der Kunst*, onde nos é dito que o absoluto, de cujo conceito a realidade se segue imediatamente, é a afirmação de e por si mesmo.¹⁴³ Mantendo, então, em mente a passagem da *Freiheitsschrift* que acabámos de mencionar, vejamos se o seguinte excerto do §7 do *Würzburgsystem* nos poderá ajudar:

¹⁴¹ *ibidem*, SW VII 340: «Welches auch übrigens ihr Verhältniß zu Gott seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheile dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann.»

¹⁴² Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschliche Wissen*, §1, SW I 163: «Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen.»

¹⁴³ Schelling, *Philosophie der Kunst*, Konstruktion der Kunst überhaupt und im Allgemeinen, §1, SW V 373: «Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Ansehung dessen das Seyn oder die Realität unmittelbar, d.h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst.»

«Só o absoluto ou Deus se afirma a Si mesmo e é, por isso, por Si mesmo afirmado. Pois, de acordo com a ideia geral, o que é absoluto existe [*ist*] de si e através de si. Mas existir de si e através de si mesmo significa: existir [*Seyn*] através da sua própria afirmação, [...]. Pelo contrário, o que, em geral, não é absoluto é aquilo que é determinado a existir por outro [*durch ein andares zum Daseyn bestimmt*], [e] cuja afirmação repousa fora de si. [...] A causa [*Ursache*] de uma coisa é o que afirma a coisa, a coisa como efeito [*Wirkung*] é o afirmado. Ambos [o afirmante e o afirmado] são, no que não é absoluto, não-um [*nicht-Eins*], [mas] no absoluto são necessariamente um.»¹⁴⁴

O absoluto, porque absolutamente incondicionado, encontra a sua expressão no princípio de identidade $A = A$, o qual traduz a incondicionalidade daquilo que é, essencialmente, absoluta auto-afirmação.¹⁴⁵ O que não é *absoluto* é *relativo* e, como tal, *condicionado*; o que é condicionado não é por si mesmo afirmado—ou, pelo menos, não é *absolutamente* auto-afirmativo—, mas é, outrossim, afirmado por outro, i.e. outro do qual depende e somente por cuja mediação existe; a existência *mediata* do condicionado, à qual pertence essencialmente a *não-identidade do afirmante e do afirmado*, pode traduzir-se na forma $A = B$. Ora, a totalidade do condicionado é ela mesma condicionada; o seu fundamento, a sua condição incondicionada, deve ser a afirmação daquela totalidade; mas, além da totalidade do condicionado, resta apenas o incondicionado, e porque este é, essencialmente, auto-afirmação absoluta, Deus, ao afirmar-se a Si, deve igualmente afirmar todas as coisas, ou a afirmação de Si é a afirmação de todas as coisas—ou, a identidade é imediatamente

¹⁴⁴ Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, §7, SW VI 148: «Ein solches, welches sich selbst absolut affirmirt, und also von sich selbst das Affirmirte ist, ist nur das Absolute oder Gott. Denn absolut ist nach der allgemeinen Idee davon nur ein solches, welches von sich selbst und durch sich selbst ist. Aber von sich und durch sich selbst seyn, heißt: seyn durch seine eigne Affirmation, heißt also: von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte seyn. So wie denn dagegen das Nichtabsolute allgemein dasjenige ist, welches durch ein anderes zum Daseyn bestimmt, dessen Affirmation außer ihm selbst liegt. Jedes Besondere überhaupt ist nicht die Ursache von sich selbst, sondern hat seine Ursache in einem andern. Die Ursache eines Dings ist das Affirmirende dieses Dings, das Ding als Wirkung ist das Affirmirte. Beide sind aber im NichtAbsoluten nichtens, im Absoluten also nothwendig eins.»

¹⁴⁵ *ibidem*, SW VI 148-50: «Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes, die dann allerdings auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann, aber nothwendig und immer dieselbe bleibt. [...] Bei dem Absoluten dagegen gehe ich nicht über die Identität des Begriffs hinaus auf ein anderes, sondern indem ich A als Begriff denke, setze ich unmittelbar und nothwendig dasselbe A auch als Seyn und hier wird uns dann erst die volle reelle Bedeutung des Vernunftgesetzes $A = A$ deutlich.»

totalidade¹⁴⁶—e, assim, com existência do incondicionado ($A = A$), é afirmada a totalidade da existência condicionada ($A = B$): a esta totalidade de existências singulares (i.e. condicionadas), que não é senão a pluralidade de posições através das quais vive uma única e absoluta posição, chama-se *universo*.¹⁴⁷ Mas este raciocínio procede do condicionado para a sua condição, pressupõe a existência relativa na sua totalidade e constata, com naturalidade, que esta exige alguma condição incondicionada que, como seu fundamento, a afirma, e, porque nos não resta senão o próprio absoluto cuja incondicionalidade dele faz uma absoluta auto-afirmação, a este raciocínio nada sobra senão fazer a existência do condicionado algo concomitantemente afirmado na auto-afirmação do absoluto. Deveríamos, no entanto, proceder no sentido inverso, i.e. mostrar como, do incondicionado, se segue o condicionado. A subtileza da questão exige a compreensão de que este acto de auto-afirmação absoluta, i.e. esta absoluta auto-posição, traduz—como vinca o §19 do *Würzburgsystem*¹⁴⁸—, igualmente, um processo de auto-conhecimento (*Selbsterkennen*), i.e. uma *auto-revelação* (*Selbstoffenbarung*). No processo da sua auto-revelação, aquilo que algo é *em si* ou implicitamente, deverá sê-lo novamente *para si* ou explicitamente; se, ao afirmar-se, ao revelar-se, Deus afirma todas as coisas, em todas as coisas Ele se afirma e em todas se revela; mas se algo que se revela a si mesmo deverá devir para si aquilo era já em si, não há, então, auto-revelação excepto onde algo se *repete*, se *duplica*, e se o que neste processo se revela e, por isso, se duplica e se repete e, assim, se explicita, não é senão Deus ou o essencial e absolutamente *auto-afirmativo*, não pode esta auto-revelação consistir senão na sua afirmação de Si *como* auto-afirmação, e isto, por sua vez, não é possível sem a admissão de que *aquilo em que algo se repete* deve ser, simultaneamente, idêntico e diferente daquilo *de que ele é a repetição*: diferente, porque *repetido*, e, porque *repetido*,

¹⁴⁶ *ibidem*, §24, SW VI 174: «Gott ist unmittelbar kraft der Selbstaffirmation seiner Idee absolutes All, und hinwiederum das absolute All ist nichts anderes als die unendliche Selbstaffirmation Gottes und (da Gott nach der Definition §. 7 nichts anderes als eben diese unendliche Affirmation seiner selbst ist) Gott selbst.»

¹⁴⁷ *ibidem*, §24, SW VI 174: «Gott affirmirt sich selbst, da er aber unendlich ist, so affirmirt er auch sich selbst als unendliche Realität, und (weil auch jedes Affirmiren in ihm wieder affirmirt, so wie jedes Affirmirte affirmirend ist) auf unendliche Weise. Eine unendliche auf unendliche Weise affirmirte Realität aber ist = absolutes All. Gott affirmirt sich also selbst als absolutes All, und das absolute All ist daher das Affirmirte von Gott.»

¹⁴⁸ *ibidem*, §19, SW VI 168: «Die Selbstaffirmation Gottes kann auch als ein Selbsterkennen beschrieben werden.»

idêntico. Mas como poderia algo que é essencialmente a sua absoluta auto-afirmação revelar-se em algo não igualmente auto-afirmativo?

«A saída [*Folge*] das coisas a partir de Deus é uma auto-revelação de Deus [*Selbstoffenbarung Gottes*]. Mas Deus pode apenas revelar-Se naquilo que se Lhe assemelha [*was ihm ähnlich ist*], em seres livres que agem foram dele, para cujo ser não há fundamento senão Deus, mas que são tal como Deus é.»¹⁴⁹

Este algo igualmente auto-afirmativo que é ulteriormente afirmado na e pela absoluta auto-afirmação que Deus essencialmente é, é, como algo *afirmado*, algo *condicionado*; porque, como algo *afirmado*, é, no entanto, também *auto-afirmativo*, não é, como *afirmado*, algo *absolutamente condicionado*, mas, outrossim, condicionado *relativamente à existência*. Só agora podemos vislumbrar o alcance da afirmação da equiprimordialidade entre os princípios de identidade e de razão suficiente:

«Já na relação do sujeito com o predicado indicámos a relação do fundamento com a consequência e, por isso, o princípio de razão (do fundamento) é tão originário como o princípio de identidade. O Eterno deve, por isso [*deswegen*], ser, imediatamente e tal como ele é em si mesmo, fundamento. Aquilo de que ele, através da sua essência, é fundamento, é algo de dependente e, de acordo com o conceito de imanência, também algo concebido nele [*ein in ihm Begriffenes*]. Mas a dependência não suprime a autonomia, nem suprime a própria liberdade.»¹⁵⁰

O que isto significa é que o princípio de razão não deve, aqui, ser entendido regressivamente, i.e. do condicionado para a condição, mas, sim, *progressivamente*: o “eterno”, i.e., a própria essência da cópula como identidade do infinito e do finito, deve ser imediatamente fundamento, i.e. *faz-se fundamento*. A relação do fundamento com a

¹⁴⁹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW, VII, 347: «Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da.»

¹⁵⁰ *ibidem*, SW VII 345-46: «Schon im Verhältniß des Subjekts zum Prädicat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf.»

consequência específica o tipo de dependência correspondente à imanência das coisas em Deus, mas a dependência não suprime a liberdade: numa relação de dependência (por exemplo, entre dois organismos, em que um é engendrado por outro), notamos que o dependente, tomado como conseqüente, não se põe a si mesmo como existente; tal não significa, porém, que, tendo sido posto como conseqüente, não possa, enquanto existente, ser livre e independente perante o antecedente. *A imanência em Deus* não apenas não suprime a liberdade, como, na verdade, a implica.

2.3. Absolutidade derivada

Apesar de não ser difícil compreender que estão reunidos, nesta noção de absolutidade derivada (*derivirten Absolutheit*), elementos aparentemente antitéticos, se tivermos em conta a tarefa que Schelling se propõe realizar não apenas na *Freiheitsschrift*, mas em todo o esforço compreendido no período intermédio do seu pensamento—i.e. se tivermos em consideração a já explícita conflitualidade que imediatamente brota, para aquele com o mínimo conhecimento filosófico, da expressão “sistema da liberdade”—, ser-nos-á relativamente aclarada a necessidade de nos continuamente depararmos com uma central oposição que não apenas permeia todas as etapas da investigação, mas que estava já no seu princípio como ponto nevrálgico que subjaz a toda a sua evolução. Parece-nos, no entanto, que a centralidade da noção de absolutidade derivada, bem como o significado da sua emergência no pensamento do nosso autor, deixa-se melhor compreender se perspectivada sob o prisma da transversal preocupação, ao longo da filosofia da identidade, em dar uma resposta satisfatória ao problema da individuação; bastar-nos-á dizer que, se, a este respeito, uma viragem no pensamento schellinguiano durante o desenvolvimento do *Identitätssystem* é detectável em *Philosophie und Religion*—que, como já sublinha o prefácio da *Freiheitsschrift*, constitui uma das primeiras reflexões acerca dos problemas

intrínsecos à apresentação da parte ideal do sistema¹⁵¹—, cremos que se poderá dizer que aquilo que se iniciou em 1804 como um renovado esforço para pensar a origem da finitude e levantar a razão suficiente da sua realidade efectiva, só em 1809 assume expressão adequada, embora talvez não definitiva. Por trás da redacção dessa pequenina obra estava, em parte, a intenção de responder ao seu crítico e amigo Eschenmayer, o qual havia abordado, no escrito *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803), a possibilidade da integração da liberdade humana numa filosofia sistemática: contra Jacobi, Eschenmayer vê na liberdade um ponto fundamental da filosofia, mas, contra Schelling, declara que ela só pode ser compreendida na condição de que a especulação admita os seus limites e a necessidade da sua completação pela fé; se, para Jacobi, a filosofia sistemática se basta a si mesma como um autónomo procedimento de integral mediação do real—desde que, é claro, estejamos prontos para aceitar as suas consequências moralmente desastrosas —, já Eschenmayer vê na fé, não um abandono da filosofia, mas um seu desenvolvimento necessário.¹⁵² Schelling, porém, recusa por completo qualquer lacuna sob o pretexto de cujo preenchimento devesse a filosofia socorrer-se da fé¹⁵³—quanto mais não seja pelo facto de que a simples admissão da possibilidade de algo haver além e acima do absoluto contradiria de imediato o conceito deste último¹⁵⁴—, baseando-se esta errónea conclusão, segundo o nosso autor, na má compreensão da natureza do absoluto: é que o saber do incondicionado

¹⁵¹ *ibidem*, SW VII 333-34: «Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der *Zeitschrift für speculative Physik*), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, [...]».

¹⁵² Cf., sobre toda esta questão, *L'Identité Absolue et la Liberté Humaine*, in *Schelling en 1809: la Liberté pour le Bien et pour le Mal*, pp. 215-228.

¹⁵³ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI 18: «Aber ganz unmöglich ist, sie als Philosophie, und zwar vollendete, einerseits anzuerkennen, sie aber doch andererseits einer Ergänzung durch Glauben bedürftig zu erklären [...]».

¹⁵⁴ *ibidem*, SW VI 21: «Nun ist zwar an sich offenbar, daß es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und daß diese Idee nicht zufälliger Weise, sondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausschließe. Denn auch Gott wäre wieder absolut und ewig; das Absolute kann aber nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden seyn, da diese Begriffe keine Gattungsbegriffe sind. Es folgt daher nothwendig, daß jenem, welcher über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und daß es bloß eine Täuschung sey, wenn er ihm gleichwohl diese Bezeichnung noch läßt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen kann.»

tem que ser, ele próprio, um saber incondicionado, mas a maioria, que à ideia do absoluto é apenas conduzida pela indicação da antítese do que não é absoluto¹⁵⁵, i.e. através da negação de toda a oposição e de tudo o mais que a simples reflexão estabelece a respeito do domínio fenomenal, mais não logra que um absoluto *composto*, i.e. produzido pela artificial unificação das oposições de que o absoluto não é, na verdade, o resultado, mas, sim, a condição de possibilidade.¹⁵⁶ Há, no entanto, uma questão que se nos afigura problemática e que poderá, por um lado, legitimar as preocupações de Eschenmayer, e, por outro, justificar a inovação schellinguiana de 1804 no que diz respeito à questão da individuação, e é justamente essa a razão que nos leva a esta breve interrupção depois da qual melhor se perceberá o sentido da noção de absolutidade derivada e o que o seu surgimento na *Freiheitsschrift* verdadeiramente significa. Porque, desde cedo, a filosofia da identidade fez da razão absoluta, enquanto total indiferença do subjectivo e do objectivo¹⁵⁷, o seu campo de operação e considerou, como sua função, a consideração das coisas tal como estas em si mesmas são¹⁵⁸, então, uma vez que nada é em si senão a própria razão¹⁵⁹ cujo ser se

¹⁵⁵ *ibidem*, SW VI 21-22: «Diejenigen, welche zu der Idee des Absoluten durch die Beschreibung, welche der Philosoph davon gibt, gelangen wollen, fallen fast nothwendig in diesen Irrthum, indem sie dadurch immer nur eine bedingte Erkenntniß von ihm erlangen, eine bedingte Erkenntniß aber von keinem Unbedingten möglich ist. Alle Beschreibung derselben kann nämlich nur im Gegensatz gegen das Nichtabsolute geschehen, [...]»

¹⁵⁶ *ibidem*, SW VI 22-23: «Oder noch gröber denken sie sich das Verfahren des Philosophen so, daß er in der einen Hand das Ideale oder Subjektive, in der andern das Reale oder Objektive hält, und beide zusammenschlägt, so daß sie sich wechselseitig aufreißt, und das Produkt dieser Aufreißung dann das Absolute ist. Man mag ihnen hundert und aber hundertmal sagen: es gibt für uns kein Subjektives und kein Objektives, und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider: sie verstehen doch nicht, und bleiben bei dem ihnen allein Verständlichen, dem nämlich, was aus Zusammensetzung hervorgeht.»

¹⁵⁷ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §1, SW IV 114: «Erklärung: Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.»

¹⁵⁸ *ibidem*, SW IV 115: «Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d.h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloß an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.»

¹⁵⁹ *ibidem*, §3, SW IV, 116.

expressa na forma da identidade $A = A$ ¹⁶⁰, só aquelas formas arquetípicas reconduzíveis à lei da identidade expressam, verdadeiramente, a mesma unidade entre universalidade e particularidade que caracteriza a equiposição (*Gleichsetzung*) da essência e da forma no absoluto; daqui se segue que, se se puder dizer que a filosofia da identidade apenas se debruça sobre o que é racional e se, por “racional”, entendermos exclusivamente aquilo que traduz a equiposição da essência e da forma no absoluto, ser-lhe-á impossível construir o singular (*Einzelne*) onde o absoluto efectivamente se expressa segundo uma forma particular (*Besonderes*), dado que, nele, impera a diferença ou a não-equiposição do

¹⁶⁰ *ibidem*, §4, SW IV 116: «Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§.2), für alles Seyn insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch $A = A$ ausgedrückt wird.»

conceito e da intuição que justamente torna impossível a sua construção¹⁶¹: nunca se adequando perfeitamente ao seu conceito, o singular é aquilo cuja existência requer a mediação de algo exterior ao seu conceito e que é, por isso, intuído pela parcial negação do mesmo, daí surgindo a afirmação, presente já no *Zusatz* ao §39 do *Würzburgsystem*, de que

¹⁶¹ O método mediante o qual a filosofia da identidade expõe sistematicamente o conteúdo intelectualmente intuído é o método *construtivo*. De raiz euclidiana, o método construtivo foi diferentemente interpretado e utilizado na história da filosofia, tendo sido empregue, entre outros, por Espinosa, e circunscrito por Kant, na Metodologia Transcendental da sua *Crítica da Razão Pura*, às ciências matemáticas. No artigo *Über die Konstruktion in der Philosophie* de 1803, diz-nos Schelling que Kant foi, de facto, o primeiro a compreender o método construtivo de maneira genuinamente filosófica, pensando-o, segundo o nosso autor, como a «equiposição [*Gleichsetzung*] do conceito e da intuição» (SW V 128). Para o filósofo de Königsberg, a filosofia é um conhecimento por conceitos, as matemáticas, porém, são um conhecimento *por construção de conceitos*, na medida em que *construir um conceito* significa «apresentar *a priori* a intuição que lhe corresponde», algo para o qual se exige «uma intuição *não empírica* que, conseqüentemente, como intuição é um objeto *singular*, mas como construção de um conceito [...], nem por isso deve deixar de exprimir qualquer coisa que valha universalmente na representação, para todas as intuições possíveis que pertencem ao mesmo conceito» (*Kritik der reinen Vernunft*, A713-15 B741-44). Tal método não pode ser usado pela filosofia porque, segundo Kant, o uso discursivo da razão está condicionado pela subsunção de intuições empíricas em conceitos puros, sem as quais estes permanecem sem qualquer realidade objectiva, somente possuindo idealidade transcendental; julgar discursivamente através de conceitos e não intuitivamente mediante a construção dos mesmos é uma consequência da impossibilidade de toda a intuição não-empírica—excepto no que respeita aos conceitos puros, para os quais o esquema, como determinação *a priori* do sentido interno efectuada pela imaginação, garantindo igualmente *a priori* a sua sensificação, torna desnecessária a sua construção—, impossibilidade esta, dizíamos, que é característica da finitude razão humana. A geometria e a aritmética, podem, por seu turno, proceder por construção de conceitos, na medida em que a possível diversidade real está absolutamente dada nas formas puras da sensibilidade—o espaço e o tempo—das quais a razão possui uma representação inteiramente *a priori*, podendo, assim, exhibir o universal no particular, apresentando, assim, o conceito *in concreto* sem que, com isso, se perca algo de universalmente válido para o mesmo. Schelling concorda com a formulação da questão; discorda, porém, dos resultados que Kant dela retira. Segundo o nosso autor, as matemáticas constroem, de facto conceitos, embora o faça de maneira distinta daquela a que a filosofia deve ascender: «a aritmética expressa um particular (relação de grandezas individuais) no universal, a geometria, um universal (o conceito de uma figura) no particular», mas a filosofia não se opõe à matemática, pois que se «a matemática é necessariamente ou bem apresentação *do universal no particular*, ou bem apresentação *do particular no universal*, a filosofia não é nem uma nem outra, mas *apresentação das unidades em indiferença absoluta*, unidades que na matemática aparecem separadas» (SW V 131). Aquilo sobre o qual a construção se debruça é, então, a «ideia, que compreende, se pensarmos o universal e o particular como opostos por reflexão no sentido kantiano, novamente esses mesmos universal e particular» (SW V 131), a qual já é, para o nosso autor, objecto de intuição: não sensível, mas intelectual. O princípio da construção em geral é somente obtido quando atingido um «ponto em que o construtor e o construído—pensamento e pensado—coincidam pura e simplesmente em um» (SW V 132), algo que jamais se consegue pela reflexão, mas apenas na perspectiva absoluta da razão. Na filosofia, é, então, somente «o único que é construído, a saber, ideias, e todo o derivado não se constrói como derivado, mas na sua ideia» (SW V 132).

o singular encontra a sua determinação como *negação*.¹⁶² Porque não expressa a essência da razão absoluta, a existência singular é, então, *racionalmente* inexplicável¹⁶³—mas singular sou eu, aqui, agora, com estas e não outras disposições, com aqueles e não aqueles outros desejos, e se a liberdade me for concedida como singular que sou, nunca poderá ela ser sistematicamente compreendida. É perante esta dificuldade—na qual poderemos, talvez, encontrar uma primeira confrontação de Schelling com o mistério do *positivo*—que surgirá a inédita noção da queda (*Abfall*), após a breve análise da qual regressaremos à *Freiheitsschrift*. É logo na introdução àquele escrito de 1804 que o autor coloca, lado a lado com os ensinamentos acerca do absoluto, o mistério do eterno nascimento das coisas a partir de Deus e o modo como as primeiras se relacionam com o segundo como não apenas constituindo o mais nobre tema da filosofia, mas, ainda, como perfazendo o fundamento de toda a verdadeira ética e a base de iniciação a uma vida beata.¹⁶⁴ É neste sentido que vai Schelling procurar encontrar a razão suficiente da emergência da finitude no e a partir do absoluto, sem que por tal se veja comprometida a absolutidade deste último e sem que esta absolutidade suprima a autonomia do finito. Mas esta autonomia é, em 1804, não apenas pensada como decorrendo de um arrancamento (*Abbrechen*) pelo qual as coisas se separam do todo a que pertencem e somente no seio do qual possuem uma vida verdadeira, assim como a razão suficiente da sua emergência não parece ter sido satisfatoriamente levantada. É que se, por um lado, o fundamento da possibilidade da queda reside na liberdade que, transferida às ideias no e com o seu engendramento, é posta mediante a in-formação (*Einbildung*) do ideal no real, já o fundamento da sua realidade assenta, por outro, naquilo que caiu (*im Abgefallenen*) e que,

¹⁶² Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, §39, Zusatz, SW VI 194: «Diese Bestimmung des einzelnen Seyns spricht sich gleich selbst als *Negation* aus, und es ist daher nichts insbesondere darüber zu bemerken.»

¹⁶³ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI 22: «So wird das Nichtabsolute z.B. als dasjenige erkannt, in Ansehung dessen der Begriff dem Seyn nicht adäquat ist; denn eben weil hier das Seyn, die Realität nicht aus dem Denken folgt, vielmehr zu dem Begriff noch etwas nicht durch selbigen Bestimmtes hinzukommen muß, wodurch erst das Seyn gesetzt wird, ist es ein Bedingtes, Nichtabsolutes. [...] So wird ferner die Nichtabsolutheit von demjenigen eingesehen, in welchem das Besondere nicht durch das Allgemeine, sondern durch etwas außer diesem Liegendes bestimmt ist, und demnach zu jenem ein irrationales Verhältniß hat.»

¹⁶⁴ *ibidem*, SW VI 17: «Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik, als die Anweisung zu einem seligen Leben, wie sie gleichfalls in dem Umkreis heiliger Lehren vorkommt, erst gegründet und eine Folge von ihr.»

ao cair, produz para si mesmo «o nada das coisas sensíveis».¹⁶⁵ A conspícua circularidade e a admitida inexplicabilidade desta *Abfall* que, como um salto (*Sprung*), vem colmatar a impossibilidade de uma transição do infinito para o finito¹⁶⁶, não convencera Eschenmayer, o qual manifesta a sua opinião numa carta enviada a J. J. Wagner onde afirma que «Schelling salvou-se tampouco com a sua ideia da queda como com as suas restantes tentativas»¹⁶⁷. Mas o mesmo não se passará na *Freiheitsschrift*.

O que aqui nos cabe salientar para a compreensão do que a noção de absolutidade derivada vem trazer de novo diz respeito a dois indissociáveis aspectos, a saber, (i) a forma como a *Abfall*, enquanto expressão da criação, não parece envolver ou afectar a *integridade* do absoluto e (ii) o modo como a história é concebida como lugar de progressiva revelação divina. No que diz respeito ao primeiro ponto, *Philosophie und Religion* parece descomprometer o absoluto de qualquer real envolvimento no universo caído, desde logo pelo facto de apenas a possibilidade—não a actualidade—da queda residir, como dissemos, no próprio absoluto, do que se depreende que a sua constituição essencial não só não exige a sua exteriorização, como a sua exteriorização em nada fere a sua absolutidade. No que diz respeito ao segundo ponto, a situação do pensamento de Schelling em 1804 parece dificultar o levantamento de uma resposta definitiva: se, por um lado, em *Philosophie und Religion*, Deus é claramente dito ser «o em-si imediato da história [*das unmittelbare An-sich der Geschichte*]» e a história é explicitamente caracterizada como perfazendo «uma sucessiva revelação de Deus [*eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes*]»¹⁶⁸

¹⁶⁵ *ibidem*, SW VI 40: «Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolutIdealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der Wirklichkeit sinnlichen Dinge producirt.»

¹⁶⁶ *ibidem*, SW VI 38: «Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar.»

¹⁶⁷ Horst Fuhrmans, *F. W. Schelling. Briefe und Dokumente*, Band I, p. 320 n.: «[...] Schelling sich durch die Idee des Abfalls (in *Philosophie und Religion* 1804) eben so wenig aus der Verlegenheit rettet, als durch andre Versuche, freut mich sehr, aber es läßt sich entschuldigen, daß er vorher alle Arten der Auflösung versucht, ehe er den Knoten für unauflöslich annimmt.»

¹⁶⁸ Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI 56-57: «Gott ist daher das unmittelbare An-sich der Geschichte, [...]. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freyheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt seyn kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes.»

que, como sua causa final, tem a eventual reconciliação da queda (*Versöhnung des Abfalls*)¹⁶⁹, já um outro texto redigido no mesmo ano de 1804, intitulado *Propädeutik der Philosophie*, sublinha que a realidade negativa das coisas finitas mais não é que um «eterno e intemporal acidente do infinito»¹⁷⁰, o que parece, a nosso ver, minorizar a importância desta revelação divina. Ora, é precisamente neste aspecto que a *Freiheitsschrift* introduz uma diferença significativa: se, em 1804, a tarefa de pensar *a derivação das coisas finitas a partir do absoluto* conclui pela índole *degenerativa* deste carácter derivativo, já em 1809, onde a tarefa de estabelecer uma continuidade entre as liberdades divina e humana exige a noção de absolutidade derivada, *a natureza derivativa da finitude assume uma figuração construtiva* na medida em que é o homem que, pela sua liberdade, faz avançar a recuar uma auto-revelação que, como veremos, não é acidental, mas, sim, essencial ao absoluto na processualidade da sua auto-constituição. Como explica Pascal David, a historicidade que, a partir de 1809, se vai adensando e centralizando como apanágio de um absoluto agora pensado como *vida*—mudança que se fará também ouvir na passagem da exposição *estrutural*, típica dos primeiros escritos, para aquela outra, preferida pelas *Idades do Mundo*, da exposição como *narrativa*—, libertando a criação do selo de culpa e decadência que a minorizava, eleva a aventura do devir, outrora o naufrago do absoluto, ao estatuto de caminho do seu *triunfo*: não mais um devir *a partir do* absoluto, mas uma absolutidade derivada como palco do devir *do absoluto*.¹⁷¹ O sujeito do sistema já não simplesmente *é*, mas *devém*; ou *é*, mas *é* apenas *Aquele que será*, ou, melhor, *Aquele que poderá ser*—pois que o seu nome é liberdade e o seu devir é a sua auto-revelação, mas porque o livre só através do livre se revela e a auto-revelação é, essencialmente, uma repetição, só em algo

¹⁶⁹ *ibidem*, SW VI 63: «Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist, [...]»

¹⁷⁰ Schelling, *Propädeutik der Philosophie*, SW VI 101: «[...] das Unendliche ist in keiner Zeit: so sind also auch jene Negationen des Unendlichen, die wir wirkliche Dinge nennen, in keiner Zeit entstanden, sondern sind ein ewiges und zeitloses Accidens des Unendlichen obgleich innerhalb der Sphäre, die sie bilden, eines aus dem andern der Zeit nach entspringt. Aber eben diese Zeit ist selbst nicht entstanden, sondern ist das ewige Accidens des Unendlichen.»

¹⁷¹ Pascal David, *Schelling: de l'Absolu à l'Histoire*, p. 78: «L'historicité dans laquelle s'engage dès lors de plus en plus résolument la pensée schellingienne ne suppose donc aucun naufrage de l'Absolu, mais bien plutôt son triomphe, comme Dieu vivant, répondant d'une liberté humaine à laquelle est remis le sort de la Création [...], dans l'effectuation qui va laisser place à un *devenir* de l'Absolu qui n'est tel que pour être un *devenir de l'Absolu*.»

que lhe é outro sem, todavia, deixar de lhe ser idêntico, pode repousar o destino, o desfecho e o eventual triunfo da criação. Tal sistema é o panteísmo da liberdade.

«O conceito de uma absolutidade ou divindade derivada é tanto menos contraditório quanto constitui o conceito central da totalidade da filosofia; [...]. Tanto menos se contradizem a imanência em Deus e a liberdade, que mais só propriamente o livre, na medida em que é livre, é em Deus; o não-livre, na medida em que é não-livre, é necessariamente fora de Deus.»¹⁷²

* * * * *

¹⁷² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 347: «Der Begriff einer derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, nothwendig außer Gott.»

Recapitulação da segunda secção

Sintetizemos as ideias desenvolvidas neste segundo capítulo. A negação da afirmação de que o panteísmo é necessariamente um fatalismo foi apresentada a dois tempos: primeiro, (i) através da mostraçõ de que *a liberdade humana só é possível se compreendida em continuidade com a liberdade divina* e de que esta continuidade constitui a *imanência* do homem em Deus, depois, (ii) pela compreensão, fornecida pela correcta interpretação da cópula no juízo e pela consequente equiprimordialidade entre os princípios de identidade e de razão suficiente, de que *Deus, na sua livre auto-afirmação pela qual se instaura o processo da sua auto-revelação, requer uma interna repetição que se dá pelo engendramento de um ente semelhante a Si mesmo (i.e. livre) ao qual é confiado o destino da criação*. Ora, porque a liberdade implica a imanência e a imanência a liberdade, (iii) a natureza humana só pode ser compreendida como *síntese do livre e do necessário*: a noção de uma *independência dependente* ou de uma *incondicionalidade condicionada*, a qual nos dá o lugar conceptual da liberdade humana num sistema panteísta, é a categoria de *absolutidade derivada*.

3

A vontade e a unidade entre a liberdade e a necessidade

Na segunda parte do presente trabalho, vimos como Schelling, ao negar a equivalência entre panteísmo e fatalismo, mostrou a possibilidade de um sistema da liberdade e apresentou o lugar conceptual da liberdade humana neste sistema através da noção de absolutidade derivada. Como tal, se, no caso de Espinosa, o panteísmo se constituiu, de facto, como um fatalismo, este seu necessitarismo não pode seguir-se apenas da afirmação da imanência das coisas em Deus, mas é, como veremos nesta terceira parte, uma consequência do modo mecânico com que o espinosismo pensa a natureza. No entanto, se o idealismo subjectivo não se vê ameaçado por qualquer tipo de fatalismo, a *Freiheitsschrift* assinalará, como mais abaixo mostraremos, a sua insuficiência perante a intenção de Schelling de estender a liberdade à totalidade do universo e de determinar, no interior desta totalidade, o conceito *real* da liberdade *especificamente humana*. Mantendo em mente a unidade, patente na noção central de absolutidade derivada, entre condicionalidade e incondicionalidade, veremos que a existência humana, como repetição do absoluto, revela de modo eminente a interpenetração da liberdade e da necessidade. Ora, nesta terceira e última parte, procuraremos, então, responder às seguintes questões: primeiro, (i) por que motivo o panteísmo, na sua versão espinosista, desembocou numa doutrina *fatalista* e de que modo pôde a filosofia de Schelling contornar este escolho?; depois (ii) por que razão o idealismo subjectivo, ainda que a ele devamos o primeiro conceito verdadeiro de liberdade, se mostra insuficiente para realização da tarefa que o nosso autor se propõe no início da

Freiheitsschrift, i.e. a determinação do *conceito real e positivo* de liberdade humana?; finalmente, (iii) de que modo se exerce efectivamente a liberdade humana como repetição do absoluto? Cada questão encontrará a sua resposta num dos seguintes capítulos.

3.1. *A espiritualização do espinosismo*

Tendo mostrado não somente a compatibilidade, mas, ainda, a recíproca implicação entre a imanência e a liberdade, logrou Schelling desmentir aquela equação, levantada por Jacobi e reconfigurada por Schlegel, entre panteísmo e fatalismo. Se, todavia, o panteísmo não suprime a liberdade, *deverá haver uma razão*, distinta da simples afirmação da imanência das coisas em Deus, *pela qual o sistema de Espinosa se constitui como fatalismo*¹⁷³: de onde, afinal, o seu gélido determinismo? Imediatamente após a frase acima citada, Schelling, referindo-se ao estatuto de absolutidade derivada, diz-nos que «uma tal divindade deve ser atribuída à natureza», e tal é justamente o que não fez o autor da *Ética*: o *fatalismo* de Espinosa não se segue da noção de *imanência*, mas outrossim, da sua representação *mecânica* da natureza. Para Espinosa, algo diz-se *livre* se age e existe única e exclusivamente de acordo com a necessidade da sua natureza, mas diz-se *coagido* aquilo cujo agir e existir estão determinados por algo outro¹⁷⁴; tudo o que é, ou é Deus ou está em Deus, e o que não é Deus somente através de Deus existe e é por Deus determinado a existir e a operar de uma determinada maneira.¹⁷⁵ Embora confesse a sua apreciação pelo intento espinosista de transformar o dualismo ontológico de Descartes num monismo capaz de integrar, como atributos de uma única substância, aquilo que, em Descartes, constituíam tipos de substância, Schelling nota desde cedo que esta tarefa fora apenas parcialmente

¹⁷³ *ibidem*, SW VII 349: «Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn.»

¹⁷⁴ Spinoza, *Spinoza Opera II, Ethica*, I, Definitione VII: «Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione.»

¹⁷⁵ *ibidem*, Propositio XXIX: «In rerum naturâ nullum datum contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum.»

desenvolvida na medida em que o dualismo cartesiano não opunha somente pensamento e extensão, mas, também, liberdade e necessidade, e é precisamente esta segunda oposição que é abolida em Espinosa: a célebre tese da sétima proposição da segunda parte da *Ética*— «a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas»¹⁷⁶—, parecendo garantir a possibilidade de uma verdadeira mediação entre as ordens do pensamento e da extensão, é, na verdade, a redução do primeiro ao modo de funcionamento da segunda, algo que se traduz na cega seriação de causas eficientes e na total ausência de causas finais.¹⁷⁷ A vontade tampouco é causa livre, mas apenas necessária¹⁷⁸: lado a lado com o intelecto, a vontade é um modo do atributo do pensamento, e, como qualquer outro modo, cada volição não pode existir nem existir de uma maneira determinada senão através de uma prévia causa, a qual estará, também, determinada por outra, e assim *ad infinitum*.¹⁷⁹ E, no entanto, este mecanicismo funda-se, explica o nosso autor, num outro erro mais

¹⁷⁶ *ibidem*, II, Propositio VII: «Ordo & connexio idearum idem est, ac ordo & connexio rerum.»

¹⁷⁷ Talvez pelo nome por que ficou conhecida, i.e. doutrina do paralelismo, a posição apresentada por Espinosa na sétima proposição da segunda parte da sua *Ética* é habitualmente mal compreendida. Porque nada há que, como existente, não seja causa de um efeito (*Ethica* I, prop. 36), e porque, se posta uma causa, segue-se necessariamente um efeito (*Ethica* I, ax. 3), posta, então uma coisa, seguir-se-lhe-á outra e assim ad Infinitum. Se pusermos a existência de um coisa extensa e finita—por exemplo, um corpo enquanto por corpo se entende algo cuja existência determinada expressa o atributo divino da extensão ou Deus considerado como coisa extensa (*Ethica* II, def. 1)—, então, da existência de tal coisa—chamemos-lhe “coisa 1”—, outra determinada coisa seguir-se-á necessariamente da existência da primeira—chamemos-lhe “coisa 2”—e, por isso, a relação causal entre ambas é uma relação de absoluta necessidade. Ora, porque, de acordo com o quarto axioma da primeira parte da ética, a cognição de um efeito sempre implica a cognição da causa desse efeito, então, se quiser conceber adequadamente a “coisa 2”, devo necessariamente ter, também, uma ideia da “coisa 1”. Assim, a conexão necessária entre a “coisa 1” e a “coisa 2” na série real (extensão) corre paralelamente à conexão entre a ideia da “coisa 2” e a ideia da “coisa 1” na série ideal (pensamento). Posto de outro modo: a existência da “coisa 1” implica a existência da “coisa 2” e, de modo reflexo, ter uma ideia adequada da “coisa 2” implica ter uma ideia adequada da “coisa 1”.

¹⁷⁸ Spinoza, *Spinoza Opera II, Ethica*, I, Propositio XXXII: «Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantùm necessaria.»

¹⁷⁹ *ibidem*, Demonstratio: «Voluntas certus tantùm cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeóque (*per Prop.* 28) unaquaeque volitio non potest existere, naque ad operandum determinari nisi ab aliâ causâ determinetur, & haec rursus ab alia, & sic porrò in infinitum. Quòd si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum, & operandum determinari à Deo, non quatenus substantia absolutè infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam, & aeternam cogitationis essentiam exprimit (*per Prop.* 23). Quocumque igitur modo, sive finita, sive infinita concipiatur, causam requirit, à quâ ad existendum, & operandum determinetur; adeóque (*per Defin.* 7) non potest dici causa libera, sed tantùm necessaria, vel coacta. q.e.d.»

fundamental, um erro com cuja correcção Schelling ocupou vários anos da sua carreira filosófica.

«Eis aqui, então, de uma vez por todas, a nossa opinião precisa acerca do espinosismo! Este sistema não é nenhum fatalismo pelo facto de deixar que as coisas sejam concebidas em Deus; porque, tal como indicámos já, o panteísmo não torna impossível pelo menos a liberdade formal; portanto, Espinosa só pode ser fatalista por uma razão totalmente diferente e independente do panteísmo. O erro do seu sistema não reside, de forma alguma, no facto de ele colocar as coisas em Deus, mas no facto de elas serem *coisas* [...], já que a própria substância infinita é, para ele, também uma *coisa*. [...] Espinosa trata também a vontade como se fosse uma coisa e prova então, muito naturalmente, que ela, em cada situação do agir, deve estar determinada por outra coisa, que, por seu lado, está determinada por uma terceira, e assim sucessivamente até ao infinito.»¹⁸⁰

Não está, então, em causa o *panteísmo*—que, tomado como a doutrina da imanência do finito no infinito, pode, na verdade, ser interpretado idealista ou realisticamente, sendo, no primeiro caso, concebido como imanência de vontades particulares numa vontade originária, e, no segundo, como imanência de coisas particulares numa substância universal¹⁸¹—, mas, sim, o seu *unilateral e dogmático realismo*: poderá ver-se na acusação, presente naquela citação, da unívoca aplicação da determinação “*res*” às coisas finitas e à infinita substância uma recuperação das críticas que o jovem Schelling, na esteira do que

¹⁸⁰ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 347: Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt ist u.s.f. ins Unendliche.»

¹⁸¹ *ibidem*, SW VII 352: «Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe.»

Fichte avançara nos seus *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*¹⁸², havia já dirigido ao dogmatismo e, em especial, ao modo como este a si mesmo se refuta ao estabelecer o seu princípio.¹⁸³ Já no §4 do *Vom Ich* se sublinhava que o erro do espinosismo nada tem que ver com o modo como é pensado o incondicionado, mas na concepção deste enquanto objecto absoluto: contrariamente ao criticismo, que estabelece, como seu princípio, um Eu que antecede e possibilita todo o não-Eu, já o dogmatismo, que, como princípio, põe *um não-Eu que antecede e possibilita todo o Eu*, contradiz-se a si mesmo, pois o que desta hipostasiação resulta como absoluto objecto é, na verdade, uma *coisa incondicionada (unbedingtes Ding)*.¹⁸⁴ Assumidamente idealista, a posição do nosso autor em 1795 não impedia, no entanto, a sua proximidade relativamente ao espinosismo, algo de que nos dá prova a célebre carta a Hegel de 4 de fevereiro, onde Schelling, inadvertidamente antecipando muito do que viria a ser o seu trabalho nos anos posteriores, dá a surpreende notícia ao seu amigo: «Ich bin indeßen Spinozist geworden!».¹⁸⁵ Mas é

¹⁸² Fichte, *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, GA I/2 279-80: «Im kritischen System ist das Ding, das im Ich gesetzt; im dogmatischen dasjenige, worinne das Ich selbst gesetzt ist: der Criticism ist darum *immanent*, weil er das Ich setzt; der Dogmatism *transzendent*, weil er noch über das Ich hinausgeht. In sofern der Dogmatism consequent seyn kann, ist der Spinozism das consequenteste Produkt desselben. Verfährt man nun mit dem Dogmatism nach seinen eigenen Grundsätzen, wie man allerdings soll, so fragt man ihn, warum er doch sein Ding an sich ohne einem höhern Grund annehme, da er bey dem Ich nach einem höhern Grunde fragte; warum denn dieß als absolut gelte, da das Ich nicht absolut seyn sollte. Dafür kann er nun keine Befugniß aufweisen und wir verlangen demnach mit Recht, daß er nach seinem eigenen Grundsatz, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höhern Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführe und wieder einen höhern für diesen und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatism läugnet demnach entweder, daß unser Wissen überhaupt einen Grund habe, daß überhaupt ein System im menschlichen Geiste sey; oder er widerspricht sich selbst. Durchgeführter Dogmatism ist ein Scepticism, welcher bezweifelt, daß er zweifelt; denn er muß die Einheit des Bewußtseyns und mit ihr die ganze Logik aufheben: er ist mithin kein Dogmatism, und widerspricht sich selbst, indem er einer zu seyn vorgiebt.»

¹⁸³ Cf., sobre esta questão, Johannes Brachtendorf, “Schelling, Fichte und der Streit um Spinoza”, in: *Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist—Freiheit!*, (hrsg.) Friedrich Hermanni, Dietmar Koch, Julia Peterson, p. 176, «Schelling macht sich hier Fichtes Lehre vom Ich zu eigen und übernimmt auch dessen Bewertung Spinozas, der unter allen Philosophen herausrage, weil er der Gedanken des Unbedingten gefasst, dieses aber leider nicht in das Ich, sondern außerhalb des Ich gesetzt habe.»

¹⁸⁴ Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, §4, SW I 170-71: «Die beiden Extreme sind Dogmatismus und Criticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich, Princip des Criticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs. Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (§. 2), denn es setzt ein unbedingtes Ding, d.h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus.»

¹⁸⁵ Schelling, *Schelling an Hegel 1795.02.04*, SW Reihe 3/1, Briefe 1786-1799, p. 22.

claro que esta afirmação é incompreensível sem algumas qualificações: em 1795, o espinosismo de Schelling é um *espinosismo invertido*, i.e. que pensa, como seu princípio, o Eu absoluto, i.e. o Eu puramente eximido de qualquer condicionamento por um objecto e que, pondo-se a si mesmo por *liberdade*, ocupa a esfera infinita do ser absoluto (*unendliche Sphäre des absoluten Seyns*) por cuja negação ou limitação surge a esfera finita da realidade efectiva (*Sphäre des Daseyns*). Mas também nessa carta se encontra a tese que guiará, até ao fim, o pensamento de Schelling e que exigirá do nosso autor a interpenetração do realismo e do idealismo de que a *Freiheitsschrift* ainda se reivindica: «Das A und Ω aller Philosophie ist Freiheit.»¹⁸⁶

A senda percorrida desde o *Form-Schrift* até à *Freiheitsschrift* pode, aliás, ser lida, segundo o próprio Schelling, como a incansável tentativa de espiritualizar o espinosismo, essa «estátua de Pigmalião que deveria adquirir vida através de um quente sopro amoroso»¹⁸⁷, e se o caminho se iniciou pela total adesão ao pensamento de Fichte, não foram precisos muitos anos até que este idealismo se revelasse, aos olhos de Schelling, como não menos unilateral que aquele dogmático realismo. Talvez pela compreensão, atestada pelas *Philosophische Briefe*, de que a decisão pelo idealismo ou pelo dogmatismo não pode ser teoricamente justificada, mas, sim, apenas praticamente realizada, o fichteanismo de Schelling começa lentamente a adquirir novos contornos. Se o *Vom Ich*, que, à maneira de Fichte, ainda subordinava a forma da oposição, estabelecida no segundo princípio da *Wissenschaftslehre*, ao primeiro princípio da pura posição, a articulação sujeito-objecto que surgirá, dois anos depois, nas *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*—onde se já desenha muito do que será cabalmente desenvolvido no *System des transzendentalen Idealismus* (1800)—encontra na nova figura do «espírito» (*Geist*) uma estruturação que será, por sua vez, determinante para os textos posteriores. É que, contrariamente ao *Vom Ich*, esses tratados de 1797 já não nos

¹⁸⁶ *ibidem*, p. 22: «Das A und Ω aller Philosophie ist Freiheit. Das absolute Ich befaßt eine unendliche Sphäre des absoluten Seyns, in dieser bilden sich *endliche* Sphären, die durch *Einschränkung* der absoluten Sphäre durch ein Objekt entstehen.»

¹⁸⁷ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 350: «Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnißvoller erschienen.»

apresentam aquele sujeito puro a cujo reencontro deve o sujeito empírico almejar pela negação da objectividade e, assim, pela total anulação da consciência empírica e, com ela, de toda a personalidade, mas, outrossim, um sujeito-objecto que, definido como espírito, «deve tornar-se objecto para si mesmo»¹⁸⁸, o que, a nosso ver, traduz a necessidade de substituir o primado tético que caracterizava, à maneira de Fichte, o sujeito puro do *Vom Ich* por uma *equiprimordialidade entre duas tendências* sem cuja unidade em nós uma autoconsciência não seria possível, i.e. uma actividade *real* ou *objectiva* e *exteriormente dirigida* pela qual uma esfera é *preenchida* e uma outra actividade *ideal* ou *subjectiva* e *interiormente direccionada* pela qual tal esfera é *limitada*¹⁸⁹, constituindo-se a filosofia transcendental como rastreamento genético daqueles actos constitutivos da auto-apreensão

¹⁸⁸ Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* §2, SW I 366-67: «Ferner: *Geist* heiße ich, was nur *sein eignes* Objekt ist. Der Geist soll Objekt seyn *für sich selbst*, der doch insofern nicht *ursprünglich* Objekt ist, sondern absolutes *Subjekt*, für welches *alles* (auch er selbst) *Objekt* ist. So muß es auch seyn. Was Objekt ist, ist etwas *Todtes*, Ruhendes, das keiner Handlung *selbstfähig*, nur *Gegenstand* des Handelns ist. Der Geist aber kann nur *in seinem Handeln* aufgefaßt werden [...]; er ist also nur im *Werden*, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein *ewiges Werden*. [...] Der Geist also soll für sich selbst Objekt nicht *seyn*, sondern *werden*. Eben deßhalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deßwegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er *wird* Objekt nur *durch sich selbst*, durch *sein eignes Handeln*.»

¹⁸⁹ *ibidem*, SW I 368-69: «Erst im Bewußtseyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterscheiden: die eine ist positiver, die andere negativer Art, die eine erfüllt, die andere begrenzt eine Sphäre. Jene wird vorgestellt als Thätigkeit nach außen, diese als Thätigkeit nach innen. Alles, was ist (im eigentlichen Sinne des Worts ist), ist nur durch die Richtung auf sich selbst (dieß drückt sich im todten Objekt, das nicht ist, sondern nur da ist, durch die Anziehungskraft, find im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geist ist also nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch, daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht. Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unserer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur seyn.»

do sujeito-objecto¹⁹⁰, história transcendental da autoconsciência que se processa estruturalmente em três etapas que se diferenciam na medida em que, na primeira, há um primado da objectividade que caracteriza o domínio *teórico*, na segunda um primado da subjectividade que constitui o domínio *prático* e, finalmente, uma terceira etapa onde subjectividade e objectividade se reequilibram e que perfaz o domínio *estético*.¹⁹¹ Necessitada pela compreensão de que o absoluto da filosofia transcendental não mais perfaz que o sujeito-objecto *subjectivo*, a *Naturphilosophie* encarregar-se-á de colmatar esta lacuna através da transposição do mesmo esquema da triplicidade potencial para o domínio da natureza, sendo esta já não pensada como simples acidente do Eu, mas, sim, como substância de que o Eu é um produto, um acidente. Tal não teria sido possível sem as brilhantes antecipações de Kant, o qual, num escrito de 1786 intitulado *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, havia já procurado desvendar aquele teimoso segredo da impenetrabilidade material (*Undurchdringlichkeit*) através da construção dinâmica da matéria mediante duas forças antagónicas—uma força atractiva (*Anziehungskraft*) de limitação e uma outra repulsiva (*Zurückstoßungskraft*) de

¹⁹⁰ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III 391-92: «Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich dem Subjekt als vielmehr den Richtungen nach entgegengesetzter Thätigkeiten, da beide Thätigkeiten eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beider Richtungen ist dieser. Das Ich hat die Tendenz das Unendliche zu produciren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach außen (als centrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach innen auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Thätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Thätigkeit ist das Objektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anderes als das Streben sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und Äußeres im Ich, mit dieser Trennung ist ein Widerstreit im Ich gesetzt, der nur aus der Nothwendigkeit des Selbstbewußtseyns zu erklären ist. Warum das Ich sich seiner ursprünglich bewußt werden müsse, ist nicht weiter zu erklären, denn es ist nichts anderes als Selbstbewußtseyn. Aber im Selbstbewußtseyn eben ist ein Streit entgegengesetzter Richtungen nothwendig.»

¹⁹¹ *ibidem*, SW III 348: «Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt und die Auflösung dieses Problems, oder die Beantwortung der Frage: *wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?* ist nicht die *erste*, aber die *höchste* Aufgabe der Transscendental-Philosophie. Es ist leicht einzusehen, daß dieses Problem weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie aufgelöst werden kann, sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder theoretisch noch praktisch, sondern *beides* zugleich ist.»

expansão¹⁹²—sobre o fundamento de cuja conflitualidade a natureza se revitalizará numa identidade que, internamente estruturada por uma duplicidade¹⁹³, se desdobra em três etapas segundo a já mencionada triplicidade potencial (a gravidade, a luz e o organismo): foi esta espiritualização da natureza que permitiu «retirá-la do morto mecanismo em que nos surge presa, animá-la de liberdade, transpô-la para o seu próprio livre desenvolvimento» e realizar aquele sonho a que o *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) deu nome de «espinosismo da física», o qual consistia na reinterpretação da natureza como um organismo absoluto de cuja sensibilidade universal a sensibilidade vegetal, animal e humana mais não são que modificações.¹⁹⁴ Mas a consumação desta ideia exigia mais um passo. A complementaridade entre as filosofias transcendental e da natureza aguardava, agora, por uma fundamentação construída sob um ponto de indiferença que a si subordina a oposição dos sujeito-objects subjectivo e objectivo; era, agora, necessário, como já se

¹⁹² Kant, *Kants gesammelte Schriften*, Werke, Band IV, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Zweites Hauptstück: Metaphysische Anfangsgründe der Dynamik, Erläuterung 2, p. 498: «Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht. Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letztere werden wir auch zuweilen treibende, so wie die erstere ziehende Kraft nennen.»

¹⁹³ Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III 160 n.: «Die Natur ist ursprünglich Identität Duplicität nur Bedingung der Thätigkeit, weil sie beständig in ihre Identität zurückzukehren strebt.»

¹⁹⁴ *ibidem*, SW III 160 n.: «Die organische Duplicität ist also ihrem Ursprung nach ohne Zweifel identisch mit der Natur und hier scheint der gemeinschaftliche Punkt zu seyn, an welchen wir die Konstruktion der organischen und der anorganischen Natur werden knüpfen können. Wir können in gewissem Sinne wenigstens sagen, daß wenn die allgemeine Thätigkeit der Natur dieselbe Bedingung hat mit der organischen, die Sensibilität nicht der organischen Natur ausschließend eigen, sondern eine Eigenschaft der ganzen Natur sey, daß also die Sensibilität der Pflanzen und der Thiere nur eine Modifikation der allgemeinen Sensibilität der Natur sey. [...] Nun ist aber der Organismus zuletzt nichts anderes als eine Contraction der allgemeinen Natur des allgemeinen Organismus: also werden wir wohl auch annehmen müssen daß die Sensibilität der Pflanzen und Thiere nur eine Modifikation der *allgemeinen* Sensibilität sey. Und insofern zeigt sich die Naturphilosophie als der Spinozismus der Physik.»

antecipava no *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*¹⁹⁵, um mais elevado ponto de vista capaz de atingir, por intuição intelectual, aquele *puro e absoluto sujeito-objecto* de que o espírito e a natureza são apenas *parciais* manifestações: este novo ponto de vista, que o prefácio da *Darstellung* atribuiu a designação de *idealismo objectivo*¹⁹⁶, deu início à filosofia da identidade. «O idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois reunidos continuem uma totalidade viva»¹⁹⁷ e é somente pela absoluta interpenetração (*Wechseldurchdringung*) do ideal com o real, a qual primeiramente possibilita aquela complementaridade entre o realismo e o idealismo, que pode, finalmente, desenvolver-se a idea, já avançada nas *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), de que «a natureza deve ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível.»¹⁹⁸ Deus, o sujeito absoluto do sistema, é, agora, esse puro sujeito-objecto que a si mesmo se revela na sua auto-posição, que se afirma como natureza apenas para novamente se reafirmar e, assim, afirmar-se *como (als)* auto-afirmação, processo pelo qual «a totalidade da natureza se transfigura em sensação, em inteligência e, finalmente em vontade».¹⁹⁹ A determinação ontológica fundamental correspondente a esta vida auto-afirmativa é a *vontade (Wollen)*:

¹⁹⁵ Schelling, *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, SW IV 86-87: «Dadurch, daß das reine SubjektObject allmählich ganz objektiv wird, erhebt sich die im Princip unbegrenzbare ideelle (anschauende) Thätigkeit von selbst zum Ich, d.h. zum Subjekt, für welches jenes SubjektObject (jenes IdealReale) selbst Objekt ist. Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns erscheint mir daher die Natur als das Objektive, das Ich dagegen als das Subjektive; von diesem Standpunkt aus kann ich daher das Problem der Naturphilosophie nicht anders ausdrücken, als so, wie es auch noch in der Einleitung zu meinem System des Idealismus ausgedrückt ist, nämlich: aus dem Objektiven das Subjektive entstehen zu lassen. In der höhern philosophischen Sprache ausgedrückt heißt dieß so viel als: aus dem reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewußtseyns entstehen zu lassen.»

¹⁹⁶ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW IV 109: «[...] Fichte z.B. könnte den Idealismus in völlig subjektiver, ich dagegen in objektiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Produktion gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjektiven Bedeutung behaupten, das Ich sey Alles, der in der objektiven Bedeutung umgekehrt: Alles sey = Ich, und es existire nichts als was = Ich sey, welches ohne Zweifel verschiedene Ansichten sind, obgleich man nicht leugnen wird, daß beide idealistisch sind.»

¹⁹⁷ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 356: «Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.»

¹⁹⁸ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II 56: «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn.»

¹⁹⁹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 350: «In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre.»

«Em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário [*Wollen ist Urseyn*], e unicamente a ela convêm os predicados deste: ausência de fundamento [*Grundlosigkeit*], eternidade [*Ewigkeit*], independência em relação ao tempo [*Unabhängigkeit von der Zeit*], auto-afirmação [*Selbstbejahung*].»²⁰⁰

Note-se, de passagem, a selecção destes predicados e a sua relação: o que é *auto-afirmativo* dá-se a si mesmo fundamento e, por isso, é independente do tempo na medida em que não se constitui como um objecto sob a forma da existência condicionada por uma outra existência, pelo que deste «Urseyn» pode dizer-se o mesmo que Schelling havia retirado como imediata consequência da equiprimordialidade do princípios de identidade e de razão suficiente, a saber, que «o eterno [*das Ewige*] deve, por isso [*deswegen*], ser também fundamento, imediatamente e tal como é em si mesmo [*unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist*]», i.e. ele é, como *vontade*, a *origem do fundamento* e, por isso, ele próprio *sem fundamento*, i.e. *fundamenta-se a si mesmo ao afirmar-se a si mesmo*. As consequências deste voluntarismo da *Freiheitsschrift* farão-se ouvir com crescente força ao longo do presente estudo. O que, aqui, importa ter em vista é o modo como aquelas duas forças atractiva e repulsiva através de cujo jogo a matéria processualmente se potencia e aquelas actividades expansiva e limitante que fundamentam, no espírito, a possibilidade da autoconsciência, devem ser perspectivadas sob esta determinação fundamental do ser como vontade, i.e. importa reter a forma como como estas actividades e aquelas forças são, em essência, *volições* e de como a vontade constitui, por isso, a essência única da natureza e do mundo moral e está, então, no centro da oposição entre a necessidade e a liberdade.

3.2. Os limites do idealismo

Na *Freiheitsschrift*, diz-nos Schelling que a «filosofia do nosso tempo se elevou a este ponto graças ao idealismo e só através dele podemos encetar a investigação do nosso

²⁰⁰ *ibidem*, SW VII 350: «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.»

assunto [...]»²⁰¹ Que ponto é este a que nos conduziu o idealismo e de que modo fomos a ele levados? A propósito da negação da equação entre panteísmo e fatalismo, Schelling havia já dito que se a negação da liberdade fosse a característica própria da doutrina que afirma a imanência das coisas em Deus, teríamos, então, que atribuir tal designação a muitos outros sistemas que, todavia, são radicalmente diferentes dele, pois que, na verdade, até ao surgimento do idealismo kantiano, «o autêntico conceito de liberdade faltou em todos os sistemas, tanto no leibniziano como no espinosista.»²⁰² Apesar de a increpação dirigida a Leibniz nos parecer difícil de sustentar cabalmente e sem qualquer qualificação, Jacobi havia já proposto esta ideia nas suas *Spinoza-Briefe*: questionado por Lessing acerca da possibilidade de ver em Leibniz o antípoda de Espinosa, Jacobi declara encontrar poucas diferenças entre ambos no que concerne a possibilidade da liberdade e alerta para o facto de Mendelssohn ter publicamente anunciado que a algo como a doutrina da *harmonia praestabilita* pode, decerto com esforço, ser detectada no sistema de Espinosa.²⁰³ Na sua edição da *Freiheitsschrift*, Courtine e Martineau sublinham que a acusação de Schelling tem cabimento se nos focarmos na *Teodiceia*²⁰⁴, em especial no modo como no §288, depois de estabelecer o livre-arbítrio como causa próxima do mal e a imperfeição original das criaturas como sua causa remota, Leibniz, afirmando que a possibilidade da liberdade repousa na conjunção de três elementos—i.e. «na inteligência, a qual envolve um conhecimento distinto do objecto de deliberação, na espontaneidade, com a qual nos

²⁰¹ *ibidem*, SW VII 350-51: «Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen [...]»

²⁰² *ibidem*, SW VII 345: «Wollte man nun weitergehend die Leugnung nicht der Individualität, sondern der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen, [...]»

²⁰³ Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, JWA I/1 p. 24: «Wie könnte ich: bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? Die Monaden, mit samt ihren *Vinculis*, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als ich sie schon hatte, und ich weiß da, weder rechts noch links. Mir ist sogar, als käme mir noch obendrein was aus der Tasche ... Uebrigens weiß ich kein Lehrgebäude, das so sehr, wie das von Leibnitz, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern, uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! ... Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die *Harmonia praestabilita* im Spinoza steht.»

²⁰⁴ Schelling, *Oeuvres Métaphysiques 1806-1821*, J.F. Courtine et Ed. Martineau (ed.), p. 360, n. 2.

determinamos, e na contingência»—, conclui, à boa maneira moderna, que «a inteligência é como que a alma da liberdade.»²⁰⁵ É que um conceito de liberdade que apenas consista «no mero domínio do princípio inteligente sobre o princípio sensível»²⁰⁶ não apenas não se elevou ainda ao ponto de vista idealista e ao seu conceito de liberdade formal—entendida como *auto-determinação ou como o poder de a si mesmo dar a sua própria lei*—, como relega, ainda, para o domínio sensível todos os males e seduções perante os quais a liberdade, sediada exclusivamente no princípio inteligente, pode ceder. Todavia, como bem explica Heidegger, tal é um estágio pelo qual o idealismo, inaugurado por Descartes, teve inevitavelmente que passar. No seu curso de 1936 sobre a *Freiheitsschrift*, diz-nos Heidegger que, como ponto de vista filosófico, o idealismo é, de um modo geral, a interpretação do ser como *ideia*, i.e., a posição de que o ente, pensado enquanto tal, se caracteriza pelo seu *ser-representado*. Descartes, o primeiro dos idealistas, distinguindo, no representar, o sujeito (*cogito*) e as suas representações (*cogitata*), deu à autoconsciência do primeiro enquanto sujeito empírico o estatuto central daquela certeza imediata por cuja mediação se fundamenta ulteriormente a verdade de todo o nosso conhecimento; a tudo o que não é substância pensante (*res cogitans*), a tudo o que não *representa* mas é *apenas representado*, i.e. a tudo o que se possa reduzir à mera extensão, o cartesianismo atribuiu não mais que um funcionamento mecânico e matematicamente calculável. Com Leibniz, a substância, monadologicamente entendida como algo de radicalmente individuado e auto-contido, constitui-se agora como essa força viva que, num dinamismo intrinsecamente volitivo de apetição e percepção, se eleva do mais confuso e ainda implícito até à absoluta luminosidade divina — como espelho e expressão da vida universal, a mónada atesta da

²⁰⁵ Leibniz, *Essais de Theodicée*, §288, *Die Philosophischen Schriften*, Band 6, p. 288: «Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; quoyqu'il soit vray que l'imperfection originale des creatures qui se trouve représentée dans les idées éternelles, en est la première et la plus éloignée. [...] Nous avons fait voir que la liberté [...] consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération, dans la spontanéité, avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se determine par elle même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. [...]»

²⁰⁶ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 345: «[...] in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden [...]».

interpretação do ente enquanto ente como representatividade.²⁰⁷ Com Kant, a passagem da primeira para a segunda *Crítica* possibilitou a compreensão de que a natureza do Eu não só não se esgota na unidade de apercepção transcendental—o “eu penso” que deve poder acompanhar todas as minhas representações para que estas, numa contínua síntese, possam constituir a experiência a que chamo “minha”²⁰⁸—, como tem, na sua radicalidade, uma natureza primariamente *prática* cuja fundamental determinação assenta na liberdade, i.e. não o “eu penso”, mas o “eu posso”. Atendendo ao espírito e não à letra, Fichte estendeu o alcance da autonomia da razão além do domínio prático a que Kant a circunscrevera, concebendo, agora, o sujeito, o Eu auto-ponente, como livre produtor da realidade: como livre e infinita actividade posicional, o Eu subjaz a tudo aquilo que é, pelo que mesmo a natureza, o não-Eu, não é nada por si mesma, mas apenas um obstáculo que o Eu, auto-limitando-se, põe diante de si mesmo como terreno do seu próprio exercício moral. A liberdade é, agora, não uma *propriedade*, mas a *essência* do sujeito, e porque o sujeito foi elevado à posição de *substância* enquanto *fundamento de toda a realidade*, a própria realidade tem, agora, por base, a *liberdade*.²⁰⁹ Tal como Schelling, ainda dentro da sua fase fichteana, dirá no seu *System des transzendentalen Idealismus* de 1800, «aquilo que, em todos os outros sistemas, ameaça arruinar a liberdade, é, neste sistema, derivado a partir da própria liberdade—o ser [*Seyn*] é, neste sistema, apenas a *liberdade suprimida*

²⁰⁷ Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Band 6, *Monadologie*, §14, p. 608-09: «L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle na Perception, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience, [...]»; §15, p. 609: «L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé Appetition; [...]»

²⁰⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, §16, *Kants gesammelte Schriften*, Werke, Band III, p. 108: «Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.»

²⁰⁹ Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, §3, GA IV/2 46-47: «In diesem Akte der Freyheit wird das Ich sich selbst Objekt, es entsteht ein wirkliches Bewußtseyn, an deßen ersten Punkt alles von nun an angeknüpft werden muß, was überhaupt Objekt desselben (Bewußtseyns) seyn soll. Die Freyheit sonach ist der höchste Grund, und die erste Bedingung alles Seyns und alles Bewußtseyns.»

[*aufgehobene Freiheit*]]».²¹⁰ Mas ao procurar retomar a autonomia do real e ao interpretar a natureza, não como produto inconsciente da liberdade consciente, mas como liberdade inconsciente que se eleva ao Eu consciente, Schelling deu início ao empreendimento de alargar a liberdade à totalidade do universo e de fazer dela o uno e o todo da filosofia²¹¹, pois que

«[...] no idealismo transformado em sistema não é suficiente afirmar que somente a “actividade a vida e a liberdade são o verdadeiro efectivo [*das wahrhaft Wirkliche*]”, com o que se pode contentar o idealismo subjectivo, como o de Fichte [...]; exige-se que se mostre, pelo contrário, que todo o efectivo (a natureza, o mundo das coisas) tem por fundamento a actividade, a vida e a liberdade, ou que, na expressão de Fichte, não é somente a ipseidade [*Ichheit*] que é tudo, mas que, pelo contrário, tudo é ipseidade.»²¹²

Quando, por um lado, a liberdade, no seu conceito formal enquanto auto-determinação da vontade, se torna o conceito positivo do *em-si*, e, por outro, o sujeito humano deixa de ser, como o Eu = Eu, o *próprio absoluto* e passa a ser considerado apenas uma *potência* deste último, o conceito de liberdade viabilizado pelo idealismo subjectivo torna-se a determinação universal à qual falta uma diferença específica para poder ser compreendida como liberdade *humana*. Pois que não é o homem que possui a liberdade, mas, outrossim, a

²¹⁰ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW III 376: «Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie Freiheit ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freiheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet.—Das Seyn ist in diesem System nur *die aufgehobene Freiheit*.»

²¹¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 351: «Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. [...] Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten.»

²¹² *ibidem*, SW VII 351: «Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, "daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen", womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey.»

liberdade que possui o homem e o tem como sua propriedade. Inquirir acerca essência da liberdade humana significa, aqui, levantar a seguinte questão: de que modo a liberdade, i.e. o sujeito absoluto do sistema, existe *como* homem? Para Schelling, o conceito *real e vivo* de liberdade humana é aquele segundo o qual ela é uma *faculdade do Bem e do Mal*.²¹³

3.3. *A coexistência do determinismo com a responsabilidade*

A *criação* é, como sabemos, *uma auto-revelação em que*, segundo a presente interpretação, *o Criador encontra, numa criatura, a sua repetição.* A *necessidade* com que a *liberdade humana* emerge como *resultado do acto livre da criação* fundamenta-se, então, nesta natureza *auto-reveladora* da própria criação: ao criar, Deus faz-se *livremente necessário*; devido a isto, o homem é *necessariamente livre*. Na medida em que o acto livre a ser repetido não é senão *a livre decisão que instaura a criação* e que a repetição deve ser efectuada numa *criatura*, é evidente que o acto, na sua repetição, não pode ser absolutamente idêntico ao acto originário de que este acto derivado deve ser a repetição, já que, de contrário, estaríamos a outorgar à criatura o papel do Criador e a colocar a criatura antes da própria criação. Se o *homem* deve ser como que *a repetição do Criador* e se o Criador deve permanecer distinto da criatura, o homem deverá ser, como *criatura*, um *co-criador*. Mas porque “criação” significa, aqui, auto-revelação, segue-se que esta liberdade necessária deve, com igual necessidade, consistir num acto auto-revelador que, tal como aquele acto originário de que este é a repetição, *livremente instaura a sua própria necessidade*. Ora, o modo como, num indivíduo singular, se processa a exercício efectivo da sua liberdade, «eis o que permanece ainda obscuro e parece exigir uma investigação particular».²¹⁴

²¹³ *ibidem*, SW VII 352, «Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.»

²¹⁴ *ibidem*, SW VII 382, «Dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dieß ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.»

O «conceito habitual [*gewöhnliche Begriff*] de liberdade» é certamente aquele que a restringe ao «equilíbrio do livre-arbítrio [*Gleichgewichts der Willkür*]» e a concebe como uma faculdade absolutamente indeterminada de escolher, conscientemente, entre possibilidades entre si contraditórias para a selecção de uma das quais nenhuma inclinação se apresenta.²¹⁵ Schelling demarca-se imediatamente desta perspectiva: ela é tão fraca na sua *argumentação* como absurda nas suas *consequências*. A pretensão de demonstrar a realidade deste conceito através do apelo à imensa variedade de acções particulares para as quais desconhecemos uma razão suficiente constitui uma argumentação não somente insuficiente, como, segundo Schelling, passível de ser empregue contra si mesma, já que é justamente «onde entra a ignorância que se encontra de modo mais certo a determinação»²¹⁶; na verdade, se considerássemos a possibilidade de um tal livre-arbítrio absolutamente indeterminado que, desprovido de qualquer motivação preferencial, se depara com duas possibilidades entre si impossíveis, rapidamente nos aperceberíamos de que um tal poder de escolha não apenas *não permite* uma livre acção, como, na verdade, *impediria toda e qualquer acção*: é a conhecida imagem do “burro de Buridan”, que, posto entre dois montes de palha de igual dimensão sem qualquer motivo para se decidir por um ou por outro, acabaria por morrer à fome devido ao carácter irresolúvel da sua indecisão.²¹⁷ No entanto, mais grave é, para os propósitos da *Freiheitsschrift*, a consequência imediata desta perspectiva, uma vez que a contingência total (*gänzliche Zufälligkeit*) de todas as

²¹⁵ *ibidem*, SW VII 382: «Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei contradictorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten.»

²¹⁶ *ibidem*, SW VII 382-83, «Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatsache, indem es z.B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitem Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dieß ebenso gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u.s.w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdaseyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt.»

²¹⁷ *ibidem*, SW VII 382, «Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder -A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Thier des Buridan, das nach der Meinung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden.»

nossas acções, seguindo-se necessariamente da absoluta indeterminação de um tal poder de escolha, opor-se-ia à necessária unidade do todo de que são partes todos os actos de todos os agentes livres: para Schelling, «o acaso é impossível, opõe-se à razão e à necessária unidade do todo»²¹⁸, i.e. à própria intenção do pensamento sistemático. Ora, a um tal radical “libertismo” opõe-se uma perspectiva igualmente radical, a saber, o *determinismo*, i.e. a tese de que todas as nossas escolhas se encontram incontornavelmente decididas e de que todas as nossas acções se encontram submetidas a uma *necessidade empírica* enquanto cada uma delas é inelutavelmente determinada por representações passadas que, no momento efectivo do agir, não mais se encontram sob o poder do agente que as realiza.²¹⁹ Perante a clara unilateralidade de ambas as perspectivas, a solução mediadora avançada pela *Freiheitsschrift* procurará alcançar «aquela necessidade superior, que está por igual afastada do acaso [*Zufall*] e da coacção [*Zwang*]» e que constitui «uma necessidade interna que se origina da essência do próprio agente».²²⁰ Só através deste superior ponto de vista superior poderemos resolver aquela oposição e compreender *a coexistência do determinismo com a liberdade*.

Tendo afirmado, na introdução, a insuficiência do conceito de liberdade *formal* e a necessidade de procurar o seu conceito *vivo e real* com faculdade do bem e do mal²²¹, Schelling, nas últimas páginas da *Freiheitsschrift*, retorna ao diálogo com o idealismo transcendental. Apesar do carácter formal da conceptualização da liberdade como simples poder de auto-determinação, Schelling confessa a sua dívida a Kant e declara que «[...]

²¹⁸ *ibidem*, SW VII 383, «Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; [...]»

²¹⁹ *ibidem*, SW VII 383, «Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen.»

²²⁰ *ibidem*, SW VII 383, «Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit ist.»

²²¹ *ibidem*, SW VII 352, «Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.»

somente o idealismo elevou a doutrina da liberdade àquela única região em que ela pode ser compreensível», i.e. através da afirmação de que «a essência inteligível [*intelligible Wesen*] de cada coisa e, principalmente, do homem, é [...] exterior a qualquer conexão causal, encontrando-se fora e para além do tempo». ²²² É conhecida a origem kantiana desta doutrina. No livro dedicado aos raciocínios dialécticos da razão pura na *Dialéctica Transcendental* da sua *Kritik der Reinen Vernunft*, Kant desenvolvera as célebres antinomias da razão pura como aquelas inevitáveis contradições em que se emaranha a razão humana na tentativa de compreender, mediante o uso da razão pura teórica, aquilo que excede o âmbito de toda a experiência possível para um entendimento discursivo. Aí se defendera que as antinomias *dinâmicas*—que lidam com a possibilidade ou a negação da mesma relativamente à existência de um tipo de causalidade não regulado pelas leis necessárias que comandam o mecanismo da natureza (terceira antinomia) ²²³ e à existência, no mundo, de um ser absolutamente necessário, quer como parte ou como causa daquele (quarta antinomia) ²²⁴—poderiam ser, de algum modo, resolvidas mediante os postulados da razão prática apresentados e discutidos na segunda *Crítica*. De um ponto de vista teórico-cosmológico, porém, Kant não poderia admitir a possibilidade da liberdade como causalidade espontânea entendida como o poder de começar, por si mesma e sem qualquer prévia condição, um posterior desencadeamento causal do qual aquela liberdade é o único fundamento originante. Não excluía, porém, a consideração da possibilidade de uma *causalidade inteligível*, a qual seria fruto da espontaneidade do sujeito numérico que, eximido da espacio-temporalidade da experiência e da causalidade mecânica que a regula, poderia intervir, extra-temporalmente, no fluxo temporal da natureza como uma causa incausada, embora tal causalidade nunca pudesse ela mesma surgir no tempo senão mediante os seus efeitos. ²²⁵

Não é, então, arbitrariamente que Schelling escolhe apresentar-nos aquelas duas alternativas igualmente insatisfatórias: o conflito entre ambas aproxima-se, na verdade, da

²²² *ibidem*, SW VII 383, «Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge außer allem Causalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit.»

²²³ Kant, *KrV* A444-51, B472-79.

²²⁴ *ibidem*, *KrV* A452-61, B480-89.

²²⁵ *ibidem*, *KrV* A532-537, B560-565.

discussão que se estabeleceu entre Reinhold e Schmidt nos anos recepção da doutrina kantiana da liberdade. É sabido que Kant considerara a explicação da possibilidade da liberdade como uma tarefa cuja execução excede os limites teóricos da razão,²²⁶ e a verdade é que os seus imediatos seguidores não pareceram desmentir o filósofo de Königsberg: em 1793, o caráter aparentemente irresolúvel dos problemas incontornáveis a um tal empreendimento seria exibido por Creuzer nas suas *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, onde um cepticismo relativamente à realidade da liberdade aparenta ser a conclusão a que o autor é levado devido à insuficiência das pretensas “clarificações” dos kantianos Schmidt e Reinhold acerca da doutrina kantiana da liberdade: se, ao privilegiar o livre-arbítrio (*Willkür*) e a causalidade inteligível, a posição de Reinhold é satisfatória na esfera da razão prática e impossível naquela da razão teórica, já a posição de Schmidt, que parece privilegiar o determinismo inteligível, mostra-se satisfatória da esfera da razão teórica e catastrófica naquela da razão prática.²²⁷ A propósito da posição de Reinhold segundo a qual a doutrina kantiana da liberdade deveria ser repensada sob a priorização do livre-arbítrio (*Willkür*), Kant, na sua *Metaphysik der Sitten*, deixa claro não é no arbítrio que se encontra o núcleo da nossa liberdade: não só está ele subordinado à legislação objectiva da vontade e constitui, por isso, um conceito derivado²²⁸, como a sua elevação a um estatuto primário forçaria a investigação a proceder *empiricamente* mediante o simples fenómeno da *escolha* e a ignorar a causalidade mecânica que o regula na sua espaço-temporalidade, não satisfazendo o princípio de razão nem as exigências teóricas da razão. No que, por sua vez, diz respeito à perspectiva de Schmidt—que, ao conceber a necessidade empírica da acção como consequência de um determinismo inteligível, melhor se ajusta aos interesses da razão teórica—, Kant antecipara já os seus problemas na Elucidação Crítica da Analítica da

²²⁶ *ibidem*, GMS, AA 04: 458–59, «Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.»

²²⁷ Cf. Creuzer, *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe*, pp. 38-46.

²²⁸ Kant, MS, AA 06: 226-27, «Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nur jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.»

Razão Pura Prática da sua *Kritik der Praktischen Vernunft*, onde se assinala que uma outra dificuldade se apresenta na execução da tarefa de unificação, num ser enraizado no mundo sensível, da liberdade com o mecanismo da natureza: inteligivelmente compreendido, o sujeito é livre perante determinada acção, mas se o considerarmos como sujeito pertence ao mundo sensível, tal sujeito surge mecanicamente condicionado à execução dessa mesma acção—mas surge ainda uma dificuldade decorrente da admissão, como postulado da razão prática, da existência de Deus enquanto ser originário universal (*allgemeines Urwesen*) e causa (*Ursache*) da existência da substância, pois que daí se segue que «as acções de um ser humano têm o seu fundamento determinante em algo totalmente exterior ao seu controlo, a saber, na causalidade de um ser supremo [...] da qual a sua própria existência e a total determinação da sua causalidade dependem absolutamente».²²⁹ Esta não será, contudo, a última palavra de Kant sobre a questão: se a solução ensaiada na segunda *Crítica* passava pela indicação de que o conceito de criação se refere exclusivamente a númenos e nunca às suas fenomenalizações—de modo que Deus pode ser pensado como criador sem comprometer a liberdade humana²³⁰—, é no *Religionsschrift* de 1793 que se desenhará a solução que Schelling adoptará, como veremos, no tratado de 1809. Mas, para introduzir esta sua adaptação, a *Freiheitsschrift* aborda a questão através de um diálogo com a doutrina luterana da predestinação.

Porque sempre se exigiu, como condição necessária da liberdade, uma suposta contingência das acções humanas, a relação de uma tal contingência com a unidade da totalidade do mundo antecipadamente projectada no entendimento divino sempre se

²²⁹ *ibidem*, *KpV*, AA 05: 100-01, «Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so fern sie mit dem Naturmechanism, in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. [...] Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligibele Subjekt in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subjekt, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz [...], auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein der ersten, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt.»

²³⁰ *ibidem*, *KpV*, AA 05: 102, «[...] der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so fern als Noumenen. So, wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (as Noumenen) ist.»

apresentou como um escolho da problematização filosófica da liberdade humana.²³¹ Perante a necessidade de contornar qualquer possível ameaça à presciência (*Präscienz*) e providência (*Vorsehung*) divinas, em vários casos se adoptou a teoria da predestinação (*Prädestination*), i.e. a teoria segundo a qual a totalidade do agir humano está eternamente determinada. O problema surge, segundo Schelling, quando se pretende fundamentar esta determinação num decreto divino (*Rathschluß Gottes*) que, ao predestinar (*vorherbestimmen*), de modo racionalmente inexplicável (*völlig grundlosen*), uns e outros para a beatitude e para a condenação, parece destruir qualquer possibilidade da liberdade como *auto-determinação*.²³² A despeito desta crítica ao predestinacionismo, a *Freiheitsschrift* clarifica que a não renúncia por absoluto: «também nós afirmamos uma predestinação».²³³ Trata-se, então, de saber em que sentido, a fim de unificar a necessidade com a liberdade, Schelling se aproxima desta posição. A elucidação desta adaptação deixa-se compreender através da referência a Lutero que surge em nota de rodapé na página 386 da edição *Sämtliche Werke*, nota que Schelling coloca após a seguinte passagem da *Freiheitsschrift*:

«Que Judas tenha traído Cristo, eis o que não poderia ser alterado, nem por ele próprio, nem por nenhuma criatura e, no entanto, não traiu Cristo coagido, mas voluntariamente e em plena liberdade.»²³⁴

De facto, a referência bíblica não é acidental: como nos diz o autor na mencionada nota, foi assim que, em 1525, Lutero se expressara, com razão, acerca deste tema no seu *De servo arbitrio*, ainda que, segundo Schelling, o teólogo reformador não tenha conseguido «conceber adequadamente a união entre uma tal necessidade infalível [*unfehlbaren*

²³¹ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 387, «Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit.»

²³² *ibidem*, SW VII 387, «Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d.h. völlig grundlosen, Rathschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf.»

²³³ *ibidem*, SW VII 387, «Auch wir behaupten eine Prädestination, [...]»

²³⁴ *ibidem*, SW VII 386, «Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit.»

Nothwendigkeit] e a liberdade das acções [*Freiheit der Handlungen*]». ²³⁵ Prende-se a crítica justamente com a passagem de *De servo arbitrio* que Schelling tem mente ao servir-se daquela referência bíblica: aí lemos como Lutero, ainda que perfilhando a posição de que Judas traiu Cristo voluntariamente e não sob efeito de um constrangimento, deixa claro que essa vontade foi, na verdade, «obra de Deus, que a põe [—i.e. a vontade de Judas, entenda-se—] em movimento em virtude da sua onipotência» ²³⁶, do que se depreende que Judas não poderia ter desejado outra coisa: Judas desejou, sim, trair Cristo, mas *nunca desejou desejar tal coisa*, e é aqui que se encontra a supressão da liberdade através daquele decreto divino de que a *Freiheitsschrift*, como veremos, se procura demarcar. Como viu Jad Hatem ²³⁷, Schelling está especialmente correcto no seu diagnóstico no que diz respeito à ausência, explicitamente afirmada por Lutero naquele texto de 1525, de qualquer causa ou razão explicativa que justifique a predestinação de uns e outros à condenação e à salvação. ²³⁸

Como se antecipou, é no *Religionsschrift* de 1793 que surge o modelo de que a *Freiheitsschrift* se servirá, decerto com algumas modificações, para explicar o exercício efectivo da liberdade humana como faculdade do bem e do mal, ainda que Schelling divirja do filósofo de Königsberg no que diz respeito ao significado da compreensão do mal no interior do tratamento da liberdade: se Kant—que, como vimos, não aceitara, pelo menos inicialmente, algo como uma *liberdade para o mal*—procura agora compreendê-lo a fim de garantir a *imputabilidade* de acções que se não conformam à lei moral, já Schelling visa a elaboração de uma compreensão da possibilidade do mal e da sua integração sistemática a fim de salvaguardar a *realidade* da liberdade da humana, algo que, como sabemos, Kant

²³⁵ *ibidem*, SW VII 386, n., «So Luther im Traktat *de servo arbitrio*; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.»

²³⁶ Luther, *De servo arbitrio*, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, p. 715-16, «Si praescivit Deus, Iudam fore proditorem, necessario Iudas fiebat proditor nec erat in manu Iudae aut ullius creaturae, aliter facere aut voluntatem mutare, licet id fecerit volendo non coactus, sed velle illud erat opus Dei, quod omnipotentia sua movebat sicut et omnia alia.»

²³⁷ Cf., acerca da presença de Lutero na *Freiheitsschrift*, o artigo de Jad Hatem, “Luther dans les *Recherches sur la Liberté Humaine*”, in: *Schelling en 1809. La Liberté pour le Bien et pour le Mal*, pp. 141-54.

²³⁸ Luther, *De servo arbitrio*, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, p. 712, «Deus est, cuius voluntatis nulla est caussa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium.»

nunca aceitaria, uma vez que, segundo a sua posição, a realidade da liberdade é exclusivamente inferida a partir da representação da lei moral em nós: se sei que *devo*, então *posso*, e é como mero corolário deste “posso” que surge a necessidade da representação da possibilidade de agir em não-conformidade com o dever.²³⁹ Daí que a *Freiheitsschrift* afirme explicitamente a intenção de articular «o conceito kantiano», i.e. a doutrina do mal radical, «não exactamente com as suas próprias palavras, mas do modo como ele [...] deveria ser expresso para se tornar compreensível»²⁴⁰, i.e. passível de ser integrado numa visão sistemática do mundo. Ora, é na primeira parte do seu *Religionsschrift* que Kant se interroga acerca da origem do mal no homem, retirando a conclusão de que aquilo que nos determina, ulteriormente, a enveredar pelo bem ou pelo mal é um acto inteligível (*der intelligible Tat*), transcendental e a-temporal mediante o qual definimos para nós mesmos uma disposição de ânimo ou um carácter (*Gesinnung*) que, do nascimento até à morte, se manifesta como móbil volitivo do exercício da nossa liberdade.²⁴¹ Ora, Schelling vai adoptar esta ideia, fazendo-a sua de outra maneira. Como já antecipámos, também a *Freiheitsschrift* defende algo como uma teoria da predestinação, embora num sentido radicalmente distinto: porque a liberdade requer, de facto, *auto-determinação*, Schelling reformula esta teoria ao conceber a a-temporalidade da auto-determinação humana como uma *auto-predestinação*—o homem predestina-se, i.e. *a sua liberdade consiste em instaurar a sua própria necessidade*, em criar o seu próprio destino.²⁴² Ele é, por isso, necessariamente aquele que ele próprio devém, pois que não devém senão o que ele livremente é. O que ele é *livre e eternamente*, devi-lo-á *temporal e*

²³⁹ Cf. Sebastian Gardner, “The metaphysics of human freedom: from Kant’s transcendental idealism to Schelling’s *Freiheitsschrift*”, in *British Journal for the History of Philosophy*, 2016.

²⁴⁰ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 384, «Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse.»

²⁴¹ Kant, *RGV*, AA 06: 25, «Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d.i. er nicht Urheber sei; sondern daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar). Die Gesinnung d.i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit.»

²⁴² Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 387-88, «Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist.»

necessariamente. Para responder, então, à pergunta “por que razão está este homem destinado ao mal e aqueloutro ao bem?”, a teoria luterana da predestinação podia apenas apontar para Deus, uma resposta que, na verdade, nada esclarece e aparenta apenas atribuir a Deus uma decisão aparentemente desprovida de fundamento explicativo. Quando, no entanto, esta teoria é transformada numa teoria da *auto*-predestinação, de imediato cai a pertinência daquela questão, uma vez que a necessidade de lhe dar resposta pressupunha que o homem não é essencial e originariamente acto, i.e. criação de si mesmo, mas possui, do modo primordial, uma essência indecisa para sair de cuja indeterminação nenhuma razão suficiente pode ser internamente dada sem que por tal a liberdade seja imediatamente riscada²⁴³: para passar *livremente* do indecيدido ao decidido, para transitar *livremente* do indeterminado para o determinado, a razão suficiente de tal passagem deveria, contraditoriamente repousar naquela inicial indecisão, o que suprimiria, evidentemente, a sua pretensa indeterminação. *Essencialmente*, o homem é, precisamente, o *eterno acto da sua própria auto-constituição*.

«[...] a acção particular resulta de uma necessidade interna do ser livre [*freien Wesens*] e, por conseguinte, realiza-se necessariamente; simplesmente, tal necessidade não deve ser confundida, como muitas vezes acontece, com a empírica, que consiste numa obrigação [...]. Mas qual é, então, aquela necessidade interna da própria essência? [...] Se aquela essência fosse um ser morto [*ein todtes Seyn*] e, em relação ao homem, algo que lhe tivesse sido meramente dado [*ein ihm bloß gegebenes*], aconteceria que a acção exterior só poderia resultar dela necessariamente e seria suprimida a responsabilidade e toda a liberdade. Mas, justamente, aquela necessidade interna é, ela própria, a liberdade, a essência do homem é essencialmente o *seu próprio agir* [*seine eigne That*].»²⁴⁴

²⁴³ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 388, «Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.»

²⁴⁴ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 384-85, «Dieß muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; [...].»

Perante o carácter a-temporal deste acto de auto-determinação e a explícita identificação da essência do homem com esta sua eterna decisão, a *Freiheitsschrift* coloca, ainda, a questão de saber se a invectiva de que esta perspectiva impede qualquer genuína conversão (*Umwendung*) constitui, de facto, uma possível objecção. Schelling responde que não, pois que a própria conversão já sempre pressupõe a *disponibilidade* a uma transformação: aquele que escuta a voz da sua consciência e aparenta, em algum momento no decorrer da sua vida, transitar do mal para o bem, nunca foi verdadeiramente estranho ao bem.²⁴⁵ Que Judas tenha traído Cristo, eis o que nenhuma criatura poderia ter impedido, e, no entanto—tal como lemos na *Freiheitsschrift*—, não foi por coacção, mas livre e voluntariamente, que traiu o Filho do Homem com um beijo²⁴⁶; estendendo a referência bíblica, também Paulo não se *tornou* bom após uma decidida conversão, ou não teria ele ouvido a chamada em Damasco.²⁴⁷ Mas tampouco se deve aqui dizer que aquilo que o Homem é, como ser moral, desde toda a eternidade, *precede* a sua vida temporal: a eternidade não precede o tempo e tampouco é-lhe simultânea, já que simultaneidade e precedência são, em si, determinações estritamente temporais. O tempo é imagem sensível da eternidade, e a necessidade que o regula é, por seu turno, o único meio de aparição da liberdade.

Esta relação entre o eterno exercício da nossa liberdade e a necessidade que regula o seu desdobramento temporal havia já sido tratada em 1800: segundo o *System des Transzendentalen Idealismus*, aquilo que se apresenta à consciência empírica como uma *oposição de acções igualmente possíveis* é somente a condição exclusivamente sob a qual pode aquele *acto originário* tornar-se finalmente *objectivo para o sujeito*—neste devir-objectivo transforma-se a liberdade em arbítrio (*Willkür*); este não é, portanto, senão a

²⁴⁵ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 389, «Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe (einer Hülfe bedarf der Mensch immer) ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist.»

²⁴⁶ Lucas 22:48, «Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἰούδα, φιλήματι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως.»

²⁴⁷ *Actos dos Apóstolos*, 9:3-6, «Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίξειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις; εἶπεν δὲ Τίς εἶ, Κύριε; ὁ δὲ Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις· ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἰσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεται σοι ὅ τί σε δεῖ ποιεῖν.»

aparência objectiva (*Erscheinung*) daquela, i.e. o acto absoluto da liberdade que para si mesmo deveio objecto (*der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt*)²⁴⁸—só aqui começa a consciência, só aqui se inicia a *existência pessoal*. Antecipando as filosofias da existência através do esboço de posições posteriormente adoptadas, por exemplo, por Schopenhauer, Schelling demarca-se de Fichte através da explícita afirmação de uma *dissociação*, i.e. de uma *radical incompatibilidade*, entre o *sujeito auto-consciente* e a *liberdade*. Como Slavoj Žižek bem sublinhou,

«[...] este acto de decisão primordial [...] não pode ser atribuído ao Eu *qua* sujeito da auto-consciência—o acto que me cria como um sujeito consciente de si próprio [...] pode apenas ser *inconsciente* [...]. Anti-fichteana é, aqui, a asserção de Schelling de *uma radical cisão [radical split]*—*mesmo uma incompatibilidade ontológica—entre a consciência e a liberdade*, em claro contraste não somente com Fichte, mas, também, com a comum associação entre liberdade e a consciência [...].²⁴⁹

Como lemos na *Freiheitsschrift*, Fichte identifica o Eu com o seu próprio acto, i.e. a consciência é essencialmente *auto-ponente*; para Schelling, porém, esta consciência não é nem pode ser *primeira*: tomada como simples auto-apreensão (*selbsterfassen*), i.e. como um *conhecimento* do Eu pelo Eu, «pressupõe já, como qualquer conhecimento, o ser autêntico [*das eigentliche Seyn*]».²⁵⁰ Este «ser autêntico [*das eigentliche Seyn*]» não é um simples *ser*, mas um *agir*; não um conhecer ou apreender, mas um *fazer*, um *produzir*—

²⁴⁸ Schelling, *System des Transzendentalen Idealismus*, SW III 386, «Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtseyn ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener *Gegensatz* eben das, was den absoluten Willen zur *Willkür* macht, also ist die *Willkür* die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtseyn beginnt.»

²⁴⁹ Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: on Schelling and related matters*, pp. 17-18, «The first thing to note here is the anti-Fichtean sting in the tail: this act of primordial decision by means of which I choose myself cannot be attributed to I *qua* subject of self-consciousness—the act which creates me as a subject conscious of itself [...] can only be *unconscious* [...]. Anti-Fichtean here is Schelling's assertion of *a radical split—an ontological incompatibility even—between consciousness and freedom*, unclear contrast not only to Fichte but also to the commonplace association of freedom with consciousness [...].»

²⁵⁰ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 385, «Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen—aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbsterfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus.»

uma *auto-posição real*, i.e. trata-se de «um querer originário e fundante [*es ist ein Ur- und Grundwollen*], que se faz algo [*das sich selbst zu etwas macht*] e é fundo e base de toda a essencialidade [*und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist*]». ²⁵¹ Na medida em que a consciência, na sua intrínseca reflexividade, é meramente ideal na sua auto-apreensão, esse livre acto que se transforma em necessidade *não pode aparecer, à luz da consciência, na sua originária liberdade*²⁵²; ou: porque a consciência, como lugar da radical individualidade do “Eu sou”, é apenas o *resultado* deste acto, a *liberdade deste acto* apenas se faz sentir no seu outro, i.e. como *necessidade*. A liberdade é a necessidade, isto é, «[...] necessidade e liberdade interpenetram-se como um ser único [*Ein Wesen*] que, somente se for considerado em perspectivas diferentes, pode aparecer como uma coisa ou a outra, mas que é, *em si mesmo, liberdade*, embora, *formalmente* [...], seja *necessidade*». ²⁵³ Relativamente à pessoa singular, a duplicação reflexiva—que, já em Fichte, estruturava a passagem do em *ser-em-si* ao *ser-para-si*—mostra-se, aqui, na tradução da diferença radical entre a *auto-posição real* (inconsciente e pré-reflexiva) e a *auto-apreensão ideal* (consciente, reflexiva). Esta *situacionalidade* da liberdade humana traduz-se no facto de que o homem só toma *consciência da sua liberdade* quando esta liberdade *já lá não está*. Sempre algo *sobra*, um *resto*: há um *excedente* que se anuncia à consciência como marca da irrecuperabilidade integral do positivo na sua originária pré-reflexividade, e é neste sentido que a existência pessoal é a trágica protagonização de um fado que, ainda que por nós *construído*, jamais poderá por nós ser *antecipado*. Nunca a pessoa humana atinge perfeita

²⁵¹ *ibidem*, SW VII 385, «Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.»

²⁵² *ibidem*, SW VII 386, «In dem Bewußtseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorgeht, es erst *macht*; [...]»

²⁵³ *ibidem*, SW VII 385, «Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist.»

identidade consciente consigo própria; total transparência reflexiva permanece um futuro inatingível para aquele que existe, essencialmente, *in media res*.²⁵⁴

Como Schelling não se cansará de afirmar no período de redação do projecto inacabado das *Idades do Mundo*, cada homem pode perguntar-se a si próprio se a constituição do carácter moral da sua pessoa foi, de facto, fruto de uma escolha dentre possibilidades antecedida por uma deliberação²⁵⁵: *ninguém* poderia ter, aqui, deliberado, *ninguém* poderia, aqui, ter escolhido, pois que só há propriamente *alguém*, i.e. uma *pessoa*, onde um carácter moral está já constituído. Aquele que isto quiser negar terá, então, que explicar, com recurso a algo presumidamente anterior a esta sua eleição, qual o factor que determina a especificidade desta decisão. Mas nada há de *anterior* a esta decisão. Ela é eterna, é uma causa incausada; uma vez que a consciência sempre se encontra temporalmente situada, aquela decisão a-temporal que a condiciona não pode surgir perante a consciência, não pode ser tematizada: um eterno início de si própria que, no tempo, se mostra apenas como uma resolução já passada. Empiricamente, esta decisão não surge, pois que caiu na noite da inconsciência (*Bewußtlosigkeit*): no momento em que um homem lograsse içar desta noite aquela decisão e procurasse trazê-la à *sua* consciência, *esta*

²⁵⁴ Cf., sobre esta questão, Dieter Sturma, “Präreflexive Freiheit”, in: *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, (hrsg.) Otfried Höffe/Annemarie Pieper, p. «Wenn Freiheit bewußtseinsphilosophisch und handlungstheoretisch nicht auf den Bereich expliziter Bewußtseinszustände reduzierbar ist, muß auch bei der Bewertung von Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit der Bereich bewußter Entscheidungssituationen extensional überschritten werden. Selbstbestimmung hat dann nicht länger die formale Gestalt eines sich selbst transparenten Willensaktes, der sich in Handlungen ausdrückt, sondern die präreflexivität kehrt die üblichen Zurechenbarkeitszuweisungen um: die Person ist nicht für verantwortlich, was sie gewollt hat, sie eist verantwortlich für das, was sie ist, [...]»

²⁵⁵ Schelling, *Die Weltalter* (1811), WA 93, «Die Contraktion des ersten wirkenden Willens, durch welche die uranfängliche Lauterkeit sich selber mit einem Seyn überkleidet, ist mit der unergründlichen That in Vergleich zu setzen, wodurch das menschliche Wesen sich vor aller einzelnen oder zeitlichen Handlung zu einem innerlich bestimmten Wesen zusammenzieht, oder sich das gibt, was wir Charakter in ihm nennen. [...] Ich glaube, daß nicht leicht jemand annehmen wird, er selbst oder irgend ein anderer Mensch habe sich seinen Charakter gewählt [...]. Hier erkennt also jeder eine Freyheit an, die in sich Nothwendigkeit, nicht Freyheit in keinem späteren Sinne ist, die nur da stattfindet, wo Gegensatz ist.»

consciência já não seria *a sua*.²⁵⁶ No homem, tal como em Deus, «não pode o início conhecer-se a si mesmo». ²⁵⁷ Nenhum homem elegeu as suas mais profundas paixões; e, no entanto, assim que uma paixão dele se apropria e o agarra, agarra-se ele ela com toda a sua força—não como um escravo perante uma directiva, pois sabe que nada de exterior o destinou a este amor. O mesmo com os restantes desejos: eles apropriam-se do homem sem anúncio, mas ele não foge como de uma ordem. Empiricamente, ele é apanhado de surpresa—quando por si deu, já lá estava—, mas aquilo que de surpresa o apanha não é nada de outro: é ele próprio. No tempo, o homem é apenas devolvido a si próprio. Em si mesmo considerado, «[...] o homem é [...] um livre e eterno começo de si mesmo [*frei und selbst ewiger Anfang ist*]». ²⁵⁸ Qual é, então, *o sentimento da liberdade*?

«Tão difícil de entender quanto esta ideia possa ser para o modo habitual de pensar, há, em cada homem, um *sentimento* que concorda com ela, segundo o qual é de toda a eternidade que ele é aquilo que é e de não ter sido no tempo que se tornou assim». ²⁵⁹

* * * * *

²⁵⁶ Schelling, *Die Weltalter* (1813), WA 183-84, «So versinkt jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende Urthat, wodurch der Mensch eigentlich Er Selber ist, unmittelbar, nachdem in überschwänglicher Freyheit gethan, in die Nacht der Bewußtlosigkeit. Sie ist keine That, die einmal geschehen wieder aufhören könnte, sie ist eine beständige eine nie aufhörende That und kann darum nie wieder vors Bewußtseyn gebracht werden. Sollte der Mensch um sie wissen, so müßte das Bewußtseyn selbst in das Nichts, in die unumschränkte Freyheit zurückkehren und wieder aufhören als Bewußtseyn.»

²⁵⁷ Schelling, *Die Weltalter* (1813), WA 184, «Denn auch hier gilt es: der Anfang darf sich selbst nicht kennen.»

²⁵⁸ Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII 386, «Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist.

²⁵⁹ *ibidem*, SW VII 386, «So unfäßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.»

Recapitulação da terceira secção

Iniciámos esta terceira e última parte com a colocação de *três questões* a cada uma das quais procurámos responder em cada um dos três capítulos.

A *primeira* destas questões foi do seguinte modo formulada: *por que motivo o panteísmo, na sua versão espinosista, desembocou numa doutrina fatalista e de que modo pôde a filosofia de Schelling contornar este escolho?* A isto respondemos a dois tempos. (i) Se, no espinosismo, o panteísmo adquiriu, de facto, uma feição fatalista, tal *não se deveu à noção de imanência*, mas, outrossim, *ao modo mecânico como ali se representa a natureza*; este mecanicismo é simples consequência, por sua vez, da índole reificadora de um *realismo dogmático e unilateral* que pensa, como seu princípio, um *absoluto não-Eu*. (ii) Schelling pôde contornar este escolho precisamente porque, contrariamente a Espinosa, *não pensa a natureza mecanicamente*, mas, outrossim, *dinamicamente*; a compreensão dinâmica da natureza foi, por sua vez, possibilitada pela elevação da *vontade (Wollen)* ao estatuto de *determinação ontológica fundamental* e à concepção da *natureza* e do *espírito* como *diferentes formas de uma manifestação essencialmente idêntica*.

A *segunda* questão foi fraseada da seguinte maneira: *por que razão o idealismo subjectivo, ainda que a ele devamos o primeiro conceito verdadeiro de liberdade, se mostra insuficiente para realização da tarefa que o nosso autor se propõe no início da Freiheitsschrift, i.e. a determinação do conceito real e positivo de liberdade humana?* Ao elevar a liberdade, como auto-determinação transcendental da vontade, além do estatuto de uma possível propriedade e passando agora a concebê-la como perfazendo a *essência do sujeito*, o idealismo subjectivo, no seu desenvolvimento fichteano, ao promover o *sujeito* à posição de *substância enquanto fundamento de toda a realidade*, conclui, coerentemente, pela tese de que *a realidade tem, por base, a liberdade*. Porque, ao retomar a autonomia do real, o idealismo objectivo de Schelling vai conceber *a natureza*, não como um produto inconsciente de uma liberdade consciente, mas, sim, como uma *liberdade inconsciente que*,

no sujeito humano, se eleva ao *Eu consciente*—i.e. porque a liberdade é alargada à *totalidade do universo*—, o conceito de liberdade viabilizado pelo idealismo subjectivo assume o lugar de *determinação universal* à qual *falta ainda a diferença específica* para que se possa ser considerada como liberdade *humana*. O conceito *formal* de liberdade como auto-determinação transcendental da vontade refere-se apenas à forma ou ao modo como se exerce a liberdade humana; segundo o seu conceito *real*, o qual diz respeito à matéria, ao conteúdo ou às possibilidades desta liberdade, a liberdade humana é uma *faculdade do bem e do mal*.

A terceira e última questão colocada foi a seguinte: *de que modo se exerce efectivamente a liberdade humana como repetição do absoluto?* Relativamente a este ponto, vimos que a *Freiheitsschrift* segue, ainda que com ligeiras alterações, a doutrina do acto inteligível desenvolvida por Kant no *Religionsschrift*. A adopção da doutrina kantiana resulta da necessidade encontrar uma solução mediadora entre duas soluções igualmente insatisfatórias: a primeira dessas soluções apoiava-se no (i) conceito habitual de liberdade segundo o qual ela consiste numa faculdade absolutamente indeterminada de escolher dentre a oposição de acções igualmente possíveis, solução que é rejeitada devido ao facto de implicar a contingência de todas as nossas acções, algo que se opõe à necessária unidade do todo e às exigências da razão no seu empreendimento sistemático; já (ii) a segunda solução, eminentemente determinista, consiste na afirmação da necessidade de todas as nossas acções, solução que respeita as exigências da razão teórica mas que se revela insatisfatória na esfera da razão prática. Para evitar a unilateralidade destas perspectivas, é necessária uma *solução mediadora pela qual seja possível afirmar a coexistência entre o determinismo e a liberdade*. Em diálogo com a teologia luterana, Schelling mostra que a teoria da predestinação, nascida a partir da necessidade de compatibilizar a responsabilidade moral do homem com a presciência e providência divinas, acaba por se revelar insuficiente na sua tentativa de unificar a liberdade com a necessidade devido ao modo como é levada a justificar a especificidade do carácter moral de todos os homens num decreto absoluto e absolutamente desprovido de qualquer razão justificativa, o que imediatamente faz desvanecer a liberdade como auto-determinação. A *Freiheitsschrift* vai, também, defender, embora num sentido distinto, uma predestinação: para Schelling, *o exercício efectivo da liberdade humana é um acto transcendental de auto-predestinação*.

Esta solução permite unificar a liberdade com a necessidade na medida em que a necessidade de todas as nossas acções é uma *necessidade interna* que procede exclusivamente do *livre acto humano de auto-constituição*. No entanto, Schelling vai afastar-se do idealismo subjectivo ao sublinhar, através da *diferença entre auto-posição real e auto-apreensão ideal*, uma dissociação ou uma incompatibilidade radical entre a liberdade e o sujeito auto-consciente: este último experimenta temporalmente o necessário desdobramento daquela eterna e livre decisão que não pode, como tal, surgir perante a consciência. Ainda que instaure, livre e eternamente, a necessidade com que ele próprio se revela temporalmente, sempre sobra um excedente que o homem não pode nunca trazer luz, um excesso que o assalta de maneira imprevisível, e o carácter nunca antecipável de um destino livremente criado por uma decisão que, porque essencialmente e originariamente pré-reflexiva, será para sempre irrecuperável.

Conclusão

A determinação do lugar conceptual da liberdade humana num sistema conduziu-nos à preliminar inquirição da exequibilidade desta tarefa através da problematização da *compatibilidade entre as noções de sistema e de liberdade*.²⁶⁰ Se, para *Jacobi*, estas noções são incompatíveis porquanto qualquer sistema racional se transforma inevitavelmente num panteísmo e este é, por sua vez, um fatalismo, já para *Schlegel*, também ele defensor da opinião de que o panteísmo é o sistema da pura razão, esta doutrina suprime a distinção entre o bem e o mal e dissolve a realidade de toda a individualidade num abstracto e negativo conceito de eternidade. Para *Jacobi*, o sistema é necessariamente um panteísmo porque o conhecimento filosófico, que consiste num saber mediato produzido pelo uso do entendimento, almeja atingir a sua completação cabal através de um procedimento de integral mediação do real segundo a universal aplicação do princípio de razão suficiente, o qual proíbe, ulteriormente, qualquer transição do infinito para o finito, ficando, assim aberta a possibilidade de uma relação de causalidade imanente entre o primeiro e o segundo e completamente inviabilizada uma relação, entre eles, de causação transcendente, com o que imediatamente se perde a possibilidade de um teísmo racional; o panteísmo é, por sua vez, necessariamente um fatalismo porque a imanência do finito no infinito exige uma eterna encadeação de causas eficientes cuja totalidade tem a sua razão suficiente no próprio conceito de infinito e segue-se deste imediata e necessariamente segundo o princípio de identidade.²⁶¹ Se *Schlegel* não se debruça profundamente sobre o modo como o panteísmo põe em risco a liberdade humana, certamente adverte para o modo como a torna, por um

²⁶⁰ Cf., na presente dissertação, a Introdução à primeira secção.

²⁶¹ Cf. sub-secção 1.1 da presente dissertação.

lado, irrelevante—i.e. pelo facto de abolir toda a heterogeneidade axiológica ou mesmo a distinção entre o bem e o mal—e, por outro, impossível—i.e. dado que suprime toda a individualidade—, e tudo isto fá-lo devido à negação da oposição em que consiste o conceito abstracto de identidade com o qual vê, nas coisas, a sua absoluta e indiferenciada união.²⁶² Sumariamente, Jacobi e Schlegel parecem negar a compatibilidade entre os intentos filosóficos de construir um edifício sistemático e de salvaguardar a liberdade e ambos afirmam que o panteísmo, como único possível sistema da razão, tem consequências de índole niilista: para Jacobi, o fatalismo; para Schlegel, a indistinção entre bem e mal e a abolição da individualidade.

Na segunda secção, a negação da afirmação de que o panteísmo é necessariamente um fatalismo foi apresentada a dois tempos: primeiro, através da mostração de que *a liberdade humana só é possível se compreendida em continuidade com a liberdade divina* e de que esta continuidade constitui a *imanência* do homem em Deus²⁶³; depois, pela compreensão, fornecida pela correcta interpretação da cópula no juízo e pela consequente equiprimordialidade entre os princípios de identidade e de razão suficiente, de que *Deus*, na sua livre auto-afirmação pela qual se instaura o processo da sua auto-revelação, *requer uma interna repetição que se dá pelo engendramento de um ente semelhante a Si mesmo* (i.e. *livre*) ao qual é *confiado o destino da criação*.²⁶⁴ Ora, porque a liberdade implica a imanência e a imanência a liberdade, a natureza humana só pode ser compreendida como síntese do livre e do necessário: a noção de uma *independência dependente* ou de uma *incondicionalidade condicionada*, a qual nos dá o lugar conceptual da liberdade humana num sistema panteísta, é a categoria de *absolutidade derivada*.²⁶⁵

Com a terceira secção, vimos que se, no espinosismo, o panteísmo adquiriu, de facto, uma feição fatalista, tal *não se deveu à noção de imanência*, mas, outrossim, *ao modo mecânico como ali se representa a natureza*; este mecanicismo é simples consequência, por sua vez, da índole reificadora de um *realismo dogmático e unilateral* que pensa, como seu princípio, um *absoluto não-Eu*. Schelling pôde contornar este escolho precisamente porque, contrariamente a Espinosa, *não pensa a natureza mecanicamente*, mas, outrossim,

²⁶² Cf. sub-secção 1.2 da presente dissertação.

²⁶³ Cf. sub-secção 2.1 da presente dissertação.

²⁶⁴ Cf. sub-secção 2.2 da presente dissertação.

²⁶⁵ Cf. sub-secção 2.3 da presente dissertação.

dinamicamente; a compreensão dinâmica da natureza foi, por sua vez, possibilitada pela elevação da *vontade (Wollen)* ao estatuto de *determinação ontológica fundamental* e à concepção da *natureza* e do *espírito* como *diferentes formas de uma manifestação essencialmente idêntica*.²⁶⁶ A este ponto foi Schelling levado através do seu inicial contacto com Fichte: ao elevar a liberdade, como auto-determinação transcendental da vontade, além do estatuto de uma possível propriedade e passando agora a concebê-la como perfazendo a *essência do sujeito*, o idealismo subjectivo, no seu desenvolvimento fichteano, ao promover o *sujeito* à posição de *substância enquanto fundamento de toda a realidade*, conclui, coerentemente, pela tese de que *a realidade tem, por base, a liberdade*. Porque, ao retomar a autonomia do real, o idealismo objectivo de Schelling vai conceber *a natureza*, não como um produto inconsciente de uma liberdade consciente, mas, sim, como uma *liberdade inconsciente que, no sujeito humano, se eleva ao Eu consciente*—i.e. porque a liberdade é alargada à *totalidade do universo*—, o conceito de liberdade viabilizado pelo idealismo subjectivo assume o lugar de *determinação universal* à qual *falta ainda a diferença específica* para que se possa ser considerada como liberdade *humana*. O conceito *formal* de liberdade como auto-determinação transcendental da vontade refere-se apenas à forma ou ao modo como se exerce a liberdade humana; segundo o seu conceito *real*, o qual diz respeito à matéria, ao conteúdo ou às possibilidades desta liberdade, a liberdade humana é uma *faculdade do bem e do mal*.²⁶⁷

Para explicar o exercício efectivo da liberdade humana, vimos que a *Freiheitsschrift* segue, ainda que com ligeiras alterações, a doutrina do acto inteligível desenvolvida por Kant no *Religionsschrift*. A adopção da doutrina kantiana resulta da necessidade encontrar uma solução mediadora entre duas soluções igualmente insatisfatórias: a primeira dessas soluções apoiava-se no (i) conceito habitual de liberdade segundo o qual ela consiste numa faculdade absolutamente indeterminada de escolher dentre a oposição de acções igualmente possíveis, solução que é rejeitada devido ao facto de implicar a contingência de todas as nossas acções, algo que se opõe à necessária unidade do todo e às exigências da razão no seu empreendimento sistemático; já (ii) a segunda solução, eminentemente determinista, consiste na afirmação da necessidade de todas as nossas acções, solução que respeita as

²⁶⁶ Cf. sub-secção 3.1 da presente dissertação.

²⁶⁷ Cf. sub-secção 3.2 da presente dissertação.

exigências da razão teórica mas que, na esfera da razão prática, se revela insatisfatória. Para evitar a unilateralidade destas perspectivas, é necessária uma *solução mediadora pela qual seja possível afirmar a coexistência entre o determinismo e a responsabilidade*.

Uma tal solução de reconciliação entre a liberdade e a necessidade foi o que a teologia luterana procurou avançar com a teoria da predestinação; mas, nascida a partir da necessidade de compatibilizar a responsabilidade moral do homem com a presciência e providência divinas, tal teoria acaba, segundo Schelling, por se revelar insuficiente devido ao modo como é levada a justificar a especificidade do carácter moral de todos os homens num decreto absoluto e absolutamente desprovido de qualquer razão justificativa, o que imediatamente faz desvanecer a liberdade como *auto-determinação*. Ora, a *Freiheitsschrift* vai, também, defender algo como uma predestinação, embora num sentido muito específico. Repare-se que, se aceitássemos a já discutida redução da liberdade ao arbítrio, incorreríamos, ao procurar compreender como uma tal faculdade de escolha passa da sua indeterminação para o determinado, na mesma violação do princípio de razão com base na qual Jacobi correctamente assinalou, no *Pantheismusstreit*, a impossibilidade especulativa de uma transição do infinito para o finito. É que se a liberdade for reduzida ao arbítrio enquanto indeterminação do poder de escolha, a possibilidade de uma acção determinada está dependente de uma razão suficiente que medeie a transição da indeterminação para a determinação; se tal razão provier do *exterior* à inicial indeterminação, perde-se a liberdade enquanto *auto-determinação*, se, no entanto, provier tal razão do *interior* daquela liberdade, perde-se, então, a sua *indeterminação*. Encontra-se novamente a solução na já mencionada co-originariedade dos princípios de identidade e de razão e na conseqüente unificação entre possibilidade e efectividade através da localização autêntica da liberdade num acto transcendental da vontade. Só este acto da vontade une a liberdade com a necessidade, só um sistema que interprete o ser como vontade pode, por isso, tornar inteligível a coexistência do determinismo com a responsabilidade. A localização *do exercício efectivo da liberdade humana num acto transcendental de auto-predestinação*, é a única solução que possibilita a coexistência da responsabilidade com o determinismo na medida em que a necessidade de todas as nossas acções é uma *necessidade interna*, i.e. exclusivamente procedente do *acto inteligível de auto-constituição*. Cada acto é uma conseqüência de quem eu sou, e é aqui, i.e. em quem eu sou, que reside o autêntico seio da liberdade. O sentimento

da liberdade é, ele próprio, o estanho reconhecimento de que sempre fomos, e não podíamos não ter sido, aquilo que somos. É o que Schelling expressa ao sublinhar, através da *diferença entre auto-posição real e auto-apreensão ideal*, uma dissociação ou uma incompatibilidade radical entre a liberdade e o sujeito auto-consciente: este último experiencia temporalmente o necessário desdobramento daquela eterna e livre decisão que não pode, como tal, surgir perante a consciência. Ainda que instaure, livre e eternamente, a necessidade com que ele próprio se revela temporalmente, sempre sobra um excedente que o homem não pode nunca trazer luz, um excesso que o assalta de maneira imprevisível, e o carácter nunca antecipável de um destino livremente criado por uma decisão que, porque essencialmente e originariamente pré-reflexiva, será para sempre irrecuperável.²⁶⁸

²⁶⁸ Cf. sub-secção 3.3 da presente dissertação.

Referências Bibliográficas

Edições das obras de Schelling:

SCHELLING, F.W.J., *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, Manfred Frank (Hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1965.

SCHELLING, F.W.J., *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, Manfred Schröter (Hrsg.), München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1946.

SCHELLING, F.W.J., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (Hrsg.), Stuttgart und Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861.

SCHELLING, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Thomas Buchheim (Hrsg.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011.

Traduções das obras de Schelling:

SCHELLING, F.W.J., *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Assuntos com ela Relacionados*, Carlos Morujão (trad.), Lisboa, Edições 70, 2018.

SCHELLING, F.W.J., *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau (trad.), Paris, Gallimard, 1980.

SCHELLING, F.W.J., *Premiers Ecrits*, Jean-François Courtine (trad.), Paris, PUF, 1987.

Fontes de correspondência:

FUHRMANS, H., *Schelling. Briefe und Dokumente*, Bonn, Bouvier Verlag, 1962-1975.

PLITT, G.L., *Aus Schellings Leben: In Briefen*, Leipzig, S. Hirzel Verlag, 1869-1870.

Obras de consulta:

ALDERWICK, C., *Schelling's Ontology of Powers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021.

ÁLVAREZ, F., *Schelling: el Sistema de la Libertad*, 1º edición digital, Herder, 2016.

ANSALDI, S., *La tentative schellingienne. Un système de la liberté est-il possible?*, Paris, L'Harmattan, 1993.

ARISTÓTELES, *Categorias. Da Interpretação*, Ricardo Santos (introd./trad./notas), Lisboa, INCM, 2016.

BAADER, F., *Sämmtliche Werke*, Leipzig, Bethan Verlag, 1851-1860.

BÖHME, J., *Jakob Böhmes Sämmtliche Werke*, Barth Verlag, 1831.

BENSUSSAN, G.; HÜHN, L.; SCHWAB, P., (eds.), *Das Erbe Schellings. Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015.

BERGER, B., *Schelling, Hegel and The Philosophy of Nature. From Matter to Spirit*, New York, Routledge, 2024.

BRATA DAS, S., *The Political Theology of Schelling*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

BRITO, E., *Création selon Schelling. Universum*, Leuven, Peeters, 1987.

BROUWER, C., *Schellings Freiheitsschrift. Studien zu ihrer Interpretation und ihrer Bedeutung für die theologische Diskussion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

BRUNO, G. (ed.), *Schelling's Philosophy. Freedom, Nature and Systematicity*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

BUCHHEIM, T., *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

BUCHHEIM, T.; FEISCH, T.; WACHSMANN, N., (eds.), *Schellings Freiheitsschrift. Methode, System, Kritik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021.

BUCHHEIM, T.; HERMANI, F., (eds.), *“Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde”*. *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

CHALLIOL-GILLET, M., *Schelling*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

CHALLIOL-GILLET, M., *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998.

COURTINE, J.-F., *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.

COURTINE, J.-F., *Schelling entre temps et éternité. Histoire et préhistoire de la conscience*, Paris, Vrin, 2012.

DANZ, C. (ed.), *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*, eBook, J. B. Metzler, 2024.

DANZ, C. (ed.), *Schelling in Würzburg*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 2017.

DANZ, C.; JANTZEN, J., (ed.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift*, Göttingen, V&R Unipress, 2011.

DAVID, P., *De l'Absolu à l'Histoire*, Paris PUF, 1998.

EGLOFF, L., *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit. Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*, Berlin, Walter de Gruyter, 2016.

FACKENHEIM, E., *The God Within. Kant, Schelling and Historicity*, Toronto, University of Toronto Press Incorporated, 1996.

FICHTE, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaft*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 1964.

FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821: Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, L. Schwann Verlag Düsseldorf, 1954.

FRANK, M., *“Reduplikative Identität”. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 2018.

FRANK, M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

FREYDBERG, B., *Schelling's Dialogical Freedom Essay*, Albany, State University of New York Press, 2008.

FRIEDRICH, H.-J., *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 2009.

GERLACH, S., *Handlung bei Schelling*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2019

GERLACH, S., *Schellings Philosophie der Potenz. 1798-1854*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2023.

HACKLE, M., *Freiheit als Prinzip*, Wien, Vienna University Press, 2020.

HAMPTON, A. (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

HATEM, J., *De l'Absolu à Dieu: autour du Traité sur la liberté de Schelling*, Paris, Cariscript, 1987.

HAYNER, P., *Reason and Existence: Schelling's Philosophy of History*, Leiden, Brill, 1967.

HEGEL, G.W., *Gesammelte Werke*, Bd. IV und XI, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

HEIDEGGER, M., *Schelling: Vom Wesen der menschliche Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen Verlag, 1994.

HERMANNI, F.; KOCH, D.; PETERSON, J., (eds.), *“Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist—Freiheit!”: Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, Tübingen, Attempto-Verlag, 2012.

HÖFELE, P.; HUHN, L.; SCHWAB, P., ZICHE, P., (eds.), *Schelling-Studien Bd. 9*, Verlag Karl Alber, 2022.

HÖFELE, P., *Wollen und Lassen: Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2019.

HÖFFE, O.; PIEPER, A., (ed.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.

HOLZ, H., *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, Bouvier, 1970.

HUECK, J., *Aktive Passivität. Krisis und Selbsttransformation der Subjektivität im Denken F.W.J. Schellings*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2023.

HÜHN, L., *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschliche Wissens*, Stuttgart, Verlag J. B. Metzler, 1994.

HUTTER, A., *Geschichtliche Vernunft: Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

- IBER, C., *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, Berlin, Walter de Gruyter, 1994.
- JANKÉLÉVITCH, V., *L'Odysée de la Conscience dans la dernière Philosophie de Schelling*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933.
- JACOBI, F.H., *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998-2016.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg, Verlag Herder, 2010.
- KUHLMANN, H., *Schellings früher Idealismus. Eine kritische Versucht*, Stuttgart, Springer Verlag, 1993.
- LEIBNIZ, G., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Darmstadt, Georg Olms Verlag, 1965.
- LEIBNIZ, G., *Opuscles et fragments inédits*, Darmstadt, Georg Olms Verlag, 1966.
- LOER, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974.
- LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1883-1929.
- MARQUET, J.F., *Liberté et Existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.
- MATTHEWS, B., *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom*, Albany, State University of New York Press, 2011.
- MARX, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg, München, 1977.
- MCGRATH, S. J., *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*, New York, Routledge, 2012.
- MCGRATH, S. J., *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2021.
- MÜLLER-LÜNESCHLOß, V., *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 2012.

NEUMANN, P., *Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2019.

NORRIS, B., *Schelling and Spinoza: Realism, Idealism and the Absolute*, Albany, State University of New York Press, 2022.

ORTLIEB, C. und VOLLHARDT, F. (hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Romancier—Philosoph—Politiker*, Berlin, Walter de Gruyter, 2021.

OSTARIC, L. (ed.), *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

PAETZOLD, H.; SCHNEIDER, H., (eds.), *Schellings Denken der Freiheit*, Kassel, Kassel University Press, 2010.

POGLIANO, S., *Der andersartige Anfang: Grund und Freiheit bei Schelling und Pareyson*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2022.

REINHOLD, K.L., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Basel, Schwabe Verlag, 2020.

ROUX, A. (ed.), *Schelling en 1809. La Liberté pour le Bien et pour le Mal*, Paris, Vrin, 2010.

SANDKAULEN, B., *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2019.

SCHEERLINCK, R., “*Philosophie und Religion*”—*Schellings Politische Philosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2017.

SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie*, Paris, PUF, 1966.

SCHLEGEL, F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn, Ferdinand Schöningh Verlag, 1975-.

SCHMIDT, A., *Schelling Zeittheorie. Das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie*, Stuttgart, frommann-holzboog Verlag, 2024.

SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in die Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1955.

SNOW, D., *Schelling and the End of Idealism*, Albany, State University of New York Press, 1996.

SPINOZA, B., *Spinoza Opera*, Heidelberg, Heidelberg Universitätsbuchhandlung, 1972.

SÜSKIND, F.G., *Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Welterschöpfung, Freyheit, moralischen Guten und Bösen*, Tübingen, 1812.

THOMAS, M., *Freedom and Ground. A Study on Schelling's Treatise on Freedom*, Albany, State University of New York Press, 2023.

TILLICH, P., *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, Gütersloh, Bertelsmann, 1912.

TILLIETTE, X., *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.

TILLIETTE, X., *Schelling. Biographie.*, Calmann-Lévy, 1999.

TILLIETTE, X., *Schelling, une Philosophie en devenir*, 2 vols., Paris, Vrin, 1992.

TRITTEN, T., *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.

UNGER, D., *Schlechte Unendlichkeit*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2015.

VAYSSE, J.-M., *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

VETÖ, M., *De Kant à Schelling*, 2 vols., Grenoble, J. Millon, 2000.

VETÖ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002.

VIEILLARD-BARON, J.-L., *Platon et l'idéalisme allemand*, Paris L'Harmattan, 2002.

WENZ, G. (ed.), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2010.

WHISTLER, D., *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

WHITE, A., *Schelling: an Introduction to the System of Freedom*, New Heaven-London, Yale University Press, 1983.

WILSON, J., E., *Schelling und Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter.

WOODARD, B., *Schelling's Naturalism. Motion, Space and the Volition of Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2019.

ŽIŽEK, S., *The Indivisible Remainder: on Schelling and related matters*, London, Verso, 1996.

ZUNIC, N., *Schelling on Truth and Person*, London, Lexington Books, 2022.