

A ODISSEIA DO CONCEITO DE LIBERDADE NO IDEALISMO ALEMÃO: FICHTE, SCELLING E HEGEL

*Vasco Baptista Marques*¹

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Seria possível reconstituir toda a história do idealismo alemão através de uma tematização das diversas formas e figuras que nele reveste o conceito de liberdade. Com efeito, de Kant a Hegel, passando por Fichte e Schelling, o conceito de liberdade deixa-se pensar como o denominador comum capaz de articular sistemas do saber que, mantendo sempre a sua irredutível especificidade, comungam de um mesmo destino, nomeadamente: o pensar do universal que a si mesmo se sabe como livre². Odisseia de uma destinação comum, que para si mesma está escolhendo diversos trilhos conducentes ao seu cumprimento histórico e reflexivo, o idealismo alemão é, não apenas a aventura de uma irmandade do pensar, mas também a aventura das múltiplas e até opostas maneiras de consagrar um mesmo desígnio, na exacta medida em que esse universal que a si mesmo se sabe como livre pode ser alternativamente pensado de forma subjectiva (tal como sucede na filosofia de Fichte), de forma objectiva (tal como sucede na filosofia de Schelling) ou, ainda, de forma absoluta (tal como sucede na filosofia de Hegel); três modalidades distintas de pensar o universal que correspondem, por sua vez, a outras tantas modalidades de reiterar ou tentar superar o abismo (*Abgrund*) que, pelo menos desde Descartes, se foi escavando entre os domínios correlativos do espírito e

1 vascobmarques@hotmail.com

2 A respeito da comunidade de problemas filosóficos em torno dos quais se foi constituindo historicamente o idealismo alemão, remetemos aqui para: Vetö, M., *De Kant à Schelling*, 1998-2000.

da natureza, do livre e do não-livre, daquilo que está dando a si mesmo a lei da sua determinação (= autonomia) e daquilo que está recebendo de outrem a lei da sua determinação (= heteronomia). E se, por volta de 1746, naquele que foi o seu primeiro escrito publicado – mais precisamente, as «Reflexões Sobre a Correcta Apreciação das Forças Vivas» –, o jovem Kant julgou poder contornar o abismo moderno instituído entre a natureza e o espírito dizendo, simplesmente, que o mecanicismo e as relações de causalidade de Descartes têm vigência quando, e somente quando, são objecto de uma aplicação à esfera das realidades naturais (= fenómeno), e que o dinamismo e as relações de liberdade de Leibniz têm vigência quando, e somente quando, são objecto de uma aplicação à esfera das realidades espirituais (= númeno), a verdade é que, cindindo assim a totalidade do real em fenómeno e númeno, em condicionado (*Bedingte*) e em incondicionado (*Unbedingte*), o velho Kant se confrontará necessariamente com a questão de determinar a contextura do vínculo ou da passagem (*Übergang*) susceptível de operar uma mediação entre uma natureza regida por relações de estrita causalidade (= sensível) e um espírito regido por relações de efectiva liberdade (= supra-sensível).

Antagonismo conceptual que cada uma das figuras maiores do idealismo alemão recuperaria e retomaria à sua maneira, o dualismo então instaurado por Kant entre o plano do fenómeno e o plano do númeno, isto é, entre a heteronomia que define o reino da natureza e a autonomia que define o reino do espírito, depressa viria a constituir o objecto de estudo privilegiado de toda uma geração de pensadores que, encontrando a sua filiação filosófica no contexto do idealismo crítico de Kant, tentaram re-equacionar e resolver por diferentes vias a aporia ontológica e epistemológica que o empreendimento kantiano havia deixado em suspenso. Assim, na senda do pensamento kantiano, Fichte julgará descobrir no *eu penso* (*Ich denke*), ou melhor, naquela unidade originária-sintética da apercepção que Kant havia descrito, no decurso do § 16 da Primeira Crítica, como necessário fundamento da conexão existente entre um sujeito de representações e um objecto de representações³, a possibilidade de destrinçar o nó górdio que sustenta a oposição estabelecida entre o espírito (= sujeito) e a natureza (= objecto). Em abono da verdade, afirmando claramente nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, de 1794, a absoluta prevalência e autonomia de um dos termos da oposição, Fichte sublinha a traço duplo o carácter autopositional e fundante da subjectividade, fazendo então depender a própria existência e subsistência da objectividade do seu ser-

3 Cf. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B131-132.

posto por um eu que, formalmente pensado enquanto simples conformidade ou identidade lógica de si consigo (eu = eu), se dá a conhecer como um epicentro vazio de determinações que, por intermédio de um insustentável passo de mágica, se afigura capaz de extrair a partir do seu próprio nada essa totalidade aberta de determinações a que estamos chamando mundo. Parece porém que, ao invés de proceder a uma reconciliação (*Aussöhnung/Versöhnung*) dos termos disjuntos (sujeito/objecto-espírito/natureza), Fichte opta negar a oposição enquanto oposição, solucionando assim o dualismo por via de uma unilateral e arbitrária absolutização do pólo subjectivo da equação; anula-se, deste modo, a raiz mesma do antagonismo e fica-se a sós com um sujeito que, num primeiro momento, se anuncia como causa daquilo que ele próprio *é* (= subjectividade) para, em seguida, se interpretar e apresentar a si mesmo como causa daquilo que ele próprio *não é* (= objectividade). A liberdade do espírito ou do universal é aqui, então, a propriedade simplesmente subjectiva de se afirmar a si mesmo (= eu) como negação do outro (= natureza), ou melhor, a expressão do poder abstracto de tudo constituir a partir de si como necessário reverso ou especularização objectiva de si:

O oposto [o não-eu ou o objecto], na medida em que é um oposto (como simples contrário em geral), é posto então por esta acção absoluta [do eu ou do sujeito], e simplesmente por ela. Todo o contrário, na medida em que é um contrário, é simplesmente por força de uma acção do eu, e por nenhuma outra razão. O ser-oposto em geral, é posto, simplesmente, pelo eu⁴.

E, um pouco mais à frente, Fichte elucida:

O opor só é possível sob a condição da unidade da consciência do que põe e do que opõe. Se a consciência da primeira acção não estivesse ligada à consciência da segunda, então o segundo pôr não seria um *contrapor*, mas simplesmente um pôr. Ele só se torna contrapor em relação a um pôr⁵.

-
- 4 Fichte, J.G., *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, 1965, § 2: «Durch diese absolute Handlung nun, und schlechthin durch sie, wird das entgegengesetzte, insofern es ein *entgegengesetztes* ist (als blosses Gegentheil überhaupt) gesetzt. Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem allderen Grunde. Das Entgegengesetztseyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt».
- 5 Fichte, J.G., *Op. Cit.*, § 2: «Das Entgegenetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewusstseyns des setzenden, und des entgegengesetzenden. Hinge das Bewusstseyn der ersten Handlung nicht mit dem Bewusstseyn der zweiten zusammen; so wäre das zweite Setzen kein *Gegensetzen*, sondern ein Setzen schlechthin. Erst durch Beziehung auf ein Setzen wird es ein *Gegensetzen*».

Neste contexto, encetando uma acesa contenda com o sujeito absoluto de Fichte, a filosofia de Schelling terá por uma das suas principais preocupações a mostraçãõ do carácter formal e abstracto de um eu incondicionado que parece estar encontrando na possibilidade de uma perpétua *creatio ex nihilo*, isto é, na posição de uma permanente autodeterminação do idêntico (= subjectividade) enquanto instância geratriz da heterodeterminação do diferente (= objectividade), a única chave para uma apropriada resolução do problema clássico de toda a filosofia moderna, mais precisamente: o dualismo instituído entre o âmbito da natureza e o âmbito do espírito. Em rigor, denunciando desde cedo o idealismo subjectivo de Fichte como uma «filosofia da aspiração» no seu duplo sentido – «aspiração de...» (= absorção) e «aspiração a...» (= desejo), ou antes, *aspiração do mundo* como livre determinação do sujeito e *aspiração do sujeito a libertar-se desse* (ou nesse?) mundo que ele constitui a partir de si mesmo como sua livre determinação –, Schelling tentará evidenciar que a única maneira de contornar o escolho do dualismo moderno consiste, não em afirmar que a ipseidade é tudo ou, se preferirmos, que tudo se deixa reduzir ao espírito da ipseidade (subjectivismo absoluto de Fichte), mas sim em afirmar que tudo é ipseidade ou, se assim preferirmos, que o espírito da ipseidade tudo contamina (objectivismo absoluto de Schelling)⁶. Efectivamente, se no seio da doutrina da ciência de Fichte aquilo que temos é uma subjectividade absoluta que está abraçando o mundo enquanto necessário resultado da sua actividade positiva e, por conseguinte, uma modalidade de superação do abismo aberto entre a natureza e o espírito que está reconduzindo, sem mais, a polaridade objectiva (= natureza) à polaridade subjectiva (= eu) da equação – que, assim, se autopositiona como uma verdadeira *positio ponens* ou *posição que põe* –, já no seio da filosofia da natureza de Schelling aquilo que temos é, ao invés, um espírito (= Deus) que livremente se está fazendo natureza (= mundo) a fim de assim contagiar o reino da objectividade com a sua liberdade criadora e criativa. Trata-se aqui, portanto, não já de empreender um movimento de redução subjectiva da ordem condicionada da natureza à ordem incondicionada do espírito (filosofia de Fichte), mas antes de empreender um movimento de ampliação objectiva da ordem incondicionada do espírito à ordem igualmente incondicionada da natureza (filosofia de Schelling). Tal como bem esclarece Schelling no decurso do aditamento à introdução das suas *Ideias Para uma Filosofia da Natureza*:

6 Cf. Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, 1860, p. 351.

A natureza fenomenal [...] é a in-formação fenomenal da essência na forma, enquanto tal ou na particularidade, ou seja, a natureza eterna, na medida em que ela se torna corpo e, portanto, se apresenta a si mesma através de si mesma como forma particular⁷.

E, na senda desta afirmação, Schelling acrescenta:

A natureza, na medida em que se apresenta como *natureza*, quer dizer, como esta unidade *particular*, está, por conseguinte, enquanto tal, já *fora* do absoluto, não a natureza como o próprio acto absoluto de conhecimento (*natura naturans*), mas sim a natureza como mero corpo ou símbolo daquele (*natura naturata*)⁸.

Não obstante, a ser verdade que o idealismo subjectivo de Fichte peca, na sua génese, pela arbitrária hipostasiação da subjectividade enquanto momento ab-soluto da oposição instaurada entre o plano da natureza e o plano do espírito, ab-solvendo assim a cisão (*Entzweiung*) na unilateralidade de um dos seus termos, não menos verdade será que o idealismo objectivo de Schelling peca, no seu desenvolvimento, por se limitar a inverter a marcha da «tendência subjectivizante» da filosofia de Fichte, ou seja, por se limitar a substituir um sujeito ab-soluto (= eu) por um objecto ab-soluto (= natureza) que, doravante, deverá comungar daquele predicado que estava justamente definindo a subjectividade como tal, a saber: a liberdade. Assim, onde antes tínhamos um ab-soluto subjectivo que ab-solvia a oposição como oposição ao determinar o eu incondicionado enquanto totalidade capaz de ab-sorver e dis-solver em si a natureza condicionada que aparentemente se lhe opunha (Fichte), temos agora um ab-soluto objectivo que, uma vez mais, anula a raiz mesma do antagonismo e nos deixa, desta feita, a braços com uma natureza incondicionada que, num inesperado movimento de ilusionismo, ab-sorve a liberdade do espírito (Schelling); e onde antes tínhamos, com a doutrina da ciência de Fichte, a liberdade do espírito enquanto posição da propriedade meramente subjectiva de se afirmar a si mesmo (= eu) como negação do outro de si mesmo (= natureza), temos agora, com a filosofia da natureza

7 Schelling, F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1858, p. 67: «Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt».

8 Schelling, F.W.J., Op. Cit., p. 67: «Die Natur, sofern sie als *Natur*, d.h. als diese *besondere* Einheit erscheint, ist demnach als solche schon *außer* dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnisakt selbst (*Natura naturans*), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (*Natura naturata*)».

de Schelling, a liberdade do espírito enquanto posição da propriedade meramente objectiva de se negar a si mesmo (= espírito) como afirmação do outro de si mesmo (= natureza). A balança sobre a qual se está pesando o idealismo alemão, ainda cativa das unidades de medida prescritas pela faculdade disjuntiva do entendimento, parece oscilar, num movimento contínuo e pendular, entre o «ou... ou...» exclusivista do sujeito *ou* do objecto, isto é, entre o primado incondicional de um espírito subjectivo capaz de reduzir a si a objectividade da natureza e o primado incondicional de um espírito objectivo capaz de reduzir a si a subjectividade do eu. Não é pois nas filosofias de Fichte e de Schelling que os múltiplos dualismos e cisões da modernidade encontram o seu justo repouso.

Em abono da verdade, à luz do sistema do saber desenvolvido por Hegel desde a *Phänomenologie des Geistes*, datada de 1807, até às *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, datadas de 1820, o defeito maior de que comungam a *Wissenschaftslehre* de Fichte e a *Naturphilosophie* de Schelling consiste, justamente, na tentativa de ab-solver e dis-solver o carácter necessário daquele dualismo que está opondo os domínios do espírito e da natureza. Em bom rigor, na esteira da «aporética transcendental» a que conduziu a tentativa kantiana de ladear o fosso aberto entre um sujeito que a si mesmo se sabe enquanto posição incondicionada e um objecto que a si mesmo se ignora enquanto posição condicionada, tanto Fichte como Schelling optaram por hipostaziar arbitrariamente uma das polaridades da equação como imagem mesma do absoluto, desequilibrando deste modo os pratos da balança, quer em proveito de um sujeito absoluto (Fichte), quer em proveito de um absoluto objecto (Schelling). Todavia, se o absoluto de Fichte deve ser visto – de acordo com a terminologia cunhada por Hegel na sua *Phänomenologie des Geistes* – como um absoluto simplesmente *em-si* [*ansich*], isto é, como uma subjectividade (= eu) que *não é* objecto *para-si* [*fürsich*] e que apenas encontra no reino da objectividade (= natureza) aquilo que ela própria lá pôs, já o absoluto de Schelling deve ser visto como um absoluto *para-si*, isto é, como o resultado do posicionamento originário de uma pura subjectividade (= Deus) no reino da objectividade (= natureza), subjectividade essa que passa então a ter-se a si mesma como objecto *para-si* mesma no outro que ela agora *é*⁹. Um passo fundamental é assim consumado com o idealismo objectivo de Schelling, nomeadamente: aquele que está determinando uma autoreflexão ou objectivação do espírito (= mesmo) no seio da natureza (= outro), ou antes, aquele que

9 Cf. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, 1980, pp. 18-19.

está providenciando e mesmo impondo uma autodeterminação do absoluto enquanto objecto *para-si*. Efectivamente, no idealismo subjectivo de Fichte, o absoluto permanece inapelavelmente encerrado *em-si* mesmo, pelo que o seu processo de autoreflexão ou objectivação só pode ser pensado como um perpétuo jogo de reenvios que, nunca abandonando o circuito interno da ipseidade, vão do eu (*das Ich*) que ele próprio é ao não-eu (*das Nicht-Ich*) que ele nunca será e que ele próprio pôs para, por fim, e em virtude da resistência (*Widerstand*) exercida por esse não-eu, regressarem a um eu-absoluto que, de facto, nunca chegou a sair de si mesmo¹⁰. Ao invés, no quadro da *Naturphilosophie* de Schelling, o espírito (= sujeito) abandona-se livremente na natureza (= objecto), sai de si e faz-se mundo, despoja-se e dilui a sua identidade na alteridade, no intuito de assim se reconhecer espelhado como objecto *para-si* mesmo, ou melhor, no intuito de assim reconhecer aquilo que ele originariamente é (= mesmo) naquilo que ele originariamente *não é* (= outro)¹¹. Parece, então, que o idealismo objectivo de Schelling comporta consigo a única chave que dá acesso a uma adequada resolução do dualismo instituído por Descartes – e acentuado por Kant – entre a esfera do espírito e a esfera da natureza. Mas, não havíamos já referido que a filosofia de Schelling se limita a inverter os termos da equação fichteana, substituindo a figura absoluta de um eu incondicionado pela figura absoluta de uma incondicionada natureza?

Quando dizemos que a filosofia da natureza de Schelling se limita a inverter os termos da doutrina da ciência de Fichte, colocando assim no lugar de uma subjectividade absoluta (= eu) uma absoluta objectividade (= natureza), corremos o sério risco de, por um lado, deixar escapar aquilo que está constituindo a originalidade e a novidade mesmas do sistema de Schelling, e de, por outro, deixar escapar também aquilo que – para todos os efeitos – parece estar constituindo a sua lacuna fundamental. Assim, e fazendo justiça à filosofia de Schelling, poderíamos talvez dizer que a virtude maior da sua *Naturphilosophie* radica no facto de conter já em si o momento da autoreflexão ou objectivação do absoluto que, em bom rigor, se encontrava ausente no contexto da especulação fichteana. Com efeito, se, como vimos, o incondicionado de Fichte é um simples absoluto *em-si*, ou seja, um absoluto que ainda não se tem a si mesmo enquanto objecto *para-si* e que, por inerência, se dá a conhecer abstractamente como resultado de uma operação identitária que funda uma conformidade lógico-formal de si consigo (eu = eu), já o incondicionado de Schelling

10 Cf. Fichte, J.G., *Op. Cit.*, § 5.

11 Cf. Schelling, F.W.J., *Philosophische Untersuchungen*, p. 375.

é um efectivo absoluto *para-si*, ou seja, um absoluto que já se tem a si mesmo enquanto objecto *para-si* e que, por inerência, se dá a conhecer concretamente como resultado de uma operação diferenciante susceptível de fundar uma conformidade real de si com o outro (espírito = natureza). No entanto, e em abono da verdade, aquela que constitui a virtude maior do sistema filosófico de Schelling – a saber, a consagração e tematização do momento autoreflexivo ou objectivo enquanto determinação essencial do absoluto – parece constituir também, e ao mesmo tempo, o seu maior defeito. *Virtude maior*, em primeiro lugar, porque, onde Fichte pensa a dinâmica de autoconstituição do absoluto como um processo imediato ou abstracto, isto é, como a simples autoposição de um espírito livre (= eu) que a si mesmo está opondo uma natureza não-livre (= não-eu) enquanto reverso ou espelhamento negativo da sua incondicionada actividade, Schelling pensa já a dinâmica de autoconstituição do absoluto como um processo mediatizado ou «a dois tempos» que depende, na sua raiz, da efectiva posição de uma natureza livre (= objectividade) enquanto esfera privilegiada da automanifestação de um espírito livre (= subjectividade) que livremente a contagia com a sua incondicionada liberdade¹²; *maior defeito*, também, porque, convertendo o absoluto *em-si* ou subjectivo de Fichte num absoluto *para-si* ou objectivo, Schelling está identificando sem mais o espírito com a natureza, transformando assim a reclusão idealista do incondicionado na interioridade (*die Innerlichkeit*) daquilo que ele propriamente é (= espírito) numa dissolução realista do incondicionado na exterioridade (*die Äusserlichkeit*) daquilo que ele propriamente não é (= natureza)¹³. Em suma: onde o absoluto de Fichte se perde a si mesmo *dentro* de si mesmo, ou melhor, numa infinita auto-afirmação de si mesmo, o absoluto de Schelling perde-se a si mesmo *fora* de si mesmo, ou melhor, numa infinita autonegação de si mesmo. Assim, se, no primeiro caso, aquilo que temos é uma tentativa de resolver a oposição existente entre o espírito e a natureza por via de algo como uma absorção da polaridade objectiva (= natureza) pela polaridade subjectiva (= eu) da equação, já no segundo caso, aquilo que parecemos ter é uma tentativa de resolver essa mesma oposição por via de algo como uma fusão da polaridade subjectiva (= espírito) com a polaridade objectiva (= natureza) da equação; e, em ambos os casos, aquilo que obtemos é a mera impossibilidade de pensar um reconhecimento (*Anerkennung*) ou um saber de si do absoluto, mais precisamente: impossibilidade subjectiva da filosofia de Fichte, na

12 Cf. Schelling, F.W.J., *Op. Cit.*, p. 347.

13 Cf. Schelling, F.W.J., *Op. Cit.*, pp. 357-358.

medida em que o seu modelo de absoluto nunca chega a «sair de casa», e impossibilidade objectiva da filosofia de Schelling, na medida em que o seu modelo de absoluto nunca chega a «regressar a casa», deixando assim por consumir a sua absoluta existência no outro num saber absoluto do mesmo. Tal como em 1801 haveria de afirmar o jovem Hegel no decurso da *Differenzschrift*:

A oposição da reflexão especulativa [que obtemos através de uma comparação dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling] não é mais um objecto e um sujeito, mas sim uma intuição transcendental subjectiva e uma intuição transcendental objectiva: aquela é um Eu, esta é uma natureza. Ambas são a suprema manifestação da razão absoluta que se intui a si mesma. Pelo facto de estes dois opostos – que se chamam, então, Eu e natureza, consciência-de-si pura e empírica, conhecer e ser, pôr-se e opor-se a si mesmo, finitude e infinitude – serem postos ao mesmo tempo no absoluto, a reflexão comum não vê nesta antinomia senão contradição; só a razão vê a verdade nesta contradição absoluta, por meio da qual ambos são postos e ambos são aniquilados, nenhum é e os dois são ao mesmo tempo¹⁴.

Com efeito, a odisseia especulativa que é o idealismo alemão ficaria incompleta, se não lhe adicionássemos ainda o momento do necessário «regresso a casa» do absoluto, isto é, o momento em que – fazendo seu o destino de Ulisses – o absoluto se recupera e se reconquista a si mesmo a partir desse *eu-mesmo* (Fichte) e dessa *natureza-outra* (Schelling) em que, aparentemente, se havia perdido. Em bom rigor, esse absoluto que, num primeiro momento reflexivo, livremente se afirma enquanto subjectividade *em-si* ou como pura referência a si (= eu-absoluto) para, num segundo momento, livremente se negar enquanto objectividade *para-si* ou como pura referência a outrem (= natureza-absoluta), deve agora renascer das cinzas como a Fénix e dar-se a conhecer como um absoluto que é *em-si* e *para-si*, ou seja, como um absoluto que, de sujeito, se faz objecto, para assim regressar a si como sujeito, e que da simples identidade de si consigo faz nascer a diferença real do outro que, por fim, lhe permitirá regressar a si como espírito absoluto ou como infinitude consumada. Qual é, não obstante, o lugar reflexivo desse «regresso a casa» do absoluto? A resposta só pode, neste caso, ser uma: o lugar reflexivo de um saber absoluto que seja capaz de pensar a multiplicidade de formas e figuras que o livre desenvolvimento do infinito (= absoluto/espírito) está assumindo no finito (= mundo/história), por forma a desse modo completar a aventura

14 Hegel, G.W.F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 77.

do seu autoreconhecimento. Ora, esse lugar onde, pela primeira vez, o absoluto chega a saber de si é a filosofia do espírito de Hegel, uma filosofia que chama a si a tarefa de sarar as feridas abertas pelos vários dualismos e cisões que estão caracterizando a modernidade, e que, no lugar dos absolutos imediatos de Fichte e de Schelling – ou antes, no lugar de uma subjectividade (= eu) ou de uma objectividade (= natureza) hiperbólicas que a faculdade do entendimento absolutiza por via de algo como um «tiro de pistola»¹⁵ –, faz intervir a imagem de um espírito absoluto que substitui o «ou... ou...» disjuntivo do entendimento pelo «e... e...» inclusivo da razão, suprimindo assim a possibilidade meramente abstracta de um ser-livre-na-oposição-a (sujeito/objecto) pela efectividade sumamente concreta de um ser-livre-na-reconciliação-com (sujeito-objecto). E este ser-livre-na-reconciliação-com é, no idealismo alemão, o verdadeiro regresso a Ítaca do conceito de liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fichte, Johann Gottlieb, 1965, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, F.Frommann-G. Holzboog, vol. I, 2.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1857, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, J. G. Cotta, parte I, vol. II.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1860, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände, Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, J. G. Cotta, parte I, vol. VII.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1968, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 4.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1980, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 9.
- Vető, Miklos, 1998-2000, *De Kant à Schelling. Les Deux Voies de l'Idéalisme Allemand*, Grenoble, J. Million, 2 vols.

15 Cf. Hegel, G. W. F., Op. Cit., p. 24: «Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das sein, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft sich vorstellt, auch etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft, – so ohnehin als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt».

RESUMO

O presente texto parte de uma análise – muito sumária e necessariamente incompleta – das configurações antitéticas que o conceito de liberdade está adquirindo no quadro das filosofias de Fichte e de Schelling. Uma vez estabelecido o sentido desta oposição, esforçar-nos-emos por mostrar como estas mesmas configurações – assim como a de Hegel – constituem tentativas de resolução do grande dualismo instituído pelo pensamento moderno, mais precisamente: o do espírito e da natureza.

Palavras-chave: Liberdade – Espírito – Natureza – Sujeito – Objecto

ABSTRACT

This article analyses – in a necessarily summarized and incomplete way – the antithetical configurations of Fichte's, Schelling's and Hegel's concepts of freedom, taking them as attempts to resolve the fundamental dualism of modern thought, namely: the opposition of spirit and nature.

Keywords: Freedom – Spirit – Nature – Subject – Object