

O MAIS ANTIGO PROGRAMA DE SISTEMA DO IDEALISMO ALEMÃO

Apresentação, tradução e comentário de
Joãosinho Beckenkamp*

SÍNTESE – Neste artigo, o autor apresenta a tradução e comentário do escrito "O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão", texto muito importante para a investigação da gênese do idealismo alemão. O autor defende a posição de que o texto poderia ter sido escrito tanto por Hegel quanto por Schelling, apesar de haver indícios suficientes para se considerar Hegel como o autor.

PALAVRAS-CHAVE – Idealismo alemão. Sistema. Hegel. Schelling.

ABSTRACT – In this article, the author presents a translation and commentary of the writing, "The oldest programme of the system of German idealism", a very decisive text for research in the sources of German idealism. The paper defends the view that the text could have been written by either Hegel or Schelling, although there is more evidence in support of Hegel's authorship.

KEY WORDS – German idealism. System. Hegel. Schelling.

1 Apresentação

Em 1917, Franz Rosenzweig publicou, sob o título de *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* ("O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão"), um pequeno texto, ocupando frente e verso de uma folha que fora adquirida pela Biblioteca Real de Berlim em um leilão de 1913. Apesar de o texto ter sido lavrado indubitavelmente pela mão de Hegel, Rosenzweig atribuiu sua autoria a Schelling, sugerindo que Hegel teria apenas feito uma cópia do mesmo.

Na época, Rosenzweig estava fascinado pelo pensamento de Schelling, de cujas idéias faz amplo uso em seu *Der Stern der Erlösung* (1921). Tendo datado o fragmento entre abril e agosto de 1796, parecia-lhe improvável que o mesmo tivesse sido concebido por Hegel, que na época se encontrava ainda em Berna, às voltas com uma recepção das idéias de Kant. Em um tom categórico, Rosenzweig procura mostrar que somente Schelling poderia ter sido o autor do fragmento, pois só ele teria atingido, na data em questão, o ponto de vista defendido no texto. Os

* Professor de Filosofia da UFPEL (Universidade Federal de Pelotas).

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 2	Junho 2003	p. 211-237
---------	--------------	-------	------	------------	------------

quatro momentos essenciais do texto (a superação da doutrina kantiana dos postulados práticos, a proposta de uma nova filosofia da natureza, a centralidade da experiência estética e a exigência de uma nova mitologia) como que esboçam o desenvolvimento de Schelling desde 1794-5 até o período tardio do resgate da mitologia e da revelação.

Mas teria Schelling chegado em 1796 a esboçar de forma tão sistemática as linhas básicas de seu desenvolvimento futuro? Pareceria antes que, nos textos da época, Schelling defendia outras idéias, o que levou a um certo ceticismo em relação à tese de Rosenzweig. Wilhelm Böhm chegou mesmo a defender, em 1926, a tese de que Hölderlin seria o autor do fragmento¹. Afinal, Hölderlin teria superado, já em 1795, a posição de Fichte e de Kant, propondo um resgate da idéia de unidade original entre pensamento e natureza, espírito e matéria, espontaneidade e receptividade. Contra Böhm, Ludwig Strauss assume, em 1927, a defesa da posição de Rosenzweig², argumentando que, apesar de suas incursões no terreno da filosofia, o poeta Hölderlin sempre teve uma relação problemática com a filosofia, não sendo de lhe atribuir o programa de um sistema filosófico a ser desenvolvido no futuro. Com a discussão entre Böhm e Strauss, acabou se firmando, no início dos anos 30, a posição de que Schelling teria escrito o programa, adotando em alguns pontos idéias de Hölderlin, e que Hegel teria posteriormente feito uma cópia do texto de Schelling.

Firmou-se, assim, uma opinião que prevaleceu por décadas, até que, em 1965, Otto Pöggeler reacendeu o debate em torno à autoria do fragmento, defendendo a tese de que Hegel não só copiou o texto, mas que ele é também seu autor³. Em tom igualmente categórico, Pöggeler procura mostrar que o texto é indubitavelmente da autoria de Hegel, analisando parágrafo por parágrafo, no intuito de mostrar que as idéias aí propostas podem muito bem ser atribuídas, ainda que em programa, ao Hegel que reencontra seu amigo Hölderlin no início de 1797. Para tanto, Pöggeler tem de colocar em dúvida a datação de Rosenzweig, sugerindo que o texto pode provir de 1796, mas que ele pode muito bem ter sido escrito nos primeiros meses de 1797. Com isto, torna-se compreensível que Hegel tenha proposto a experiência estética como central para seu propósito, pois na época é Hölderlin que defende e desenvolve esta posição em sua produção poética. Assim, Hegel teria concebido um programa de filosofia na proximidade de Hölderlin, sendo dispensável a hipótese da participação de Schelling na elaboração do mesmo. A tese de Pöggeler foi imediatamente acolhida pelos estudiosos de Hegel, que passaram a reivindicar o texto como sendo da autoria de Hegel. Klaus Düsing procurou reforçar a tese de Pöggeler, mostrando que a idéia de uma reformulação da doutrina kantiana dos

¹ Cf. W. Böhm, "Hölderlin als Verfasser des Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (1926), p. 339-426.

² Cf. L. Strauss, "Hölderlins Anteil an Schellings frühem Systemprogramm", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5 (1927), p. 679-734.

³ Cf. O. Pöggeler, "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus", in: *Hegel Studien*, Bh 4: Hegel-Tage Urbino, 1965 (1969), p. 17-32.

postulados caracteriza os esforços do jovem Hegel⁴. Apesar de considerar plausível a tese da autoria de Hegel, Dieter Henrich sugeriu que seria recomendável deixar a pesquisa dos primórdios do idealismo alemão avançar um pouco mais, para só então voltar a discutir a autoria do mais antigo programa do idealismo alemão⁵. Mas também a autoria de Hölderlin⁶ e de Schelling⁷ voltou a ser defendida. Diante da dificuldade de decidir acerca da autoria do fragmento, Manfred Frank e Gerhard Kurz chegaram mesmo a propor que se leve em consideração a possibilidade de que uma quarta pessoa tenha sido seu autor⁸.

Neste contexto da reivindicação de autoria, torna-se fundamental a datação do documento. Para uma datação mais precisa, foi preciso esperar até 1979, quando se localizou na Polônia o original, dado por perdido desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Até ali, só se tinha à disposição uma fotografia do documento, um presente de Strauss a Martin Buber. Uma análise minuciosa do original permitiu a Christoph Jamme e Helmut Schneider limitar o período de redação em fins de 1796 e início de 1797⁹, confirmando basicamente a datação sugerida por Pöggeler. Aliás, Jamme e Schneider tratam o fragmento como sendo da autoria de Hegel, não vindo no original indícios de que se trate de uma mera cópia de um outro texto (perdido).

A discussão em torno à autoria do fragmento certamente não chegará a um fim, particularmente porque tanto os estudiosos de Hegel quanto os de Schelling encontram nele um documento essencial para a articulação de suas respectivas investigações. No caso de Hegel, o texto é fundamental para lançar luz sobre seu desenvolvimento em Berna e Frankfurt, portanto no período anterior a Jena. Em um primeiro momento, a pesquisa hegeliana tendeu a considerar os textos deste período como reflexões teológicas juvenis, de pouco interesse para o desenvolvimento filosófico de Hegel. Só com o avanço do estudo destes textos foi-se tornando claro que eles têm sua motivação em uma apropriação e superação da filosofia kantiana, o que significa seu resgate para a pesquisa filosófica do desenvolvimento do jovem Hegel. Neste contexto, o fragmento de um programa de sistema é um documento precioso para os hegelianos, por permitir uma articulação dos interesses filosóficos de Hegel no período em questão.

Por outro lado, o texto constitui também um documento importante para a investigação de Schelling, por razões distintas. No caso de Schelling, encontra-se

⁴ Cf. K. Düsing, "Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre", in: *Hegel-Studien*, Bh. 9: *Das älteste Systemprogramm* (1969), p. 53-90.

⁵ Cf. D. Henrich, "Aufklärung der Herkunft des Manuskripts 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), p. 510-528.

⁶ Cf. Fr. Strack, "Das Systemprogramm und kein Ende", in: *Hegel-Studien*, Bh. 9: *Das älteste Systemprogramm* (1969), p. 107-150.

⁷ Cf. X. Tillietz, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", in: *Hegel-Studien*, Bh. 9: *Das älteste Systemprogramm* (1969), p. 35-52.

⁸ Cf. M. Frank e G. Kurz (ed.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 31.

⁹ Cf. Ch. Jamme e H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft: Hegel "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p. 36-43.

a dificuldade de enquadrar seu desenvolvimento em um único movimento sistemático. Assim, para muitos parecerá que ele salta de uma defesa da posição de Fichte para uma filosofia da natureza, que parece seu oposto, passando dali a um sistema identitário e, mais adiante, a um resgate da mitologia, etc. Como o fragmento de programa de sistema reúne em um único esboço estes diversos momentos, ele é muito interessante para os estudiosos de Schelling, por sugerir que seu desenvolvimento segue um certo esquema, esboçado precisamente no programa. A pesquisa de Schelling ganha, assim, uma articulação que parece faltar nas diversas fases do autor.

Tendo em vista este contexto da recepção, o comentário aqui feito se norteia pela idéia de que o texto poderia ter sido escrito tanto por Hegel quanto por Schelling, apesar de haver indícios suficientes para assumir que ele seja de Hegel. O lugar e a importância do mesmo para a investigação da gênese do idealismo alemão deverão ficar patentes no próprio comentário. A tradução segue o texto estabelecido por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel¹⁰, com adaptação da ortografia e pontuação; para permitir o cotejo crítico, reproduz-se também o original pela edição crítica de Jamme e Schneider¹¹.

2 Texto original

[recto]

eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in d[ie] *Moral* fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate <enthalten> seyn. die erste Idee ist natürlich d[ie] Vorst[ellung] *von mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selb[bewußten] Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts* – Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden – Physik, einmal wieder Flügel geben.

So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern Zeitaltern erwarte. Es scheint n[icht] daß die jezige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist, od[er] seyn soll, befriedigen könne.

Von der Natur komme ich aufs *Menschenwerk*. die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heist *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u[nd] das soll er nicht; also soll er *aufhören*. Ihr seht von seht von selbst, daß hier alle die Ideen, vom ewigen Frieden u.s.w. nur *untergeordnete* Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier d[ie] Principien für eine *Geschichte der Menschheit* niederlegen, u[nd] das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung,

¹⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften (Werke I)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 234-236.

¹¹ Cf. Ch. Jamme e H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft: Hegel "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, p. 11-16. Nesta edição, usa-se < > para indicar palavras riscadas no manuscrito e |] para complementos dos editores.

Regierung, Gesetzgebung – bis auf die Haut entblößen. Endlich kommen d[ie] Ideen von einer moral[ischen] Welt, Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles <Aberglaubens> Aberglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch d[ie] Vernunft selbst. – <die> absolute Freiheit aller Geister, die d[ie] intellektuelle Welt in sich tragen, u[nd] weder Gott noch Unsterblichkeit *ausser sich* suchen dürfen.

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe<sti>tischer Akt ist, und daß *Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit* verschwistert sind – Der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen,

[*verso*]

als der Dichter, die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos[ophie] |. | <M> Man kan in nichts geistreich seyn <,> selbst über Geschichte kan man nicht geistreich raisonniren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen u[nd] Register hinaus geht.

Die Poesie bekommt dadurch [ein]e höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der <Geschichte> Menschheit*, denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die dichtung allein wird alle übrigen Wissenschaften u[nd] Künste überleben.

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müße eine *sinnliche Religion* haben. Nicht nur d[e]r große Hauffen, auch der Phil[osoph] bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft u[nd] des Herzens, Polytheismus d[e]r Einbildungskraft u[nd] der Kunst, dis ists, was wir bedürfen!

Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie mus [ein]e Mythologie der *Vernunft* werden.

Ehe wir die Ideen ästhetisch d.h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse u[nd] umgek[e]hrt ehe d[ie] Mythol[ogie] vernünftig ist, muß sich d[e]r Philos[oph] ihr schämen. So müssen endlich aufgeklärte u[nd] Unaufgeklärte sich d[ie] Hand reichen, die Myth[ologie] muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig, u[nd] d[ie] Phil[osophie] muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen u[nd] Priestern. dan erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen<,>. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit seyn.

3 Tradução

uma ética. Uma vez que toda a metafísica pertence doravante à *moral* – do que Kant, com seus dois postulados práticos, deu apenas um *exemplo*, sem nada *esgotar* –, assim esta ética nada mais será do que um sistema completo de todas as idéias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. A primeira idéia é naturalmente a representação *de mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre e consciente-de-si aparece ao mesmo tempo todo um *mundo* – do nada –, a única verdadeira e pensável *criação do nada*. – Aqui descerei até os

campos da física; a questão é esta: como deve ser constituído um mundo para um ser moral? Eu gostaria de voltar a dar asas à nossa física vagarosa e que procede morosamente com experimentos.

Assim, se a filosofia fornece as idéias e a experiência os dados, poderemos finalmente obter a física em grande escala, que espero de épocas futuras. Não parece que a atual física poderia satisfazer um espírito criativo, como é ou deve ser o nosso.

Da natureza eu chego à *obra humana*. Começando pela idéia da humanidade, quero mostrar que não há idéia do *Estado*, porque o Estado é algo *mecânico*, tão pouco quanto há uma idéia de uma *máquina*. Apenas o que é objeto da *liberdade* chama-se *idéia*. Portanto, temos de ir além do Estado! – Pois todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagem mecânica, e isso ele não deve fazer; portanto ele deve *acabar*. Vedes por vós mesmos que aqui todas as idéias da paz perpétua, etc., são apenas idéias *subordinadas* de uma idéia superior. Ao mesmo tempo, quero expor aqui os princípios para uma *história da humanidade* e desnudar inteiramente toda a miserável obra humana de Estado, constituição, governo e legislação. Finalmente, vêm as idéias de um mundo moral, divindade, imortalidade, – derrubada de toda credence, perseguição do clero, que ultimamente finge razão através da própria razão. – Liberdade absoluta de todos os espíritos que trazem em si o mundo intelectual e não devem procurar *fora de si* nem Deus nem imortalidade.

Por fim, a idéia que reúne a todas, a idéia da *beleza*, tomando-se a palavra em sentido superior, platônico. Estou agora convencido de que o supremo ato da razão, aquele em que ela abarca todas as idéias, é um ato estético e que *verdade e bondade* são irmanadas *somente na beleza*. O filósofo tem de possuir tanto força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos literais. A filosofia do espírito é uma filosofia estética. Não se pode ser espiritualizado em nada, até mesmo sobre história, não se pode raciocinar de forma espiritualizada – sem senso estético. Aqui é para se tornar patente o que propriamente falta aos homens que não entendem idéias – e admitem bastante ingenuamente que tudo lhes é obscuro assim que vai além de tabelas e registros.

A poesia adquire com isto uma dignidade superior, ela volta a ser no final o que era no começo – *mestra da humanidade*; pois não há mais filosofia nem história, apenas a arte poética sobreviverá a todas as demais ciências e artes.

Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes que a grande massa precisaria de uma *religião sensível*. Não só a grande massa, também o filósofo precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos.

Primeiro falarei aqui de uma idéia que, quanto eu saiba, não ocorreu ainda a ninguém – precisamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia tem de estar a serviço das idéias, ela tem de se tornar uma mitologia da *razão*.

Enquanto não tornarmos as idéias estéticas, quer dizer, mitológicas, elas não têm interesse para o *povo*; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo tem de ter vergonha dela. Assim, finalmente esclarecidos e não-esclareci-

dos têm de se dar a mão, a mitologia tem de se tornar filosófica e o povo racional, e a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis. Então reinará perpétua unidade entre nós. Não mais o olhar de desprezo, não mais o tremor cego do povo diante de seus sábios e sacerdotes. Somente então nos aguarda um desenvolvimento *igual de todas* as forças, tanto do indivíduo quanto de todos os indivíduos. Nenhuma força será já reprimida. Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos! – Um espírito superior, enviado do céu, tem de fundar entre nós essa nova religião, ela será a última e maior obra da humanidade.

4 Comentário

De acordo com o conteúdo, o texto pode ser dividido em três partes, articulando cada uma delas um conjunto de idéias correlatas, a ponto de se estabelecer entre as partes um princípio de incompatibilidade. A primeira parte vai do primeiro ao terceiro parágrafo e se articula em torno à idéia da *moral*, entendida em um sentido fortemente marcado por Kant. A segunda parte compreende os dois parágrafos seguintes e toma a idéia da *beleza* como norteadora do que deveria ser empreendido. A terceira parte abrange os três últimos parágrafos e gira em torno à idéia da *religião*, agora reivindicada como mitologia da razão.

uma ética. ...

Apesar de ser possível considerar a expressão "uma ética" o título do fragmento, tudo indica que se trata da parte final de uma frase que se encontrava em uma página anterior, que se perdeu. M. Frank vê na expressão o anúncio do "programa de uma filosofia monista, que, em analogia com a *Ethica* de Espinosa, deriva todas as suas proposições em passos dedutivos – *more geometrico*"¹². Mesmo deixando de lado o aspecto do *more geometrico*, a relação com a *Ethica* de Spinoza é importante e, caso se assuma a autoria de Schelling, pode ser documentada com passagens de outros textos seus do mesmo período. Na correspondência com Hegel, Schelling anuncia, em janeiro de 1795, seu trabalho em *Do Eu como princípio da filosofia*, nos seguintes termos: "Trabalho agora em uma *Ética* a la Espinosa; ela deve propor os princípios máximos de toda filosofia, nos quais se unifica a razão teórica e prática"¹³. E no prefácio a *Do Eu como princípio da filosofia*, publicado em abril de 1795, conclui: "e posso esperar que me seja reservado ainda algum tempo feliz, em que se me torne possível dar realidade à idéia de propor uma contrapartida à *Ética* de Espinosa"¹⁴. Schelling tinha, portanto, em mente o projeto de uma *Ética* como contrapartida à *Ethica* de Espinosa; aparentemente, ele pretendia apresentar, com o mesmo rigor de Spinoza, um sistema em que o Eu absoluto tomaria o

¹² M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, p. 156.

¹³ Carta de Schelling a Hegel, de 06.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812 (ed. de J. Hoffmeister), Hamburg, F. Meiner, 1952, p. 14.

¹⁴ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, in: F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 1 (SW I/1), Stuttgart, Cotta, 1856, p. 159.

lugar da substância de Espinosa. Se a expressão "uma ética" é interpretada neste sentido, tem-se um bom reforço da tese de que Schelling seria o autor do fragmento. Mas a carta a Hegel documenta também que Hegel estava bem a par deste propósito de Schelling, sendo possível que se propusesse algo semelhante. Ademais, nada obriga a interpretar a expressão no sentido mencionado, permanecendo a relação com Espinosa, no que diz respeito ao fragmento, uma mera conjectura.

... toda a metafísica pertence doravante à moral ...

A partir da filosofia crítica kantiana, tornou-se comum a exigência de partir, em filosofia, da moral, mesmo no que diz respeito à metafísica. Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelecia que não é possível chegar a um conhecimento positivo dos objetos específicos da metafísica, quais sejam, a alma, a liberdade e Deus; com relação a eles, a crítica da razão chega a estabelecer, no entanto, a necessária ignorância, se o ponto de partida deve ser teórico. Tratada negativamente em suas pretensões teóricas, a metafísica, ou, mais exatamente, os objetos tradicionais da metafísica especial, recebe uma função positiva no domínio prático, por salvar, diante de toda pretensão teórica do contrário, a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus. É preciso contestar as pretensões da razão em seu uso especulativo, de que resulta a metafísica teórica tradicional, para assegurar a possibilidade de assumir no domínio prático o que as intermináveis discussões da metafísica ameaçam deixar em descrédito permanente: "Eu não posso sequer *assumir Deus, liberdade e imortalidade* em favor do uso prático necessário de minha razão, se não *contestar* ao mesmo tempo à razão especulativa sua pretensão a conhecimentos transcendententes" (*KrV*, BXXX). A negação das pretensões da metafísica ou da razão teórica especulativa vem a par de uma defesa de seus objetos, entendidos como necessários para atender a certas exigências da moralidade: "Assim, as idéias transcendentais servem, mesmo que não para nos ensinar positivamente, pelo menos para suprimir as atrevidas opiniões do *materalismo, naturalismo e fatalismo*, que estreitam o campo da razão, para assim criar espaço para as idéias morais fora do campo da especulação" (*Prol.*, A86). Como estas idéias resumem o propósito da metafísica, negar sua funcionalidade teórica, para lhes conferir uma função relacionada às exigências da moral, significa colocar a própria metafísica a serviço da moral, e levará a tratar a metafísica na perspectiva dos pressupostos da moralidade, como faz o próprio Kant, depois Fichte, e mesmo Schelling e Hegel, em um primeiro momento.

... Kant, com seus dois postulados práticos ...

Nega-se, na *Crítica da razão pura*, que se possa conhecer algo positivo acerca da imortalidade da alma, da liberdade e de Deus, Kant afirma, na *Crítica da razão prática*, que a razão mesma tem de postular a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus. A doutrina dos postulados práticos de Kant concebe, portanto, três postulados. A partir de Fichte, no entanto, a liberdade passa a ser tratada como o fato mais elementar de que tem de partir toda filosofia, a liberdade do eu de se pôr a si mesmo e todo o resto. É natural, assim, que, a partir

de Fichte, a doutrina dos postulados fique limitada aos postulados práticos da imortalidade da alma e da existência de Deus. Estes dois postulados, em particular, impõem-se, na filosofia moral kantiana, com base no conceito do sumo bem, em que a razão prática pura projeta sua teleologia moral. Partindo do conceito de sumo bem, como de um fim necessário da razão, Kant descortina, por um lado, uma perspectiva transcendente para o indivíduo, autorizando sua esperança na subsistência da pessoa moral, no intuito de permitir seu progresso na moralidade, e sua fé na existência de Deus, como garantia última de que moralidade e felicidade não permanecerão para sempre em descompasso; por outro, descortina-se para a espécie humana a perspectiva de um progresso infinito na história, alimentando, assim, a esperança de que os esforços da humanidade no sentido de sua moralização serão um dia coroados de sucesso, com a realização do sumo bem sobre a Terra. Vê-se, pois, que os dois postulados práticos, mencionados pelo fragmento, não são, em Kant, apenas um exemplo, mas que eles constituem, mesmo para Kant, desdobramentos importantes da teleologia moral, a par das conseqüências em termos de pensamento da história e de concepção da natureza (a natureza ou o mundo visto na perspectiva das conseqüências da moral).

Schelling tematiza explicitamente os dois postulados práticos em suas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, investigando as conseqüências da analogia que se estabelece entre os dois postulados: "esses mesmos filósofos [do criticismo] afirmam a completa *analogia* entre os *dois* postulados práticos, o postulado da existência de Deus e o da imortalidade"¹⁵. Da parte de Hegel, encontra-se a concentração da abordagem nos dois postulados em um texto que, segundo a datação geralmente admitida, teria sido escrito em 1792/93, portanto ainda em Tübingen: "Considero aqui conhecimento de Deus e imortalidade como parte da religião somente até onde a necessidade da razão prática exige"¹⁶. E, pouco adiante, explicita em termos bem kantianos o que vem a ser a necessidade da razão prática: "Para poder esperar que se torne real no todo o sumo bem, do qual nos compete como dever realizar uma das partes constitutivas, a razão prática exige fé em uma divindade – em imortalidade"¹⁷. Através da correspondência, Hegel se mantém a par dos desenvolvimentos que Schelling realiza, particularmente em relação à doutrina dos postulados. Em abril de 1795, Hegel escreve entusiasmado a Schelling: "Em um novo estudo dos postulados da razão prática, tive noções daquilo que tu me explicavas claramente em tua última carta, que encontrei em teu escrito e que o *Fundamento da doutrina da ciência* de Fichte me esclarecerá completamente"¹⁸. O que se encontra de novo, nesses desenvolvimentos de Fichte e de Schelling, diz respeito à idéia de liberdade, que passa a ser a idéia suprema e o princípio de que se tem de partir em filosofia; em sua carta, Hegel explicita também este ponto: "mas por que se tardou tanto para chegar a colocar mais alto a

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (SW I/1), p. 333.

¹⁶ G. W. Hegel, *Frühe Schriften* (Werke 1), p. 16.

¹⁷ G. W. Hegel, *Frühe Schriften* (Werke 1), p. 17.

¹⁸ Carta de Hegel a Schelling, de 16.04.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 24.

dignidade do homem, a reconhecer sua faculdade da liberdade, a qual o põe na mesma ordem de todos os espíritos?"¹⁹.

... *sem nada esgotar* ...

A insistência em que a doutrina kantiana dos postulados nada esgotou tem sua motivação no contexto imediato da primeira recepção da filosofia crítica kantiana. Como mostrou D. Henrich²⁰, os jovens estudantes de teologia do Instituto de Tübingen, particularmente Hegel, Hölderlin e Schelling, depararam-se, no início dos anos 1790, com um programa de cooptação da doutrina kantiana dos postulados por parte de alguns teólogos protestantes, os quais passaram a se valer particularmente do postulado da existência de Deus, para fazer entrar pela estreita porta da moralidade os dogmas da ortodoxia cristã. Ora, os jovens da nova geração, entusiasmados com o ideário da Revolução Francesa, viam em Kant antes o arauto da liberdade e dos direitos humanos; as conseqüências dogmáticas tiradas pela teologia ortodoxa tinham de ser combatidas, tornando ademais suspeita a própria exposição feita por Kant, que passa, então, a carecer de uma reexposição ou mesmo de uma melhor fundamentação.

Este contexto está bem documentado em uma carta de Schelling a Hegel, escrita quando Schelling se encontrava ainda no Instituto e Hegel já estava em Berna. Nesta carta, Schelling caracteriza o procedimento dos seus professores: "que a teologia, a qual já começava a se tornar febril, agora logo se tornará mais saudável e se apresentará mais forte do que nunca. Todos os dogmas possíveis já foram agora transformados em postulados da razão prática, e, onde demonstrações teórico-históricas são insuficientes, ali a razão prática (de Tübingen) corta o nó. É uma delícia assistir ao triunfo destes heróis filosóficos"²¹. A correspondência de Schelling deste período não deixa dúvida quanto à sua insatisfação com esta apropriação teológica de elementos da filosofia kantiana. Neste contexto, torna-se de certa maneira urgente o programa de fornecer os princípios do sistema crítico, que já vinha animando o pensamento de Reinhold e de Fichte. Se o texto kantiano pode ser usado para dar um novo alento à teologia dogmática, então é preciso aprofundar o espírito crítico e chegar a princípios que não permitam mais o desvio dogmático. Neste sentido, compreende-se a adesão ao programa de Fichte, anunciado por Schelling na carta a Hegel: "A filosofia não chegou ainda a seu término. Kant forneceu os resultados; ainda faltam as premissas. E quem pode entender resultados sem premissas? ... Ó, os grandes kantianos que há agora em toda parte! Eles pararam na letra e se benzem por ver ainda tanta coisa diante de si. Estou firmemente convencido de que a velha superstição, não apenas da religião positiva, mas também da assim chamada religião natural, já está de novo combinada, na cabeça da maioria, com a letra kantiana. - É um prazer assistir como eles sa-

¹⁹ Carta de Hegel a Schelling, de 16.04.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 24.

²⁰ Cf. D. Henrich, "Philosophische-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings", in: *Hölderlin-Jahrbuch XXV* (1986-87), p. 60-92.

²¹ Carta de Schelling a Hegel, de 06.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 14.

bem puxar pelo fio a demonstração moral²². Tomado em sua letra, o texto kantiano de fato apresenta uma demonstração moral da existência de Deus, a qual pôde ser aproveitada para lançar um novo fundamento da teologia dogmática. Mas, qual é o espírito ou a verdadeira intenção da filosofia crítica, senão a de fornecer os princípios da moralidade e da liberdade? Se o texto kantiano é insuficiente em sua exposição, então é preciso ir além dele, como vinha fazendo Fichte. Da maneira mais explícita, o problema assim posto com a doutrina dos postulados de Kant anima as *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, onde se encontra formulada a distinção entre o criticismo kantiano e "certos intérpretes dele, que – não quero dizer: a partir do *espírito* daquela filosofia, mas – simplesmente a partir da *palavra* empregada por Kant, 'postulado', teriam podido aprender que a idéia de Deus, no criticismo, não é estabelecida, em geral, como objeto de um *assentimento*, mas meramente como objeto do *agir*"²³.

Em sua resposta à carta de Schelling, Hegel se manifesta favorável à idéia de combater a apropriação da filosofia kantiana pela teologia dogmática: "O que tu me dizes do rumo teológico-kantiano da filosofia em Tübingen não é de admirar. A ortodoxia não pode ser abalada, enquanto sua profissão estiver entremeada no todo de um Estado e ligada a vantagens mundanas. (...) Mas, acredito que seria interessante atrapalhar o quanto possível os teólogos que ajuntam material crítico para o fortalecimento de seu templo gótico"²⁴. Os trabalhos que Hegel empreende em Berna são animados, em última instância, pelo propósito de esclarecer as conseqüências da moral da autonomia, proposta por Kant, para a religião.

... sistema completo de todas as idéias ou, o que é o mesmo,
de todos os postulados práticos. ...

Em Kant, os postulados da razão prática dizem respeito apenas a alguns pressupostos teóricos da moralidade: "entendo por *postulado* da razão prática pura uma proposição *teórica*, não demonstrável como tal, na medida em que está ligada inseparavelmente a uma lei *prática* válida *a priori* incondicionalmente" (*KpV*, A220). A doutrina kantiana dos postulados não esgota, portanto, o sistema das idéias da razão; particularmente, não se aplica às idéias práticas, como virtude, santidade, sumo bem, projetadas no horizonte do que se deve querer. Em Fichte, encontra-se uma concepção de postulado mais ampla, como sinônimo de exigência prática. Do Eu absoluto vem a exigência de fazer concordar o objeto com o eu, e esta exigência é apresentada como postulado do ser absoluto: "Tão somente *porque e na medida em que* o eu mesmo é absoluto, tem ele o direito de postular absolutamente; e este direito também não se estende além de um postulado deste seu ser absoluto, do qual, então, certamente se deixa *deduzir* ainda muita outra coisa"²⁵. Aqui, o

²² Carta de Schelling a Hegel, de 06.01.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 14.

²³ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (SW I/1), p. 238.

²⁴ Carta de Hegel a Schelling, de fim de janeiro de 1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 16.

²⁵ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 1 (WW 1), Berlin, de Gruyter, 1971, p. 260.

próprio imperativo categórico passa a ser considerado como um postulado, talvez como o supremo postulado de ser absolutamente ou de ser absolutamente livre. Todas as exigências dirigidas ao eu condicionado no sentido de fazer coincidir o objeto, a que se contrapõe, com o eu, na unidade do Eu absoluto passam a constituir postulados práticos. Começa a se delinear, assim, uma nova concepção de postulado, em que todas as idéias da razão podem finalmente ser apresentadas na forma de um postulado. Schelling desenvolve a nova concepção de postulado prático, voltando-a explicitamente contra a concepção kantiana: "Se o autor teve êxito em entender os intérpretes do *criticismo*, estes pensam o postulado prático da existência de Deus, não como a exigência de *realizar* praticamente a idéia de Deus, mas apenas como a exigência de, em função do progresso moral (portanto com *intenção* prática), admitir *teoricamente* a existência de Deus e, portanto, *pressupô-lo objetivamente*"²⁶. Pela nova concepção dos postulados, trata-se antes de realizar praticamente aquilo que a razão postula, inclusive a idéia de Deus, o que significa que a existência de Deus não é postulada como um objeto de assentimento, proposto à fé, mas como algo a ser realizado pelo agente moral, portanto como um objeto ou fim prático. Referindo-se a seu *Do Eu como princípio da filosofia*, Schelling insistia, em uma nota crítica de 1796: "seu primeiro princípio só podia ser um *postulado*, a exigência daquela mesma ação livre, com a qual tão-somente, a seu ver, todo filosofar pode começar. O primeiro postulado de toda filosofia, agir livremente sobre si mesmo, pareceu-lhe tão necessário quanto o primeiro postulado da geometria, de traçar uma linha reta; tão pouco quanto o geômetra demonstra a linha, tão pouco o filósofo deveria demonstrar a liberdade"²⁷. O sistema fichtiano é construído precisamente sobre a base desta ação livre do eu sobre si mesmo. Este ato original é, sempre que necessário, simplesmente postulado, ou seja, sempre que alguém se pergunta como o filósofo chegou a seu resultado, a resposta vem como postulado ou exigência de tornar efetivo em si mesmo o resultado. A começar pela intuição de si mesmo, como Fichte explicitaria em sua *Segunda introdução à doutrina da ciência*, em 1797: "Portanto a primeira pergunta seria esta: como o eu é para si mesmo? O primeiro postulado: pensa a ti, constrói o conceito de ti mesmo e observa como tu fazes isto"²⁸. O ato primitivo, constitutivo de toda a filosofia, é um ato que depende apenas da liberdade do sujeito, podendo, pois, ser postulado ou exigido, sempre que necessário para o avanço da reflexão. Neste sentido, a idéia da liberdade constitui a primeira de todas as idéias a serem expostas no sistema proposto.

... A primeira idéia ...

Como a redução da doutrina dos postulados aos dois postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus já deixa supor, a idéia da liberdade não é estabelecida mais como pressuposto da moralidade, mas passa a constituir o pon-

²⁶ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (SW I/1), p. 333.

²⁷ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I/1), p. 242.

²⁸ J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (WW 1), p. 458.

to de partida ou a primeira idéia do sistema de todas as idéias. Como bem observam M. Frank e G. Kurz, o fragmento "não conclui, como Kant, da consciência da lei moral para a liberdade, mas parte da evidência da própria liberdade, da evidência de um 'eu' como um 'ser absolutamente livre'"²⁹. Schelling já segue este programa tanto em *Do Eu como princípio da filosofia* quanto em suas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*. Seria, portanto, estranho que, em fins de 1796 ou início de 1797, ele tivesse se posto a anunciar estes desenvolvimentos em forma de programa. Em contrapartida, Hegel está apenas começando a se voltar para este lado, inclusive sob a influência de Schelling, tornada possível tanto pela correspondência entre ambos, quanto pelas obras que este último vinha publicando; para Hegel, então, isto continua um programa, o que reforça a hipótese de que ele é o autor do fragmento.

... *A primeira idéia é naturalmente a representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre. ...*

Já em fevereiro de 1795, quando trabalhava em seu *Do Eu como princípio da filosofia*, Schelling escrevia a Hegel, esboçando seu propósito nesta obra: "Para mim, o princípio supremo de toda filosofia é o Eu absoluto, puro, quer dizer, o Eu na medida em que é simples Eu, ainda não condicionado por objetos, mas posto por *liberdade*. O A e O de toda filosofia é liberdade"³⁰. A mesma expressão aparece no § 6 da obra mencionada: "O todo de nosso saber não se mantém, se não for mantido por algo que se sustenta por força própria, e isto nada é senão o efetivo por liberdade. O começo e o fim de toda filosofia é - *liberdade!*"³¹. Por mais que se possa considerar precária a exposição que Schelling efetivamente faz de seu sistema, resta sempre o fato de que ele a publicou. No prefácio, ademais, apresentava sua filosofia como "uma filosofia que coloca como seu primeiro princípio a afirmação de que a essência do homem consiste tão-somente em liberdade absoluta, que o homem não é uma coisa"³². Tudo isto concorda bem com o que diz o fragmento, e seria de atribuí-lo a Schelling, não fosse seu caráter programático. No período de redação do fragmento, Schelling poderia ter apresentado, em forma de programa, sua futura filosofia da natureza, mas os elementos da filosofia transcendental não eram mais um mero programa para ele, como terão sido para Hegel, ao se dirigir para Frankfurt.

... *Com o ser livre e consciente-de-si aparece ao mesmo tempo todo um mundo - do nada -, a única verdadeira e pensável criação do nada. ...*

O propósito de deduzir do Eu o mundo ou a natureza, considerados como o não-eu, perpassa toda a obra de Fichte. Mas foi Schelling quem se valeu explicita-

²⁹ M. Frank e G. Kurz, "Einleitung", in: M. Frank e G. Kurz (ed.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, p. 25.

³⁰ Carta de Schelling a Hegel, de 04.02.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 22.

³¹ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I/1), p. 177.

³² F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I/1), p. 157.

mente deste programa fichtiano para dar uma nova solução ao problema da existência do mundo, que se tornara bastante atual com a Querela do Panteísmo, deflagrada por Jacobi em meados dos anos 1780. Em suas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, Schelling lembra, mencionando as conversações entre Lessing e Jacobi, que o princípio "*ex nihilo nihil fit*" constitui o verdadeiro espírito do espinosismo³³. O progresso do eu finito até o Eu absoluto e infinito é considerado por Schelling uma verdadeira "*creatio ex nihilo*", realizando, assim, o que Espinosa considerava inconcebível.

... descerei até os campos da física ...

Este é efetivamente o programa de Schelling por volta de 1787. Ele o anuncia já em seu *Do Eu como princípio da filosofia*, nos seguintes termos: "Seres finitos têm de existir para que o infinito exhiba sua realidade na *efetividade*. Pois toda atividade finita está voltada para esta exibição da realidade infinita na efetividade, e a filosofia teórica tem como tarefa apenas designar e como que demarcar este domínio da efetividade para a causalidade prática"³⁴. Em sua filosofia da natureza, Schelling se esforçará por mostrar como a natureza se constitui enquanto determinação finita e aparentemente exterior do próprio espírito. Assim, na introdução às *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, de 1797, Schelling anuncia seu propósito: "Se, pois, toda a sucessão das representações se origina da *natureza* do espírito finito, então toda a série de nossas experiências deve também poder ser derivada da mesma. ... Filosofia, portanto, nada mais é do que uma *doutrina da natureza de nosso espírito*. ... Doravante, não há mais separação entre experiência e especulação. O sistema da natureza é ao mesmo tempo o sistema de nosso espírito"³⁵. A descida aos campos da física tem, portanto, em Schelling, o propósito genético de investigar o espírito em seu aparecer e devir como natureza. Subjacente a este programa está a idéia da identidade entre espírito e natureza, como explicita no fim da mencionada introdução: "A natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. *Aqui*, portanto, na identidade absoluta do espírito *em* nós e da natureza *fora* de nós, tem de se resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós"³⁶. Penetrar no domínio da física com o propósito de mostrar como se origina nas determinações finitas do espírito tudo aquilo que constitui o objeto da experiência física, certamente levaria a dar asas à pobre da física!

... a questão é esta: como deve ser constituído um mundo para um ser moral? ...

Se a idéia de dar asas à física e obter uma física em grande escala parece anunciar bem o programa que Schelling segue a partir de 1797, a questão formulada em seguida deixa claro, no entanto, que é propriamente a moral que deve cons-

³³ Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (SW 1), p. 313.

³⁴ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I/1), p. 239.

³⁵ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW I/2), p. 38-39.

³⁶ F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW I/2), p. 56.

tituir o fio condutor na investigação desta nova física, no que o fragmento segue Kant, que, na *Crítica da faculdade do juízo*, investiga o âmbito em que é possível tratar da natureza em uma perspectiva descortinada pela moralidade. Neste sentido, a "descida aos campos da física" parece estar mais de acordo com a passagem da ético-teologia, admitida por Kant, para uma físico-teologia, de que Hegel falava em uma carta a Schelling, no início de 1795: "Se eu tivesse tempo, procuraria determinar melhor até que ponto poderíamos, após a consolidação da fé moral, empregar a idéia legitimada de Deus agora em direção contrária, por ex., na explicação da relação final, etc., estendê-la, então, a partir da ético-teologia, para a físico-teologia e agora valer-nos dela ali"³⁷. A tônica moral do programa de uma filosofia da natureza, anunciada no fragmento, concorda, pois, muito bem com o que Hegel tinha em mente na época. Além do mais, como mostra claramente sua correspondência com Schelling, Hegel estava a par dos desenvolvimentos desse, sendo possível que também se entusiasmasse com a idéia romântica de "voltar a dar asas à nossa física". Afinal, trata-se aqui de um fragmento que esboça um programa e não de seu desenvolvimento; a filosofia da natureza de Hegel constitui-se mais tarde, no período de Jena.

... que não há idéia do Estado, porque o Estado é algo mecânico, tão pouco quanto há uma idéia de uma máquina. ...

A contraposição do mecânico ao orgânico recebeu um novo alento com o conceito de organização introduzido por Kant no § 65 da *Crítica da faculdade do juízo*. Em seres organizados, diz Kant, as partes só são possíveis em relação ao todo e o todo só é possível em relação às partes, de tal forma que partes e todo são reciprocamente causa e efeito. Em uma nota a este mesmo § 65, Kant admite a aplicação, por analogia, de seu conceito de organização à idéia do Estado, para pensar um Estado em que cada membro não é "mero meio, mas ao mesmo tempo também fim" (*KU*, A290/B294). Em caso contrário, tem-se um Estado a que se pode aplicar, por analogia, o conceito de máquina ou a caracterização de mecânico, como Kant mostra no § 59 da mesma *Crítica*: "Assim, um Estado monárquico é representado por um corpo animado, se é governado segundo leis populares internas, mas por uma mera máquina (como, por exemplo, um moinho), se é dominado por uma vontade absoluta singular" (*KU*, A253/B257). Por trás da distinção entre um Estado como um todo orgânico e como algo mecânico, encontra-se o ideário político iluminista, que passa a exigir um Estado como representante da vontade do povo, portanto determinado internamente pela vontade popular e não pelo arbítrio de um monarca. Em termos de teoria política, reage-se com isto à idéia hobbesiana do Estado como autômato ou máquina que se move por um mecanismo interno, tal qual um relógio. Como mostra M. Frank, a crítica ao Estado-máquina tem uma longa tradição no século XVIII, tendo por expoente Rousseau³⁸. No fim do século

³⁷ Carta de Hegel a Schelling, de fim de janeiro de 1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Band 1: 1785-1812, p. 17.

³⁸ Cf. M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, p. 171ss.

XVIII, a crítica ao Estado-máquina se junta à reflexão sobre a nova forma de Estado inaugurada com a Revolução Francesa.

Na terminologia kantiana, o pensamento do orgânico é tornado possível pela faculdade do juízo reflexionante, enquanto o mecânico é adequadamente pensado pelo entendimento. Na medida em que é algo mecânico, pode-se ter do Estado um conceito de entendimento, mas não uma idéia de razão. As idéias representam a ordem da liberdade, portanto, o contrário do mecânico, como explicita a afirmação seguinte.

... Apenas o que é objeto da liberdade chama-se idéia. ...

A exigência de que as idéias da razão sejam doravante tratadas na perspectiva da moralidade é levantada originalmente por Kant. Em seu *Do Eu como princípio da filosofia*, Schelling polemiza contra os que ainda não aprenderam de Kant "que idéias em geral não devem ser objetos de uma especulação inútil, mas do agir livre, que todo o reino das idéias tem realidade apenas para a atividade moral do homem"³⁹. Kant não foi tão longe, tratando as idéias da razão especulativa também em perspectiva teórica; somente os conceitos práticos têm seu fundamento na liberdade: "Entendo por conceito de um objeto da razão prática a representação de um objeto como de um possível efeito através da liberdade" (*KpV*, A100). Nesta perspectiva, pode-se considerar ainda o sumo bem um objeto da razão prática, mas não a imortalidade e Deus. Em seu esforço por repensar os postulados da razão prática, Schelling de fato coloca estes conceitos também como idéias da razão prática, portanto como objetos da liberdade ou como aquilo que devemos fazer.

... temos de ir além do Estado! ... ele deve acabar. ...

À primeira leitura, estas afirmações parecem indicar um ideário anarquista, que não corresponde ao que Hegel, Schelling e Hölderlin defendiam na época em termos de ideário político; suas posições estavam mais próximas de um republicanismo inspirado, de um lado, pelos primeiros desenvolvimentos da Revolução Francesa e, de outro, pelas repúblicas antigas. G. Lukács, que, seguindo sem dúvida Rosenzweig, atribui o fragmento a Schelling, usa a passagem para estabelecer um contraste entre o republicanismo de Hegel e a posição de Schelling, graças ao qual "a utopia revolucionária concreta do jovem Hegel se transforma em uma utopia anarquista de uma libertação da humanidade sem Estado"⁴⁰. Tendo em vista a dificuldade posta com este aparente anarquismo, O. Pöggeler sugeriu uma leitura mais diferenciada da afirmação de que o Estado deve acabar, segundo a qual não se trataria propriamente de propor o fim do Estado no momento atual da história da humanidade, mas de rebaixá-lo à posição de um mero meio, tendo como fim a instauração de uma sociedade perfeita, na qual não existiria mais o

³⁹ F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW I/1), p. 243.

⁴⁰ G. Lukács, *Der junge Hegel*, Bd. 1, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 69.

Estado mecânico ou das relações externas e coercitivas⁴¹. Como o fragmento fala do Estado como de algo mecânico, é natural que exija seu fim, uma vez que nele os homens são tratados não como seres livres e fins em si mesmos, mas como meras engrenagens. Agora, se fosse o caso de considerar um Estado como algo orgânico, então o autor do fragmento poderia admitir sua existência ou mesmo sua necessidade, não sendo sua posição propriamente anarquista.

... *Vedes por vós mesmos que aqui todas as idéias da paz perpétua, etc., são apenas idéias subordinadas de uma idéia superior. ...*

A manutenção de idéias subordinadas, como a da paz perpétua, e poder-se-ia acrescentar a da constituição perfeita, parece de fato querer nuançar a afirmação anterior de que o Estado deve acabar. Talvez a idéia de um Estado orgânico pudesse ser admitida como idéia subordinada ou como representação de um meio para se chegar à realização da idéia superior, que é naturalmente a idéia da liberdade. Como referência histórica para as idéias da paz perpétua, tem-se, mais uma vez, Kant, cuja obra *Sobre a paz perpétua* foi publicada em 1795.

... *os princípios para uma história da humanidade ...*

Tratar a história na perspectiva da idéia da humanidade tornou-se um programa comum do que se poderia chamar humanismo clássico alemão, representado por autores como Lessing, Herder, Kant, Schiller, Goethe e Hegel. No âmbito deste humanismo, desenvolveu-se sobremaneira a filosofia da história, encontrando em Hegel sua conclusão clássica. Quanto a Schelling, começa a se mostrar aqui a dificuldade de harmonizar o fragmento com o que ele se propõe na época. Por um lado, Schelling concebe uma filosofia genética, mas como uma "*doutrina da natureza de nosso espírito*"⁴², na qual se passaria em revista e se deduziria do próprio espírito toda a série de nossas representações. Esta doutrina esgotaria todas as nossas representações, se fosse possível levá-la a cabo, não deixando espaço para a idéia de uma história da humanidade, o que leva Schelling a concluir, em um ensaio de 1798, que "*é impossível uma filosofia da história*"⁴³. A filosofia propriamente dita se desdobraria em filosofia transcendental ou do espírito enquanto tal e filosofia da natureza ou do espírito em seu aparecer.

... *desnudar inteiramente toda a miserável obra humana de Estado, constituição, governo e legislação. ...*

Trata-se naturalmente do Estado como algo mecânico, criação da técnica humana e, assim, "miserável obra humana". O fragmento não deixa margem para pensar um Estado que não seja mecânico, o que leva a esta posição aparentemente anarquista e, com relação às engrenagens do Estado-máquina, uma crítica em

⁴¹ Cf. O. Pöggeler, "Das Menschenwerk des Staates", in: Ch. Jamme e H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft: Hegel "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, p. 210ss.

⁴² F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW I/2), p. 39.

⁴³ F. W. J. Schelling, *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?* (SW I/1), p. 473.

sentido meramente negativo. Mostrar que o Estado, com constituição, governo e legislação, não passa de um mecanismo que reduz seus membros a simples engrenagens, usadas como meros meios e não como fins, seria desnudar o Estado perante a idéia da liberdade, a qual não se vê efetivada em um tal Estado.

... Finalmente, vêm as idéias de um mundo moral, divindade, imortalidade ...

A primeira parte do fragmento conclui, assim, retornando à doutrina dos postulados, em que se articulam as idéias de um mundo moral. Agora, no entanto, será explicitada a intenção crítica do programa de repensar a doutrina dos postulados, voltado contra a credice e a hipocrisia do clero, que dela se vale para fazer passar sua teologia dogmática.

... do clero, que ultimamente finge razão através da própria razão. ...

Viu-se acima que a apropriação da doutrina kantiana dos postulados por parte da teologia protestante levou Schelling e Hegel a repensar os fundamentos da moralidade. Agora, é declarada a guerra contra o dogmatismo, particularmente teológico, que apenas finge seguir os passos da razão crítica, mas visa, de fato, reinstaurar seus velhos princípios dogmáticos. Em 1795, Schelling abria suas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* manifestando sua desconfiança em relação às novas leituras da filosofia crítica kantiana: "Se não se engana [o autor], está-se na iminência de edificar, com os troféus do criticismo, um novo sistema de dogmatismo, em lugar do qual todo pensador honesto bem poderia preferir a volta do antigo edifício"⁴⁴. A correspondência de Schelling deste período deixa claro que o alvo direto de seus ataques é uma teologia com fundamentos kantianos, desenvolvida em Tübingen nos últimos anos da estada de Schelling no Instituto Teológico daquele local. D. Henrich fez uma reconstituição do contexto de formação deste programa dogmático com verniz kantiano, que acaba encontrando em Kant um suporte para os dogmas da fé cristã em dois princípios, elencados por Henrich: "(1) Sem fé em Deus, o homem perde a esperança, ligada irrecusavelmente à idéia de uma disposição moral pura e de sua realização no mundo. (2) A fé em Deus revigora as forças que atuam no desenvolvimento de uma disposição moral, ao levar à representação da lei da razão ao mesmo tempo como vontade do ser supremo do mundo"⁴⁵. Partindo da admissão da imortalidade da alma e da existência de Deus como necessárias tanto para a esperança do homem moral, quanto para o reforço de sua disposição moral, o teólogo Storr, professor em Tübingen, propõe, em seu *Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, de 1793, que os dogmas da doutrina cristã cumprem em geral esta função de assegurar a esperança e revigorar a força que a lei moral exerce sobre a disposição prática do homem. Em vez de combater frontalmente a filosofia crítica,

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (SW I/1), p. 283.

⁴⁵ D. Henrich, "Philosophische-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings", in: *Hölderlin-Jahrbuch XXV* (1986-87), p. 80.

como fizera até ali, Storr passa a tratá-la como aliada, chegando praticamente a propor o conjunto de sua teologia na forma de postulado da razão prática pura. É contra esta apropriação teológica de Kant que reage Schelling, em seus primeiros escritos, e com ele também Hegel.

... Liberdade absoluta de todos os espíritos que trazem em si o mundo intelectual e não devem procurar fora de si nem Deus nem imortalidade. ...

Como deixa bem claro a correspondência de Schelling, particularmente com Hegel, a interpretação imanente dos postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus foi proposta inicialmente por Schelling, visando minar a base do caminho trilhado por Storr e seus seguidores em Tübingen. A idéia suprema da filosofia é a da liberdade dos espíritos, e estes não dependem de um outro ser para efetivar sua liberdade. Assim sendo, o mundo intelectual não deve mais ser concebido como estranho ao espírito livre, mas como se encontrando nele mesmo. Em termos de postulados, isto significa dizer que o espírito livre não deve procurar a imortalidade e Deus fora dele mesmo, mas em si mesmo, ao progredir no sentido da identidade consigo mesmo enquanto espírito livre.

... a idéia da beleza, tomando-se a palavra em sentido superior, platônico. ...

É a importância atribuída à idéia de beleza no programa que levou os comentadores desde logo a traçar uma ligação com Hölderlin, conjecturando-se uma influência sua sobre o autor do fragmento e até mesmo sua própria autoria.

A maneira como Hölderlin trata a idéia de beleza remonta a Schiller, sob cuja influência ele também empreende uma aproximação das reflexões de Kant sobre a relação entre beleza e moralidade com a idéia platônica de beleza. Schiller formula a exigência de um conceito puro ("em um sentido superior") de beleza, em *Sobre a educação estética do homem* (1795), propondo-se elaborar um "conceito racional puro da beleza"⁴⁶. Já em Schiller cruzam-se elementos platônicos com elementos kantianos. Na *Crítica da faculdade do juízo*, particularmente no § 42, Kant procurava justificar um certo interesse intelectual na beleza, afirmando que, para um ser que se determina segundo o princípio da moralidade, constitui um prazer ver a natureza apresentando belas formas, como que falando a este ser de sua disposição moral. Nas belas formas naturais, encontraríamos, assim, refletido nosso sentimento moral. Ora, encontra-se no *Fedro* de Platão uma relação semelhante, quando a alma é levada a se recordar da Beleza real, contemplada de forma pura antes de sua mistura com o corpo. Sempre que a alma consegue vislumbrar uma coisa bela, ela se entusiasma, porque se recorda da Beleza outrora contemplada de maneira pura e deslumbrante⁴⁷. No prefácio à penúltima versão do *Hyperion*, escrito em 1795, Hölderlin também lembrava Platão: "Aguarda-nos um novo reino, em que a

⁴⁶ F. Schiller, *Werke*, Bd. 2, München/Zürich, Droemer, 1962, p. 587.

⁴⁷ Cf. Platão, *Fedro*, 249d-250d.

beleza é rainha. Eu acredito que no fim todos diremos: santo Platão, perdoa! pecamos seriamente contra ti"⁴⁸. Hölderlin funde estas duas concepções de beleza, assumindo sua idéia de beleza uma posição excepcionalmente central no sistema que se propunha defender: na beleza tem-se efetivamente a harmonia entre o espírito e a natureza, constituindo ela o lugar privilegiado para se sentir a presença do "Ev καὶ. πᾶν (Um e Tudo), que anima o pensamento e a poesia de Hölderlin.

... o supremo ato da razão, aquele em que ...

No original, encontra-se aqui uma frase truncada ("*daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfast, ein ästhetischer Akt ist*", faltando o predicado da subordinada começada com "*daß...*"), o que tem sido corrigido em algumas edições considerando "*indem*" equivocadamente grifado em vez de "*in dem*", resultando a frase aqui traduzida.

... que o supremo ato da razão, aquele em que ela abarca todas as idéias, é um ato estético e que verdade e bondade são irmanadas somente na beleza. ...

Mais do que qualquer outro dos seus correligionários, Hölderlin fez seu o programa estético de Schiller, particularmente na forma em que se apresenta no poema *Os artistas* (1789). Historicamente, este poema representa uma resposta a um ataque feito por F. L. von Stolberg a *Os deuses da Grécia* (março de 1788). Em seus "Pensamentos sobre o poema 'Os deuses da Grécia' do Sr. Schiller" (agosto de 1788), Stolberg assume a defesa da ortodoxia cristã, acusando Schiller de estar realizando uma glorificação do paganismo. O ataque de Stolberg significou para Schiller uma ocasião para clarear suas idéias acerca da atividade artística, resultando no poema *Os artistas*, em que faz uma defesa da importância e, sobretudo, da independência da atividade artística. Em carta a C. G. Körner, de dezembro de 1788, menciona o ataque de Stolberg e conclui: "estou convencido de que cada obra de arte deve prestar contas apenas a si mesma, quer dizer, à sua própria regra de beleza, e não está submetida a nenhuma outra exigência. Em contrapartida, acredito também firmemente que ela, justamente neste caminho, também tem de satisfazer *mediatamente* todas as demais exigências, porque toda beleza se deixa finalmente resolver em verdade universal"⁴⁹. No poema *Os artistas*, a beleza apresenta inicialmente a verdade em roupagem sensível, antes que o saber chegue a conhecê-la em seu próprio elemento, preparando, assim, o caminho da verdade: "O que nós sentimos aqui como beleza, /Virá um dia ao nosso encontro como verdade" (versos 64-65). Originalmente, Schiller pretendia se limitar a defender a poesia nesta posição antecipadora da verdade (como ocorrerá, mais tarde, no sistema hegeliano), mas conversas com Wieland convenceram-no de que a arte não deveria ficar limitada a ser um mero instrumento a serviço de um propósito superior⁵⁰.

⁴⁸ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke, Bd. 2*, München/Wien, C. Hanser, 1970, p. 85.

⁴⁹ Carta de Schiller a Körner, de 25.12.1788, in: *Schillers Briefe*, Frankfurt a. M., Ullstein, 1986, p. 135.

⁵⁰ Cf. carta de Schiller a Körner, de 09.02.1789, in: *Schillers Briefe*, p. 143.

Assim, na versão final de *Os artistas*, o processo culmina em um retorno à supremacia da beleza: "Dos tesouros que o pensador ajuntou,/Ele se alegrará em vossos braços,/Quando sua ciência, amadurecida para a beleza,/For enobrecida como obra de arte" (versos 402-405). Da maneira mais incisiva, a posição de Schiller é apresentada em uma carta a Körner, em que fala de seu poema: "Transformei agora a idéia principal do todo, o *velamento da verdade e da moralidade na beleza*, na [idéia] dominante e, no sentido próprio, na unidade"⁵¹. No dealbar da humanidade, verdade e moralidade se apresentam veladas na beleza; com o progresso do saber, elas passam a ser conhecidas em si mesmas, mas ao custo de uma dispersão crescente; somente a representação de uma bela totalidade permitirá a apreensão da unidade do diverso, o que significará um retorno ao velamento da verdade e da moralidade na beleza, mas agora enriquecidas pela mediação do conhecimento. Tanto *Os deuses da Grécia* quanto *Os artistas* tiveram influência marcante sobre Hölderlin, que faz eco ao segundo em seu *Hino à beleza* (1791). A beleza tem para Hölderlin a mesma posição e importância que Schiller lhe atribuiu em *Os artistas*.

... O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. ...

Hölderlin pretendia desenvolver uma filosofia que permitisse superar a separação entre sujeito e objeto, eu e mundo. Esta superação seria dada em um ato estético, também caracterizável como intuição intelectual: "Eu quero encontrar o princípio que me esclarece as separações em que pensamos e existimos, mas que é capaz também de fazer desaparecer o antagonismo, o antagonismo entre o sujeito e o objeto, entre nosso eu e o mundo, sim, também entre razão e revelação, - teoricamente, em intuição intelectual, sem que nossa razão prática tivesse que vir em auxílio. Para tanto, precisamos senso estético, e chamarei minhas cartas filosóficas de *Novas cartas sobre a educação estética do homem*. Nelas também chegarei da filosofia à poesia e religião"⁵². Só um ato estético, em que a razão abarcaria todas as idéias, seria capaz de apreender em sua unidade o que nos aparece em antagonismo. Um tal ato estético pressupõe, no entanto, desenvolvido em grau máximo o senso estético, o que motiva Hölderlin a continuar o trabalho de Schiller, cujas *Cartas sobre a educação estética do homem* foram publicadas em 1795. Note-se que Hölderlin pretendia resgatar a unidade original em um ato teórico (na intuição intelectual do belo, certamente), dispensando o progresso infinito exigido pela razão prática tanto em Kant quanto em Fichte, o que acarreta uma certa discordância entre esta proposta e o início do fragmento, em que a razão prática (a moral e os postulados práticos) constitui o ponto de partida.

... Os homens sem senso estético são nossos filósofos literais. ...

Hegel fala, em um fragmento da época de Tübingen, dos homens que se limitam a copiar o que as gerações anteriores fizeram, afirmando que um homem que

⁵¹ Carta de Schiller a Körner, de 09.02.1789, in: *Schillers Briefe*, p. 142.

⁵² Carta de Hölderlin a Niethammer, de 24.02.1796, in: M. Frank e G. Kurz (ed.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, p. 143.

não constrói em si e por si mesmo "é um homem literal <Buchstabenmensch>, ele não viveu e teceu a si mesmo"⁵³. Mas no convívio com Hölderlin é provável que servisse como pano de fundo a Querela do Panteísmo, no qual, a certa altura, Mendelssohn declara não entender literalmente o que Jacobi está dizendo: "Aqui simplesmente não entendo o sentido literal das palavras"⁵⁴. Para Mendelssohn, representante máximo do Esclarecimento alemão, que tem na época seu centro em Berlim, o programa de Jacobi de defender uma apreensão imediata do ser na idéia, entendida como consciência imediata ou sentimento do ser, é simplesmente ininteligível. Ao confessar sua incapacidade de entender o que Jacobi está falando, Mendelssohn se posiciona precisamente como um filósofo literal, que precisa apreender tudo por seu entendimento. Ora, Hölderlin, assim como Hegel e Schelling na época do Instituto de Tübingen, recebe com entusiasmo a posição de Jacobi, ainda que não o siga em seu caminho rumo à ortodoxia cristã. É preciso ir além do mecanismo do entendimento e superar a posição dos filósofos literais, desenvolvendo o senso estético, a partir do qual a razão se torna capaz de abarcar todas as idéias em um ato estético, em que a verdade e a bondade são unidas na idéia suprema da beleza.

... A filosofia do espírito é uma filosofia estética. ...

Assim como Schiller antes dele, também Hölderlin passou anos lendo Kant, particularmente sua *Crítica da faculdade do juízo*, na qual se encontra a definição do espírito como "a faculdade da apresentação de idéias estéticas" (*KU*, A190/B192). Kant não chega a explorar esta concepção de espírito, mas, em sua esteira, esboça-se em Schiller, Hölderlin e alguns dos primeiros românticos algo assim como uma filosofia do espírito alternativa tanto à concepção metafísica tradicional (que tem o espírito como uma substância imaterial) quanto às concepções idealistas de Fichte (centrada no eu ou no sujeito) e de Hegel (centrada na comunidade, que define o espírito objetivo).

... homens que não entendem idéias – e admitem bastante ingenuamente ...

Novamente, encontra-se a expressão mais enfática desta incapacidade de entender idéias, como os estudiosos das coisas últimas costumam tomá-las, no ataque de Mendelssohn a Jacobi, em que aquele diz não se envergonhar em admitir que não entende o que Jacobi quer dizer com seu "*sentiment de l'Être*" ou seu "*ser que se sente*"⁵⁵.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 28.

⁵⁴ H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin, Reuther & Reichard, 1916, p. 313.

⁵⁵ Cf. H. Scholz (ed.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, p. 312-320.

... A poesia ... volta a ser no final o que era no começo – mestra da humanidade ...

Esta é a posição defendida por Schiller na versão final de *Os artistas*, enaltecendo os artistas por começarem e por coroarem a formação da humanidade: "Convosco, primeira planta primaveril,/Começou a natureza formadora da alma;/ Convosco, alegre coroa da colheita,/Conclui a natureza consumada" (versos 393-396). O artista pode ter esta função essencial na educação da humanidade, porque a arte traz consigo uma reconciliação entre o espírito do homem e sua natureza, na medida em que contribui para elevar esta natureza a sentimentos superiores, cada vez mais próximos do sentimento moral. Daí a exortação aos poetas: "Assim, conduzi-o, em curso oculto,/Por formas cada vez mais puras e mais puros tons/Por alturas cada vez mais altas e beleza cada vez mais bela/Calmamente pela escada florida da poesia;/Por fim, no termo maduro dos tempos,/Ainda um feliz entusiasmo/Do ímpeto poético da idade juvenil do homem,/ E – nos braços da verdade ele acabará" (versos 425-432). Hölderlin abraçou com entusiasmo esta nobre função educativa da poesia, dedicando a ela sua vida.

... que a grande massa precisaria de uma religião sensível. ...

Desde o período de Tübingen, Hegel busca uma religião sensível, inicialmente pensada como necessário reforço da moralidade, de maneira bem parecida àquela proposta por Kant na *Crítica da razão pura* (no capítulo sobre o Cânone da Razão); assim, no fragmento de Tübingen, datado em 1792/93: "A religião dá, portanto, um novo elã sublime à moralidade e seus motivos, ela dá uma nova e mais forte barreira contra a violência das pulsões sensíveis. Em homens sensíveis, também a religião é sensível – os móveis religiosos para o bem agir têm de ser sensíveis, para poder agir sobre a sensibilidade"⁵⁶. Na medida em que a filosofia pós-kantiana se encaminha para o estabelecimento da idéia da liberdade como princípio supremo da filosofia, a religião sensível passa a ser vista como complemento necessário da tarefa filosófica de mostrar a dignidade do ser humano livre. Em sua correspondência com Schelling, Hegel se mostra entusiasmado com a idéia da liberdade, que anima a nova filosofia; se a nova filosofia demonstra a idéia da liberdade com seus conceitos e reflexão, faz-se necessário complementar sua tarefa, tornando-a sensível para o povo em geral: "Os filósofos demonstram esta dignidade, os povos aprenderão a senti-la"⁵⁷. No âmbito desta apresentação sensível da dignidade do homem livre, situa-se a tarefa de uma nova religião, de uma religião sensível que, mais do que reforçar os motivos da moralidade, apresenta perante a imaginação das grandes massas as idéias da razão, particularmente a da liberdade e da dignidade do homem livre.

⁵⁶ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke I)*, p. 12.

⁵⁷ Carta de Hegel a Schelling, de 16.04.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1795-1812, p. 24.

... também o filósofo precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos. ...

Se, por um lado, o filósofo desenvolve as idéias da razão em seu elemento conceitual e, enquanto pensador, conclui sua tarefa com este desenvolvimento conceitual, por outro lado, contudo, como homem, ele também precisa da apresentação sensível de suas idéias, pois o homem, como insistia Schiller, é constituído essencialmente de dois pólos, o da razão e o da sensibilidade. Enquanto não fizer passar suas idéias racionais pelo elemento da sensibilidade, o filósofo será um homem dividido e em luta consigo mesmo; a harmonia de sua natureza depende, portanto, de tornar sensíveis as idéias da razão, que ele logrou desenvolver em seu momento conceitual.

Na altura em que foi redigido o fragmento, Hegel já superou um certo teísmo inicial, como se vê na carta mencionada acima: "Decerto, sempre permanecerá uma filosofia esotérica – a idéia de Deus como o Eu absoluto pertencerá a ela"⁵⁸. Mesmo não aderindo à linguagem fichtiana tanto quanto fez Schelling, Hegel retém da nova filosofia a idéia de que é preciso partir do sujeito absolutamente livre em sua posição de si mesmo e de tudo o mais. É nesse sentido que se deve entender aqui o "monoteísmo da razão". Para a imaginação, e na arte, este monoteísmo da razão pode ser desdobrado em um politeísmo, a fim de que seja possível representar no elemento da sensibilidade, portanto em uma multiplicidade sensível, os momentos constitutivos de um ser humano livre.

Quanto a Schelling, não há indícios, nos textos do período, que levem a crer que, também para ele, o filósofo careceria de uma complementação sensível. Em um texto de 1798, portanto pouco posterior, intitulado *Sobre revelação e catequese*, Schelling separa a exposição filosófica das idéias da razão e a instrução religiosa, a ser mantida como catequese ou instrução popular. Depois de mostrar que o conceito de revelação não tem lugar no sistema das idéias da razão, Schelling conclui: "Mas deve então desaparecer inteiramente o conceito de revelação? O autor mostrou que ele [o conceito de revelação], se não encontra mais lugar em um sistema do saber, em contrapartida encontrará uma posição segura na doutrina do método da catequese"⁵⁹. Ou seja, para a instrução popular, pode-se sempre permitir a pregação com base nas crenças religiosas, assumidas como conteúdo da revelação; mas, para o filósofo, as representações da revelação constituem parte do passado da humanidade, a qual avançou finalmente para o estágio da compreensão científica e racional das idéias da razão, dispensando, pelo menos no escol dos eruditos, a roupagem sensível das representações religiosas. Só bem mais tarde, Schelling se voltará para uma apreciação positiva da revelação e da religião, tornando-se um novo arauto da mitologia e da revelação.

⁵⁸ Carta de Hegel a Schelling, de 16.04.1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1795-1812, p. 24.

⁵⁹ F. W. J. Schelling, *Über Offenbarung und Volksunterricht* (SW I/1), p. 482.

... precisamos de uma nova mitologia ...

Desde a Renascença, a Europa conhece uma reapropriação da mitologia antiga, greco-romana. Até meados do século XVIII, o recurso à mitologia circunscrevia-se basicamente ao emprego de mitos antigos. A idéia de que o homem moderno precisaria de uma mitologia própria ou uma nova mitologia começou a ser sugerida por Herder, que já no ensaio *Do novo uso da mitologia*, de 1767, falava da necessidade de se criar "uma mitologia inteiramente nova". Como referência para a criação de uma nova mitologia serviam-lhe Milton e Klopstock, poetas que teriam proposto uma nova mitologia teológica. Tendo em vista o exemplo destes autores, Herder se pergunta, se não seria possível criar também uma mitologia política ou popular, em que os povos modernos se vissem refletidos. No contexto do fragmento de 1797, no entanto, é um outro ensaio de Herder que deve ser levado em consideração, seu *Iduna ou a maçã do rejuvenescimento*, publicado por Schiller na revista *Horen*, em fevereiro de 1796. Neste ensaio, Herder insistia em que interessa às nações, na medida em que precisam de uma mitologia, que essa mitologia corresponda à mentalidade e à linguagem do povo, pois só assim a mitologia pode deixar de ser algo estranho, passando a representar as necessidades mais íntimas de cada povo.

Em um fragmento datado de meados de 1796, Hegel se ocupa do problema levantado por Herder, falando da mitologia dos gregos⁶⁰, do "resto de mitologia"⁶¹ que ainda sobrevive nos povos modernos e da importância que tinha para os antigos uma mitologia ao gosto da fantasia do povo. Os povos antigos tinham mitologias próprias: "Cada povo tinha objetos da fantasia que lhe eram próprios, seus deuses, anjos, demônios ou santos, os quais sobrevivem nas tradições do povo, cuja história é contada para as crianças pela ama ... egípcios, judeus, gregos, romanos possuíram uma tal fantasia nacional"⁶². A expansão do cristianismo significou para a maioria dos povos o fim de suas mitologias, substituídas "pela fantasia de um povo, cujo clima, cuja legislação, cuja cultura, cujo interesse nos são inteiramente estranhos, cuja história não se encontra em nenhuma ligação conosco"⁶³. Certo, alguns poetas alemães tentaram reanimar "aqueles restos de mitologia e, com isto, o modo de sentir e fantasia do povo"⁶⁴, mas em uma linguagem que pressupõe uma cultura fora do alcance das grandes massas.

O problema de Herder torna-se um problema para a nova filosofia da liberdade, pois nenhum povo é livre sem ao mesmo tempo ter uma representação de si mesmo e de sua liberdade na fantasia e imaginação. Coerente com este propósito, vemos Hegel ocupado, em um fragmento redigido em meados de 1797, com a idéia de "fundar uma religião"⁶⁵. A nova mitologia do fragmento de início de 1797 inse-

⁶⁰ Cf. G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 199 e 200.

⁶¹ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 198.

⁶² G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 197.

⁶³ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 197.

⁶⁴ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 198.

⁶⁵ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 241.

re-se, assim, perfeitamente no programa geral de tornar sensíveis as idéias da razão, anunciando-se, em seguida, como uma mitologia da razão.

... esta mitologia tem de estar a serviço das idéias, ela tem de se tornar uma mitologia da razão. ...

Antes de chegar em Frankfurt, Hegel investiga a religião na perspectiva da razão prática, tomando as exigências da razão prática pura como critério do julgamento de matérias religiosas. O ponto de partida de suas investigações é, portanto, marcadamente kantiano, mas este interesse puramente moral é enriquecido com o problema da representação sensível das idéias da razão. Assim, no fragmento de Tübingen, datado de 1792/93, coloca-se a necessidade de complementar a religião racional com uma mitologia a ela adequada: "Toda religião que deve ser uma religião popular tem de ser constituída de tal maneira que ocupe coração e fantasia. Também a religião racional mais pura é personificada nas almas dos homens, mais ainda do povo, e certamente seria bom, para evitar excessos excêntricos da fantasia, juntar mitos à própria religião, a fim de mostrar à fantasia ao menos um belo caminho, que ela pode então cobrir de flores"⁶⁶. O conteúdo desta religião racional é descrito, tanto em Tübingen quanto em Berna, em termos kantianos: primeiro, a representação da lei moral como lei divina, depois, a fé na imortalidade da alma e na existência de Deus, como postulados derivados da exigência de realização do sumo bem. Mas, a par desta religião racional, com seu conteúdo puramente racional, coloca-se agora a necessidade de uma representação deste conteúdo na fantasia do povo, o que dá lugar a uma nova mitologia, a ser introduzida na fantasia dos povos modernos, depois que a filosofia chegou ao conhecimento do conteúdo da razão prática pura. Esta nova mitologia será, por conseguinte, uma mitologia da razão, na medida em que desenvolve mitos, portanto representações adequadas à fantasia popular, a serviço das idéias da razão. A nova mitologia permitirá tornar estéticas, quer dizer, sensíveis, estas idéias, como exige o parágrafo seguinte.

... desenvolvimento igual de todas as forças, tanto do indivíduo quanto de todos os indivíduos. ...

A idéia do aperfeiçoamento do homem ou do desenvolvimento de todas as suas capacidades é comum aos autores do Iluminismo, encontrando seu ponto culminante na filosofia da história de Kant. No ensaio *Idéia para uma história universal em perspectiva cosmopolita*, de 1784, Kant distingue capacidades que o indivíduo pode desenvolver e capacidades que somente a espécie pode desenvolver plenamente: "*No homem* (como a única criatura racional sobre a terra), *aquelas disposições naturais que visam o uso de sua razão deveriam se desenvolver apenas na espécie, mas não no indivíduo*" (*Idee*, AA VIII, 18). As disposições naturais ligadas ao uso da razão desenvolver-se-iam tão somente em um progresso infinito na história da humanidade.

⁶⁶ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 37.

Hegel faz eco a esta idéia do desenvolvimento das faculdades humanas em um texto datado de 1795, em que declara que "todo homem traz consigo o direito de desenvolver suas faculdades, de se tornar um homem"⁶⁷. Caberia à família e ao Estado assumir a tarefa de atender ao direito do indivíduo de desenvolver suas faculdades, proporcionando-lhe uma educação adequada.

... *Um espírito superior, enviado do céu, tem de fundar entre nós essa nova religião ...*

Como documenta a correspondência, os jovens egressos do Instituto de Tübingen tinham combinado se reconhecer pela senha "Reino de Deus", formulação provinda de Kant, que fala da realização do sumo bem na Terra como realização do Reino de Deus. Em carta dirigida a Hegel, Hölderlin lembra a senha combinada: "Estou certo que tu no entretanto pensaste de vez em quando em mim, desde que nos separamos com a senha 'Reino de Deus'"⁶⁸. A mesma expressão é usada por Hegel, em carta dirigida a Schelling: "Que venha o Reino de Deus e nossas mãos não fiquem ociosas no regaço! ... Razão e liberdade permanecem nossa senha, e nosso ponto de reunião, a igreja invisível"⁶⁹. Na perspectiva da teleologia moral kantiana, o Reino de Deus é a realização da razão e da liberdade, como realização do sumo bem sobre a Terra. A igreja invisível é a comunidade (invisível) dos espíritos livres, convocada a realizar na Terra o Reino de Deus ou o sumo bem.

No entanto não se encontra, na época, nem em Hegel nem em Schelling indicações de que esta perspectiva teleológica ou mesmo escatológica devesse ser realizada com o advento de um espírito fundador enviado do céu. Mas, como mostrou M. Frank, tanto Hölderlin quanto Schelling passariam mais adiante a trabalhar com a idéia de um "deus vindouro"⁷⁰.

⁶⁷ G. W. Hegel, *Frühe Schriften (Werke 1)*, p. 155-6.

⁶⁸ Carta de Hölderlin a Hegel, de 10/07/1794, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1795-1812, p. 9.

⁶⁹ Carta de Hegel a Schelling, de fim de janeiro de 1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1795-1812, p. 18.

⁷⁰ Cf. M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, p. 268ss.