

DE KANT A SCHELLING

VETÖ, Miklos. *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*. Paris: L'Harmattan, 2009.

José Henrique Santos

Todos os que nos interessamos pela filosofia do idealismo alemão conhecemos o livro já clássico de Richard Kroner, *De Kant a Hegel (Von Kant bis Hegel)*, 1921-1924). Apesar de ser um pouco antiga e de as pesquisas mais recentes nos obrigarem a reconsiderar muitos pontos da interpretação, esta obra tornou-se referência obrigatória para todos aqueles que desejam obter uma visão de conjunto desse importante movimento filosófico, que Kroner situa entre os quarenta anos decorridos desde a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* (1781) e o aparecimento da *Filosofia do Direito* de Hegel, em 1821. Nesse curto período de quatro décadas, o mundo assistiu com espanto a uma sucessão de obras geniais que marcaram profundamente toda a produção filosófica posterior e chegou até os nossos dias. Esta atualidade se faz sentir até mesmo em sua forma retroativa. Algumas tendências e escolas posteriores sentiram a necessidade de voltar àquelas mesmas fontes para renovarem o estoque de ideias e tomarem novo impulso. O nome pelo qual ficaram conhecidas já indica essa preocupação de *augere et perficere*: “neo” foi o prefixo colado como distintivo dos diversos neokantismos (escolas de Baden e Marburgo) ou dos neo-hegelianos ingleses, italianos e, por último, também dos franceses. Kroner, aliás, não deixa de lembrar que a única época histórica que se pode comparar ao idealismo alemão em espírito criador foi o período clássico da filosofia grega, que assim mesmo levou mais de dois séculos para desenvolver suas intuições fundamentais. Quanto ao capítulo das influências, se os gregos continuam “contemporâneos” nossos, por terem definido os problemas fundamentais da filosofia, desenvolvido o método de investigação e criado quase todo o vocabulário da disciplina que ainda hoje

utilizamos, os idealistas alemães nos legaram a tarefa de repensar todos esses problemas sob o ponto de vista da filosofia do espírito.

Seja como for, a leitura que Kroner faz do idealismo alemão fica prisioneira de seu cálculo de quarenta anos, que culmina em Hegel. Ora, é justamente esse limite que o livro anterior do Prof. Vetö – *De Kant a Schelling*, I (1998) e II (2000) – se propõe a rever. De fato, mesmo considerando que a produção filosófica de Hegel não termina com a *Filosofia do Direito*, mas se estende por mais uma década, durante a qual deu preleções sobre estética, filosofia da religião e história da filosofia (só publicadas postumamente), ainda assim seu colega mais jovem, Schelling, lhe sobreviveu por quase um quarto de século, tempo mais do que suficiente para desenvolver uma obra madura e cheia de sugestões. Isso traz a suspeita de que a visão de Kroner é no mínimo incompleta, para não dizer injusta, pois não leva em conta o que continua mais atual em Schelling, que é sua filosofia da religião e a teologia que dela deriva. Quase as mesmas reservas se aplicam ao não menos conhecido livro de Nicolai Hartmann sobre o idealismo germânico, no qual todas as águas parecem correr para o moinho de Hegel (*A Filosofia do Idealismo Alemão*, I, 1921; II, 1929).

Voltando a Schelling, talvez tenha sido sua filosofia da religião que fez a balança de Vetö pesar a seu favor, em detrimento de seu antigo colega. Não que Hegel tenha descurado da religião; pelo contrário, suas *Preleções sobre a Filosofia da Religião* não deixam os intérpretes em paz, empenhados até hoje em decidir qual era, afinal, a doutrina que professava: se ele era panteísta, panenteísta, ou, simplesmente, um sincero cristão luterano, a atribuir à doutrina trinitária o lugar central de sua crença e de seu sistema. Hegel teria, porém – parece pensar Vetö –, racionalizado em demasia o mistério de Deus e do mundo, ou o mistério do espírito divino e do espírito humano, a ponto de metê-lo em uma camisa de força (o chamado necessitarismo panlogista), ao contrário de Schelling, que haveria de cultivar a ideia do mistério, deixando subsistir um hiato entre o finito e o infinito. Schelling não seria apenas um cristão mais devoto do que Hegel (o que, na ordem das ideias, parece irrelevante), mas bem mais convincente no que diz respeito à suspeita de panteísmo. Além disso, Schelling está mais próximo da mística cristã, notadamente da especulação teosófica de um Jakob Boehme, ao qual, aliás, Vetö dedica um brilhante ensaio.

Essas minhas considerações, contudo, valem apenas de modo geral, e têm o simples propósito de fornecer um quadro mais amplo da leitura que Miklos Vetö faz do movimento idealista. Podemos, creio eu, resumir sua tese central do seguinte modo. É incorreto fazer de Hegel a cabeça coroada dessa “história imperial” do idealismo alemão. É preciso, antes de tudo, alargar o

horizonte: onde estava “De Kant a Hegel” deve ler-se “De Kant a Schelling”; aos quarenta anos de Kroner devem acrescentar-se os quase vinte e cinco anos que foram subtraídos de Schelling.

Como não podia deixar de ser, o sol inteligível desses *Novos Estudos sobre o Idealismo Alemão* está representado pela obra de Kant. A atração que ele exerce é bastante forte para mover todo o sistema pela simples força do pensamento, mesmo quando levamos em conta que um pensador da estirpe de Hegel acaba por traçar uma órbita própria, mas ao mesmo tempo tão excêntrica que chega a descobrir um “mundo invertido” nos confins do concebível. Todavia, assinala M. Vetö, todos esses pensadores se movem *dans l’ambiance de Kant*, mesmo quando procuram refutar suas teses. Neste sentido, o que o autor busca explicitar antes de tudo é a nova metafísica que teima em encontrar seu espaço para além da revolução copernicana. Em seguida, estreitamente vinculado com o problema metafísico, vem o tema da religião, bastante descuidado hoje em dia, e que Vetö trata de maneira explícita nos diversos autores estudados.

O livro reúne quinze ensaios maiores, quase todos publicados anteriormente em revistas diversas, e mais dois inéditos: *O Papel de Fichte no Idealismo Alemão* e *A Imagem fichtiana, Paradigma de uma Metafísica da Subjetividade*. Além desses ensaios, o autor acrescenta cinco artigos menores (em tamanho, mas nem por isso menos importantes) que resultaram de conferências, notas e debates.

O ensaio inicial e o último tratam de temas religiosos afins: o primeiro versa sobre *Jacob Boehme e o Idealismo pós-kantiano*; o segundo estuda um discípulo francês do teósofo Franz von Baader, Sougey-Avisard (1816-1888), que pode ser considerado um eco longínquo de Boehme na França. A preocupação religiosa de M. Vetö está bem visível na maneira receptiva de abordar Bohme, mas também no esforço de explicitar os pressupostos cristãos do idealismo que surge na esteira da nova inteligibilidade inaugurada por Kant. Exemplos do interesse religioso podem encontrar-se em quase todos os ensaios: *O Testemunho do Espírito segundo Hegel, Kenose e Encarnação na Spätphilosophie [filosofia tardia] de Schelling, Filosofia da Existência e Teísmo Científico: Perspectivas do Sistema de Schelling, O Idealismo Alemão e o Cristianismo*; e ainda nos apêndices trata dos temas kantianos no pensamento de Simone Weil (à qual, aliás, dedicou um livro: *A Metafísica religiosa de Simone Weil*), sem esquecer o estudo dedicado a *Fichte e a Transformação do Cristianismo*.

Como não tenho espaço para comentar cada ensaio separadamente, limito-me a apontar as linhas do que me parece mais significativo na obra de Miklos Vetö.

O ensaio sobre Boehme (15 páginas) contém uma síntese admirável da doutrina do *philosophus teutonicus*. O autor não deixa de assinalar sua influência sobre Hegel e Schelling. Também observa, no início do ensaio, que, “entre outras coisas, o idealismo alemão é uma teologia especulativa” (p. 18), para examinar, em seguida, as analogias da especulação teosófica de Boehme com o idealismo absoluto de Hegel e Schelling. Do primeiro, ressalta “o radicalismo conceptual dos grandes temas teológicos da Trindade, da Revelação e da Encarnação”, sendo que Boehme havia mergulhado todos esses temas no abismo divino. Sabemos que a doutrina do *Sem-Fundo* (*Ungrund*) não é estranha à especulação de Hegel, e notadamente à de Schelling. A tese da teologia especulativa parece-me bem fundada, e, sem ignorar outros aspectos doutrinários importantes, eu mesmo a defendi em meu livro sobre Hegel. A obra de Ivan Iljin, mais conhecida pelo nome do que efetivamente lida (em razão de sua raridade), defende a mesma ideia já no título: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* [*A Filosofia de Hegel como Teologia contemplativa*]. Mas a notável análise de Iljin sobre a concepção de Deus no pensamento hegeliano apresenta uma lacuna lamentável, o que não acontece com a interpretação de Vetö. De fato, Iljin chega a criticar Hegel por não ter explicado como a infinidade divina se relaciona com a finitude do homem, falta grave, segundo ele, que abriria um hiato dualista no próprio coração de uma doutrina que se anuncia como monismo dialético. Ora, parece-me que Iljin ficou deveras impressionado com a citação de Aristóteles no final da *Enciclopédia*, com seu Deus que se pensa a si mesmo, e se esqueceu que o dogma da Encarnação oferece à especulação de Hegel tudo o que ela precisa para desenvolver a teoria da mediação que uniria as duas pontas, vem a ser, o finito (natureza humana do Cristo) e o infinito (natureza divina). Miklos Vetö, pelo contrário, não se atrapalha com a presença do Estagirita, e sempre leva em conta que um pensador cristão jamais pode ignorar o lugar central que o Sistema deve reservar para a Encarnação e, sem nenhum favor, para a doutrina da Trindade. Este é, aliás, um pressuposto fundamental de suas análises sobre Schelling.

Já que falei em Hegel, não custa acrescentar o seguinte, para ser breve e não mais voltar ao assunto. Vetö não aprecia o que ele considera o panlogismo de Hegel. Esta interpretação vem à tona toda vez em que a *Enciclopédia* e a *Ciência da Lógica* fornecem o estofado da análise. Ele chega mesmo a falar do reducionismo de Hegel, que surge “como um deslizamento de um Deus

transcendente na direção de um divino em mim”, o que “parece conduzir a uma humanização completa, a uma redução definitiva do divino ao humano” (p. 97). E, no ensaio dedicado a *Kant e Schelling*, diz que “Schelling antecipa a crítica do panlogismo de Hegel, das pretensões do *Geist* [Espírito] a um Saber absoluto. A crítica não tem nada de um cepticismo desabusado, sua tarefa – eis o último ensinamento da *Spätphilosophie* – é muitas vezes a de levar a razão a se humilhar, a aceitar sua finitude, sua impotência” (p. 173). Não é o caso, numa resenha, de polemizar com o autor. Mas não posso deixar de fazer uma pequena observação. Quando lemos a *Fenomenologia* como uma *introdução* ao Sistema (representado principalmente pela *Enciclopédia* e a *Ciência da Lógica*), não podemos desconhecer a dimensão daquilo que Glockner chamou de *pantragismo* e que nela se expressa ora de forma velada, ora abertamente, e que ele opõe ao panlogismo. É verdade que Glockner limita suas considerações praticamente à *Fenomenologia*, que considera a obra-prima de Hegel, e despreza as demais, por conterem apenas uma “escolástica ressecada”. Mas devo lembrar que o tema da humilhação está aí bem presente, por exemplo, quando, ao falar do poder do Estado, Hegel alude à substância absoluta que “se humilha (*erniedrigt*) em sua primeira simplicidade”. O termo *erniedrigen*, explica Labarrière em seu comentário, é tomado à tradução luterana da epístola de São Paulo aos Filipenses, 2, 7, que diz do Cristo: *Er erniedrigte sich selbst*. Ora, o mesmo sacrifício será exigido do homem para chegar ao Saber absoluto: “saber seu limite” significa “saber sacrificar-se”, quer dizer, é preciso sair de si, despojar-se de todo interesse finito, entregar-se inteiramente, para iniciar em seguida o processo de vir a ser espírito. Quanto ao pantragismo, basta lembrar a importância de *Antígona* para toda a dialética da *Cultura e seu Mundo de Efetividade*. Deve-se também levar em conta o herói trágico no jogo de forças que se opõem na sociedade e na formação do Estado grego. (Ver, por exemplo, *Die Gesinnung der Notwendigkeit. Das Tragische und die Versöhnung*). Não é o caso de insistir nessa questão. Há muitos outros temas no livro de Vetö dignos do maior interesse.

Passemos agora a examinar o ponto nuclear do livro, que funciona como a usina que alimenta a energia dos sistemas pós-kantianos, *Kant e as novas Inteligibilidades* (35 páginas, o texto mais longo). A primeira observação serve de ponto de partida para o ensaio: “O kantismo implica menos uma limitação da razão do que o aumento de seu alcance” (p. 34). Qual seria, segundo Vetö, esse incremento de racionalidade de que se valeram os pós-kantianos? O kantismo, avalia ele, está, por exemplo, na raiz da *Naturphilosophie* de Schelling, assim como na origem da filosofia da arte, da religião e da história

de Hegel. Ora, o novo universo que se desdobra para além de Kant não é nada homogêneo, pelo contrário, o caminho que se abre contém diversas saídas, um conjunto de intelegibilidades que chegam a ser irreduzíveis umas às outras. Uma das consequências dessa pluralidade seriam as “ciências do particular”, cada qual em seu domínio, sem abdicar, porém, do fundamento racional, pois a razão é mesma em todos os homens. Isto vem, aliás, em consonância com o progresso da ciência, cada vez mais aplicada a domínios particulares e seus métodos específicos.

Vetö examina a tentativa já quase senil de Kant no chamado *Opus Postumum*, de chegar a uma inteligibilidade teórica capaz de unificar esses domínios inevitavelmente separados. (Pode-se recordar que, quase cem anos após a morte de Kant, outro filósofo ilustre, Edmund Husserl, também esperava de seu método fenomenológico o mesmo papel fundamentador, apto a dar conta das diversidades regionais, sem abrir mão do primado da razão. Mas para isso foi-lhe necessário elaborar um novo conceito do *Apriori*, a fim de melhor responder ao desafio da redução psicologista do empirismo inglês. A propósito de Husserl, os críticos não se cansam de apontar os pontos de convergência entre seu pensamento e o de Schelling).

As inteligibilidades assim abertas por Kant são finamente estudadas por Miklos Vetö, indo do aspecto teórico ao prático e deste ao estético (teoria da arte). Sabe-se da alta estima de Schiller e de Hegel pela *Crítica do Juízo*, tendo em vista o fecundo alargamento da experiência que ela sugere.

Haveria muito o que dizer da leitura que o autor faz da obra de Kant, mas não há como levar o assunto mais longe nesta simples resenha. Não quero, porém, abandonar o criticismo sem antes referir-me a um problema do maior interesse que tem escapado a muitos críticos de Kant. Trata-se de algo aparentemente simples, no entanto Vetö o considera importante para o entendimento adequado da teoria do espaço e do tempo: é a questão das figuras simétricas que aparecem invertidas no espelho. Embora não acrescentem nada à representação do objeto propriamente dita, dão peso à ideia de que, no mundo externo ao eu, existe um espaço-tempo com leis objetivas próprias. De fato, num opúsculo datado de 1768, *Sobre a Distinção das Regiões do Espaço*, Kant faz notar que, deslizando uma das mãos sobre a outra, só posso fazê-las coincidir se eu for capaz de “dobrar o espaço sobre si mesmo”, numa rotação de noventa graus. As mãos só poderão coincidir se uma região do espaço ficar frente a frente com a outra e entrarem elas mesmas na simetria. Ora, é possível que esta observação ajude a explicar a gênese da teoria hegeliana do “mundo invertido” (*verkehrte Welt*), peça central do capítulo *Força e Entendimento/O Mundo invertido*, um dos mais difíceis da *Fenomenologia do Espírito*.

Convém, finalmente, examinar mais de perto o que M. Vetö aponta de valioso na *Spätphilosophie* de Schelling para tê-la elevado ao ponto culminante do idealismo alemão e, deste modo, justificar o acréscimo de um quarto de século ao esquema limitado dos quarenta anos de Kroner.

São muitas coisas, a principal vem envolvida com a filosofia da religião e a teologia. Depois de assinalar a presença de Kant no jovem Schelling, com o desenvolvimento da doutrina da liberdade humana na seara aberta pela ideia kantiana de espontaneidade pura, Vetö examina a recusa do dualismo e da coisa-em-si, bem como a “dialética” entre a liberdade infinita de Deus e sua limitação e queda no livre-arbítrio finito. Penso que, neste ponto, a frequentação de Boehme terá ajudado Schelling a transpor os limites impostos por Kant no que diz respeito ao uso da razão especulativa. O *Tratado sobre a Liberdade Humana* trai a presença de Boehme em cada linha. Há, porém, um limite que Schelling se impõe nessa dialética do Absoluto, que é a se atribuir um papel constitutivo e central ao espírito humano, como parece ser o caso de Hegel. Com essa cautela, mostra-nos Miklos Vetö, Schelling se permite abordar o dogma central da religião cristã, vem a ser, a Kenose e a Encarnação. Vetö trata dessa questão no ensaio que é, a meu ver, um dos mais felizes do livro: *Kenose e Encarnação na Spätphilosophie Schellingiana* (12 páginas muito densas). Tendo recusado a lógica do conceito à maneira de Hegel, Schelling fica livre para reconduzir o homem à modesta posição de criatura, para que ele não caia na tentação denunciada por Mateus, 11, 11: “Desde os dias de João Batista até agora o reino dos céus sofre violência e os violentos se apoderam dele”. Isto posto, Schelling explica a Encarnação como “assunção da natureza humana pela natureza divina”, o que significa, segundo nosso autor, que a constituição da natureza humana se torna efetiva em sua verdade na *Menschwerdung*, como um dom gratuito de Deus. Todo o processo provém do lado divino: “A Kenose significa, escreve ele citando Schelling, que o Logos se despoja [= *sich beraubt*], que o Filho se priva de glória [*sich entherrlichen*]” e, nesse “acontecimento cósmico”, o mais visível é o fato de o Filho de Deus “ter-se tornado homem, inteiramente e sem reserva”.

Deste modo, a Odisseia cristã não terminaria em Ítaca, aonde teria ido aportar o *Geist* de Hegel, mas na Galileia, no Gólgota... A Encarnação aparece, portanto, como a realização completa do homem e de Deus segundo a vontade divina. Vindo ao encontro do homem, tornando-se Ele próprio homem, Deus se humilha o bastante para morrer na cruz e elevar o homem à redenção. Donde a conclusão no final do estudo: “Sendo a presença da natureza humana a condição do desvelamento e da restauração da natureza divina, a humanidade não poderia ser suplantada e absorvida pela natureza

divina, porque do contrário o próprio divino perderia essa muralha que o separa e protege do extra-divino. Donde a conclusão do curso de Munique: “É só porque ele é inteiramente e verdadeiramente homem que o Cristo é divino” (p. 195-196). O mistério divino revela-se, por conseguinte, como mistério da pessoa humana e da pessoa divina, longe de qualquer panteísmo sempre pronto a sacrificar a pessoa humana para fazê-la desaparecer no abismo sem fundo do infinito.

Não é possível dar plena satisfação ao leitor da riqueza deste livro exponencial nos limites de uma simples apresentação. Como nenhum outro intérprete do idealismo alemão, Miklos Vetö retira todas as consequências que interessam ao “leitor especulativo” em busca da transcendência. Há, deste modo, sólidas razões para aconselhar a leitura do livro àqueles que têm fome e sede de refletir sobre as ultimidades do mundo e da vida.