

VOLUME  
2

# O PENSAMENTO POLÍTICO EM MOVIMENTO

ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

ORGANIZADORES

ANOR SGANZERLA

ANTONIO JOSÉ ROMERA VALVERDE

ERICSON FALABRETTI

VOLUME  
2

O PENSAMENTO  
POLÍTICO EM  
MOVIMENTO  
ENSAIOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

ORGANIZADORES

ANOR SGANZERLA  
ANTONIO JOSÉ ROMERA VALVERDE  
ERICSON FALABRETTI

  
PUCPRESS  
Curitiba  
2018

© 2018, Anor Sganzerla, Antonio José Romera Valverde e Ericson Falabretti  
2018, PUCPRESS

Este livro, na totalidade ou em parte, não pode ser reproduzido por qualquer meio sem  
autorização expressa por escrito da Editora.

**Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)**

**Reitor**

Waldemiro Gremski

**Vice-reitor**

Vidal Martins

**Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação**

Paula Cristina Tревилатто

**Conselho Editorial**

Alex Villas Boas Oliveira Mariano

Aléxei Volaco

Carlos Alberto Engelhorn

Cesar Candiottto

Cilene da Silva Gomes Ribeiro

Cloves Antonio de Amissis Amorim

Criselli Maria Montipó

Eduardo Damião da Silva

Evelyn de Almeida Orlando

Fabiano Borba Viana

Katya Kozicki

Kung Darh Chi

Léo Peruzzo Jr.

Luis Salvador Petrucci Gnoato

Marcia Carla Pereira Ribeiro

Rafael Rodrigues Cuimaraes Wollmann

Rodrigo Moraes da Silveira

Ruy Inácio Neiva de Carvalho

Suyanne Tolentino de Souza

Vilmar Rodrigues Moreira

**PUCPRESS**

**Coordenação**

Michele Marcos de Oliveira

**Editor**

Marcelo Manduca

**Editor de arte**

Rafael Matta Carnasciali

**Preparação de texto**

Camila Fernandes de Salvo

**Revisão**

Camila Fernandes de Salvo

**Capa**

Solange Freitas de Melo Eschipo

Rafael Matta Carnasciali

**Projeto Gráfico**

Janete Bomy Yun

Solange Freitas de Melo Eschipo

**Diagramação**

Ana Paula Vicentin Ferrarini

Paola de Lara da Costa

Rafael Matta Carnasciali

**Impressão**

Maxigráfica

**PUCPRESS / Editora Universitária Champagnat**

Rua Imaculada Conceição, 1155 – Prédio da Administração – 6º andar

Campus Curitiba – CEP 80215-901 – Curitiba / PR

Tel. +55 (41) 3271-1701

pucpress@pucpr.br

Dados da Catalogação na Publicação

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR

Biblioteca Central

Giovanna Carolina Massaneiro dos Santos – CRB 9/1911

---

O pensamento político em movimento: ensaios de filosofia política / Anor  
P418 Sganzerla, Antonio José Romera Valverde, Ericson Falabretti (Organizadores).  
2018 – Curitiba : PUCPRESS, 2018.  
520 p. ; 21 cm – (O pensamento político em movimento; 2)

Inclui bibliografias

ISBN 978-85-54945-31-2

978-85-54945-32-9 (E-Book)

1. Filosofia. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Sociologia. I. Sganzerla, Anor.  
II. Valverde, Antonio José Romera. III. Falabretti, Ericson.

# Sumário

<b>17 – SCHELLING: O ESTADO COMO SEGUNDA NATUREZA E COMO ORGANISMO .....</b>	<b>11</b>
Federico Ferraguto	
<b>18 – BAKUNIN-KROPOTKIN: ANARQUISMO E REVOLUÇÃO .....</b>	<b>39</b>
Antonio Valverde	
<b>19 – MARX: POLÍTICA COMO TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO.....</b>	<b>67</b>
Wolfgang Leo Maar	
<b>20 – NIETZSCHE: A MORTE DO ESTADO.....</b>	<b>97</b>
Jelson Roberto de Oliveira	
<b>21 – FREUD: POLÍTICA E DESTRUTIVIDADE HUMANA .....</b>	<b>121</b>
Eduardo Ribeiro da Fonseca	
<b>22 – MAX WEBER: MOVIMENTO CÍCLICO DA DOMINAÇÃO LEGÍTIMA .....</b>	<b>147</b>
Marcos César Seneda	
<b>23- LENIN: O MARXISMO ORTODOXO .....</b>	<b>167</b>
Igor da Silva Alves	
<b>24 – CARL SCHMITT: ORDEM E DECISÃO DIANTE DO CONFLITO .....</b>	<b>183</b>
Alexandre Franco de Sá	
<b>25 – MAX HORKHEIMER: A TEORIA DA AUTORIDADE .....</b>	<b>217</b>
Ricardo Musse	
<b>26 – MARCUSE: A TECNOLOGIA COMO FORMA DE CONTROLE SOCIAL .....</b>	<b>229</b>
Anderson Alves Esteves	
<b>27 – HANS JONAS: UMA POLÍTICA DA PRUDÊNCIA.....</b>	<b>253</b>
Anor Sganzerla; Geovani Moretto	
<b>28 – ERIC WEIL: A FILOSOFIA POLÍTICA ENTRE KANT E HEGEL .....</b>	<b>275</b>
Marcelo Perine	
<b>29 – JEAN-PAUL SARTRE: A LITERATURA ENGAJADA E O PAPEL POLÍTICO DO INTELLECTUAL.....</b>	<b>289</b>
André Constantino Yazbek	
<b>30 – ARENDT: A LIBERDADE COMO RAZÃO DE SER DA POLÍTICA .....</b>	<b>307</b>
Cesar Augusto Ramos	
<b>31 – ISAAH BERLIN: AGONISMO, CETICISMO E LIBERDADE .....</b>	<b>323</b>
Júlio Barroso	
<b>32 – JOHN RAWLS: A TEORIA DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE .....</b>	<b>335</b>
Aguinaldo Pavão	
<b>33 – MICHEL HENRY: A POLÍTICA AUTORITÁRIA DA DEMOCRACIA .....</b>	<b>349</b>
Silvestre Grzibowski	
<b>34 – FOUCAULT: A ÉTICA COMO POLÍTICA .....</b>	<b>365</b>
Cesar CandiOTTO	

<b>35 – HABERMAS: DIREITO E PODER</b> .....	<b>387</b>
Delamar José Volpato Dutra	
<b>36 – MACINTYRE: A POLÍTICA DO BEM COMUM</b> .....	<b>409</b>
Helder Buenos Aires de Carvalho	
<b>37 – ROBERT NOZIK: ESTADO MÍNIMO</b> .....	<b>431</b>
Lilian S. Godoy Fonseca	
<b>38 – CHANTAL MOUFFE: O CONCEITO DE DEMOCRACIA RADICAL</b> .....	<b>449</b>
Horacio L. Martínez	
<b>39 – HONNETH: DEMOCRACIA E RECONHECIMENTO</b> .....	<b>461</b>
Ericson Falabretti	
<b>40 – VITTORIO HÖSLE: A POLÍTICA COMO ATUALIZAÇÃO DO BEM</b> .....	<b>481</b>
Wellistony C. Viana	

# Filosofia política como ferramenta da crítica

*Pensamento Político em Movimento: ensaios de filosofia política*, volume II, apresenta estudos de 25 pesquisadores nacionais, que se debruçaram sobre a produção filosófica contemporânea, de modo a contemplar o maior espectro possível de pensadores. Alinhados, cronologicamente, a ordem de entrada no livro principia com Schelling, passando por Bakunin e Kropotkin; Karl Marx; Nietzsche; Freud; Max Weber; Lenin; Carl Schmitt; Horkheimer; Marcuse; Hans Jonas; Eric Weil; Sartre; Arendt; Isaiah Berlin; John Rawls; Michel Henry; Foucault; Habermas; MacIntyre; Nozick; Chantal Mouffe; Honneth e Vittorio Hösle. O que finda por ser um inventário reflexivo significativo acerca de tal produção, e às margens dela para a compreensão da política, em seu arco teórico e prático, basilarmente, derivadas das duas visões de mundo, construídas entre a Idade Moderna e a Contemporânea: a liberal e a marxiana. Ressalvados os momentos de radicalização das reflexões e das práticas políticas, como as realizadas pelo fascismo, nazismo e stalinismo, além de outras formas dos mesmos estilos, — sob baixo relevo dos modelos originais, porém, mantida a mesma ferocidade das matrizes —, em países periféricos da ordem política mundial.

Coincidentemente, *O Pensamento Político em Movimento* é publicado ao tempo de comemoração dos cem anos de *O Estado e a Revolução* (1917), de Lenin. Não há como não considerar a expansão do Estado, se observado em sua criação moderna pela fina análise de Maquiavel, ressalvado o caráter conflituoso da política, — afinal,

política é conflito para o pensador Florentino —, atualizado pela consideração do político russo acerca do caráter parasitário de tal instituição. Sem prescindir, claro, da fixação hegeliana do conceito e seus desdobramentos no campo da política europeia dos séculos XIX e XX, de par com a crítica de Marx ao Estado em seus escritos políticos.

Podendo evocar outras obras para ilustrar e instigar a leitura da coletânea em tela, ocorre a lembrança de *O Estado e a Revolução*: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução de 1917. Mesmo que o contexto sociopolítico fosse diferente do atual, a porosidade da argumentação leniniana incide sobre a proposição sintética de um mundo voltado à negação da ordem política vigente, ao momento alto e forte de expressão de tudo que fora construído como contestação durante o século XIX. Maximamente, aquela confrontação iniciada pelos comunardos da Comuna de Paris<sup>1</sup>. Pois, os comunardos foram os primeiros, — uma vez assumido o poder local —, a intentarem desmontar a máquina estatal, dissolvendo o exército, o sistema de justiça e outros<sup>2</sup>. Pois, num rasgo de compreensão da apropriação burguesa das instituições políticas, centralizadas no Estado, não haveria outra forma de liquidá-lo senão destruindo suas mais expressivas e repressoras instituições, impeditivas dos avanços históricos esperados pelo movimento da classe trabalhadora e de intelectuais livres pensadores. Aquela energia fortíssima de mudar a ordem do mundo adentrou o século XX, até o fim da Segunda Guerra Mundial, tempo em que principiou uma certa acomodação do capital aos interesses do trabalho. Acomodação interesseira, sem dúvida, afinal a União

---

<sup>1</sup> Ver MARX, K., *Guerra Civil em França*.

<sup>2</sup> A propósito, ver “2. Por que deve substituída a máquina do Estado, depois de quebrada?” e “5. Destuição do Estado-parasita”, In LENIN, V. I., *O Estado e a Revolução*: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na Revolução. Tradução Aristides Lobo. São Paulo: Hucitec, 1978, pp. 50-55 e 67-70.

das Repúblicas Socialistas Soviéticas vencera a Segunda Guerra Mundial e, por consequência, o Mundo Livre, representado pelos Estados Unidos da América e pela Europa, corria risco de sucumbir frente a batalha ideológica. O que não fora pouca coisa, pois vencera o militarizado regime do pan-germanismo-hitleriano. Essa força de contestação tanto político-filosófica quanto prática foi aos poucos esmorecendo na Europa e na Europa do Leste, no campo soviético sob o stalinismo. Os dias atuais são de aparente vagueza da organização e da luta pela negação da ordem política. Porém, bem demarcados pela luta antirracista, feminismo, gênero, preservação da natureza, direitos humanos, direito de acesso à educação, como uma nova forma de fazer política para além de partidos e de facções partidárias.

Se o regime democrático findou por ser o que melhor poderia expressar o conflito social, natural e latente, representando através das instituições políticas as diferenças de interesses das classes sociais, chegando a ser considerado o regime político por excelência, — como sendo um valor universal, sintetizado na forma republicana de governar —, encontra-se em crise, em vários sentidos e em diversos países ou quiçá de modo globalizado. Como hipótese, provavelmente, por ter cumprido os seus princípios, devendo ceder lugar a um novo modelo mais elevado, que incorpore todas as aquisições conquistadas anteriormente, num processo dialético de superação e de incorporação das alturas atingidas. Eis o desafio para além de invencionices rasteiras como a “democracia de falsas patriotadas” e as bravatas perigosas do Sr. Trump e de congêneres em outras partes do mundo, inclusive no Brasil, como face política da crise atual do modo de produção capitalista e, contraditoriamente, sem crise do capital. Ao tempo em que o neoliberalismo se apresenta, de modo subliminar, como neofascismo, a atropelar e destruir direitos dos trabalhadores, das relações capital-trabalho, da cidadania e dos direitos humanos, da natureza e das futuras gerações.

Ao passo que é necessário interrogar o Estado pelos seus fins, em vista daqueles que foram definidos e praticados na Idade Moderna e Contemporânea, é imprescindível questionar as formas de poder em voga no presente. Uma vez que a premissa inaugural da política ao tempo do Renascimento foi a de colocar o bem público acima de qualquer interesse privado e particular. Esta premissa não tem sido cumprida, ao contrário, descumprida em várias oportunidades, como se o fim precípua tivesse ficado para as *calendas*. Contudo, há um fator a complicar a situação política atual: o mercado organiza a sociedade e, por extensão, a vida pública, porém sem criar valores fortes nem ceder espaço para um novo horizonte de negação da ordem. Ora, tal atitude não é política no sentido moderno, pois, segundo Maquiavel, as ordenações políticas devem explicitar o conflito político, que é natural, e não camuflá-lo como se não existisse. Tal prática aponta para a falência da política. Mesmo que, sob a crítica marxiana da política, ao fim e ao cabo de um processo de ruptura da ordem, a política deverá ser abolida e reinventada outra forma de relação social, por certo, mais próxima da forma social autogestionária.

Parte expressiva dos ensaios deste livro, ao lidar com o pensamento de filósofos políticos contemporâneos, lida com os temas relativos ao Estado, ao poder, à democracia, dentre outros, nominados e analisados sob óticas específicas. Para além da politicagem, que os noticiários brindam leitores e espectadores com *más notícias* aterrorizantes, como se não houvesse movimentos de contestação da ordem política dominante em curso, os versos do poeta apontam para o movimento, supostamente invisível, da negação da ordem: “pipoca aqui, ali / pipoca além / desanoitece a manhã / tudo mudou”<sup>3</sup>.

Talvez *Pensamento Político em movimento* possa auxiliar o anêmico pensamento político brasileiro, em que os pensadores, em

---

<sup>3</sup> VELOSO, Caetano. *Canção Pipoca Moderna*.

geral, escreveram sem ter lido e refletido acerca dos escritos clássicos da filosofia política moderna e contemporânea, uma vez que leram, basicamente, autores de segunda linha e, por consequência, reproduziram sombras dos ideais políticos de parte da Europa, que em seu nascedouro continha nexos causais ideológicos e materiais com a História, a Filosofia, a Economia, a Cultura. O exemplo destacado daquela produção é Tavares Bastos, tomado emblematicamente, por ser considerado o mais destacado pensador e ator político nacional, em cena a meados do século XIX, — tempo de formação de parte significativa do pensamento político pátrio —, a intentar incorporar o espírito do liberalismo, — *a flor exótica* —, às plagas brasileiras, rotulando sua adaptação de “social-liberalismo”, porém, naufragou no empreendimento a repetir as mazelas de outros pensadores, e, não por acaso, findou a vida escrevendo a avitaminada *Cartas de um Solitário*. Todavia, se o passado do pensamento político nacional fora deficiente e sua sombra persista em alguns locais obscuros de debate, não é o caso de Florestan Fernandes e de Maurício Tragtenberg, que nada devem àquele momento, pois pensaram maiúsculo a política de negação da ordem, com chaves teóricas críticas superiores e de primeiríssima linha, a ponto de produzirem teorias e propostas práticas relevantes, que deslindam as contradições em curso da política nacional, fruto de caudal e profunda compreensão do Brasil contemporâneo.

À boa leitura!

**Os Organizadores.**



# 17. Schelling: o Estado como segunda natureza e como organismo

*Federico Ferraguto*<sup>4</sup>

## 1 Introdução

A partir da última década do século XVIII o debate sobre a filosofia de Kant não se foca mais sobre a possibilidade de reconduzir os resultados do criticismo para um princípio único constituído pela espontaneidade do sujeito (Reinhold, Fichte). O modelo da filosofia crítica tem que ser transferido e aplicado em uma esfera que não coincide com a subjetividade congoscente e agente. Mesmo graças aos resultados obtidos pelas ciências naturais (Química, Biologia, Medicina) e pela interpretação que os românticos oferecem dela, a natureza não aparece apenas como algo inerte, mecânico e contraposto ao eu (um não-eu). A natureza aparece fornecida de uma vitalidade intrínseca, de uma dinamicidade autônoma e de uma organização interna que a torna análoga ao próprio eu. Daí deriva a possibilidade de

---

<sup>4</sup> Doutor em Filosofia e Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

compreender os vários níveis de desenvolvimento da natureza como momentos do desenvolvimento de um ser que encontra no eu a sua manifestação mais clara, mas que ao mesmo tempo é princípio do mundo subjetivo e objetivo.

Este desenvolvimento expressa a convicção que o modelo de saber mecanicista, constituído ao longo da modernidade, não está mais apto a dar conta da liberdade, seja ela entendida como determinação autônoma do espírito humano, seja ela entendida como organização livre do horizonte em que a própria liberdade tem que ser praticada, isto é: o mundo, em um sentido que só vem à tona como implicação da Revolução francesa, mas que está posto em discussão justamente pelo controverso desenvolvimento da fase pós-revolucionária e napoleônica.

Neste contexto, tanto científico, filosófico e cultural, como político, desenvolve-se o pensamento de J.W.F. Schelling<sup>5</sup>. Schelling é protagonista de uma tentativa de estender a filosofia transcendental, desenvolvida por Kant, Fichte e Reinhold, em uma dimensão que ultrapassa o pensamento humano e a subjetividade consciente de si mesma. Nestes últimos autores o princípio da filosofia aparece no desenvolvimento da atividade espontânea do sujeito que se relaciona teórica e praticamente com o mundo<sup>6</sup>. Em Schelling, não é mais o sujeito, e sim elementos extra ou trans-subjetivos tais como a natureza, a arte, a religião e a História que se tornam lugares em que se manifesta um absoluto, que não é apenas princípio do saber, e sim fundamento da inteira realidade no seu desenvolvimento histórico. Pensador complexo e controverso, Schelling foi frequentemente visto como um filósofo e um intelectual puro, mais interessado

---

<sup>5</sup> Para uma contextualização biográfica e filosófica do pensamento de Schelling ainda vale a pena conferir Tilliette, 1970; Semerari, 1971. Para uma discussão geral do pensamento de Schelling em língua portuguesa, cf. Alves Vieira, 2007.

<sup>6</sup> Para uma visão geral do desenvolvimento da filosofia alemã entre Kant e Schelling, cf. Verra, 1957; Beiser, 2002.

no desenvolvimento teórico e metafísico da especulação pós-kantiana do que dedicado à reflexão ética e política. Conforme muitos intérpretes, Schelling teria desdobrado o idealismo transcendental de Fichte, renovando o espinozismo no sentido de uma filosofia da identidade. A reflexão política schellinguiana, bem como a sua reflexão moral, ficariam elementos trascuráveis, aos quais o filósofo teria trabalhado apenas depois de 1809, estimulado pela consciência de uma crise do pensamento e da civilidade europeia que junta os pensadores da época da restauração em um sentido conservador ou até reacionário<sup>7</sup>.

Apesar disso, neste capítulo buscaremos mostrar como não é apenas depois de 1809, e sim desde os seus primeiros escritos que Schelling fornece a sua contribuição à discussão filosófico-política com uma reflexão sobre a estrutura e a natureza do homem como ser que vive, sim, na natureza, mas também atua na sociedade e ao longo da História. Em especial, buscarei mostrar como a reflexão política schellinguiana se entrelaça com o desdobramento da sua reflexão sobre o princípio da filosofia e, por outro lado, como justamente o desdobramento da filosofia primeira schellinguiana implica uma concepção da política que transcende o nível institucional do Estado e valoriza conceitos tais como mito, povo e organismo<sup>8</sup>.

## 2 A função do mito e o nascimento do homem civil

A avaliação da situação política da sua época, influenciada pelos teóricos mais significativos do primeiro romantismo alemão, tais como Schiller e Herder, acompanha a inteira formação de Schelling, inicialmente caracterizada por uma admiração

<sup>7</sup> Cf. Schraven, 1984.

<sup>8</sup> Para uma representação ampla e sistemática do pensamento político schellinguiano em cf. Sandkühler, 1984.

para com a revolução francesa. De fato, a Revolução é vista no seu significado histórico e universal como luta contra o despotismo e afirmação da liberdade, mas se debruça em um sentido reacionário que, desde a afirmação da liberdade como princípio universal, remonta na ideia de um ritmo da natureza que ficaria na base da diversidade natural dos homens, assim como na centralidade do conceito de mitologia, entendido como resultado do recolher-se jurídico e histórico de um povo no Estado.

Estas ideias, aparentemente típicas do Schelling posterior, encontram-se na verdade já nos primeiros escritos, focados na investigação da origem histórica da humanidade, que o filósofo compõe antes de começar a se dedicar a questões de filosofia especulativa. Trata-se da dissertação *Antiquissimi malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicanditentamen-criticum* (1792, I, 1-40)<sup>9</sup> e do ensaio *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (I, 41-83), cujo objetivo consiste em fornecer uma explicação da origem da civilidade humana a partir do mito do pecado original (I, 3-4). Esta tentativa integra o contexto definido pelo ambiente do *Stift* de Tübingen, onde Schelling tinha-se formado e que, diferentemente do que ia ser feito em Jena, centro de desenvolvimento da filosofia kantiana, era caracterizado pela tentativa de realizar uma interpretação da estrutura do espírito humano em um sentido histórico, a partir de uma investigação das fontes eruditas da tradição cultural europeia e por meio de uma relação com autores tais como Herder, Lessing, Kant e Rousseau<sup>10</sup>.

Conforme Schelling, a interpretação da narração bíblica da gênese envolve um estudo da origem da vida associada e da civilidade (I, 4-6) a partir de elementos que aparecem no

<sup>9</sup> I, 1-40. De agora em diante, as obras de Schelling serão citadas no corpo do texto conforme a edição dos *Sämtliche Werke*. O primeiro número romano indicará o tomo da edição e o número árabe indicará a página.

<sup>10</sup> Sobre o contexto do *Stift* de Tübingen cf. Wundt, 1945 e, mais recente, Henrich, 2004.

segundo *Discurso* de Rousseau e visa à definição dos caracteres da sociedade, do destino do homem e do gênero humano ou, conforme uma expressão muito frequente na época, da sua *Bestimmung*<sup>11</sup>. Na dissertação sobre a interpretação do *Gênese* Schelling parte do pressuposto segundo o qual a ideia de felicidade seja radicada em todos os homens. A pergunta sobre como ela foi perdida e qual seja a origem do mal representa um traço comum à mitologia de todos os povos. Esta pergunta pode encontrar uma resposta na investigação da natureza humana, definida pela busca da felicidade e pela a tendência em ultrapassar os limites impostos pela sensibilidade, motivada pelo saber que é, por si mesmo, determinado pela ideia do bem. O mal surgiria, portanto, pelo contraste entre desejo de racionalidade e limites da dimensão sensível.

Justamente este contraste produziria o egoísmo, de que surge a divisão do trabalho, os conflitos entre os homens e a necessidade de reconhecer uma autoridade capaz de resolvê-los. Esta última representaria uma condição intermediária, em que o espírito humano não é orientado por conexões universais ou leis e sim apenas pela sensibilidade. A política, que surge nesta condição, teria a ver com as relações entre indivíduos particulares e sociedades específicas e o foco dela seria a criação das condições para o indivíduo praticar a prudência e se associar com os outros (I, 37). Prudência significa, neste contexto, disciplina dos estímulos sensíveis e preparação da espontaneidade humana para uma fase de dominação exclusiva da razão, entendida como o fim supremo do espírito humano. Apenas quando o gênero humano chegar na racionalidade plena, terá então a possibilidade de que a razão e o bem possam ser promovidos

---

<sup>11</sup> Trata-se de uma tentativa de participar da discussão filosófica que acontece justamente na segunda metade do século XVIII sobre a *Bestimmung des Menschen*, ou seja sobre o destino do ser humano, tanto em uma perspectiva religiosa e moral, como em uma dimensão política. A respeito cf. Fonnesu, 1992.

por si mesmos<sup>12</sup>. O mito, a esta altura, aparece aos olhos de Schelling como um instrumento significativo, seja para acompanhar o processo em que a razão se manifesta concretamente, seja para mostrar o processo de formação de uma específica comunidade histórica, conforme um percurso em que o mito, que inicialmente tinha uma função vinculante até sob o perfil epistemológico, assume uma conotação ética como elemento para produzir a virtude dos povos (I, 48-49)<sup>13</sup>. A mitologia, portanto, está legitimada não apenas como forma cultural própria dos povos primitivos, mas também como expressão de uma época intelectualmente madura, que queria compartilhar a posse das verdades da razão. Para Schelling, em outras palavras, o iluminismo não podia ter sucesso sem conseguir iluminar o povo por meio de uma universalização das suas verdades racionais. A mitologia, portanto, se torna técnica para realizar uma *educação estética* da humanidade, ou seja, um instrumento para a emancipação da humanidade e para re-harmonização do homem com o outro de si e com si mesmo na liberação de todo potencial das faculdades humanas.

### 3 Liberdade e individualidade

A primeira filosofia de Schelling caracteriza-se, portanto, por um desinteresse fundamental nas relações jurídicas das comunidades humanas e desenvolve-se através de uma concepção cultural da História. Neste contexto as leis estão entendidas como suplemento para preencher uma falta de racionalidade,

---

<sup>12</sup> Sobre a influência da escola mítica de Göttingen, e em especial (“e em especial” o quê?), C. Ch. Heyne, cf. Cesa, 1968, p. 30.

<sup>13</sup> Nesta transição resulta fundamental o momento em que os sábios param de compartilhar as crenças comuns para assumi-las apenas como imagens para formular prescrições e em leis super-humanas, conforme uma dinâmica que veremos ser fundamental para o desenvolvimento do pensamento político de Schelling (I, 22, 66, 67).

como produto da tradição e, em todos os casos, como expressão de uma condição provisória e de uma sociedade opressiva orientada para a tirania (I, 36). Trata-se de uma atitude que Schelling compartilha com a maioria dos intelectuais da sua época, hostis ao despotismo político, assim como ao intelectual<sup>14</sup>. O apelo para a liberdade em termos de uma experiência heroica do ser humano, incarnado em Schiller e Hölderlin, leva Schelling a refletir acerca do potencial ético e político da reflexão kantiana sobre a liberdade e, de uma maneira mais explícita, implica uma consciência fundamental do fato de uma cultura renovada pela reflexão sobre o criticismo kantiano, ou seja, o idealismo, caracterizado pelo retorno sobre si mesmo através da realização concreta da espontaneidade da razão, entendido como ponto em que culmina o destino da humanidade. No ensaio schellinguiano de 1795, *Sobre o eu (Vom Ich)*, o idealismo, de fato, não se concretiza em conceitos abstratos, e sim na definição de um “Ser puro” irreduzível, imediato e simples, que a Filosofia pode apenas explicar (I, 156), mas não pode produzir, nem reduzir às suas categorias. As fórmulas da filosofia crítica fazem sentido apenas uma vez que elas são o resultado de elaborações eruditas. Estas elaborações, porém, não representam o começo de uma sabedoria autêntica, e sim refletem um tema permanente e fundamental da cultura humana, isto é, a definição da essência do homem pela ligação imediata a uma transcendência.

Conforme um esquema típico do pensamento de F. H. Jacobi, que ocorre também na obra de 1796, *Cartas sobre dogmatismo e criticismo*, Schelling busca uma experiência imediata e originária de contato com o ser, afastado de todo condicionamento histórico, teórico e sociológico e leva à tona uma nova forma de inocência humana que deriva da possibilidade de restabelecer uma identificação, não entre homem e natureza, e sim entre ser humano e ser. Esta exigência deixa cair toda

---

<sup>14</sup> A respeito cf. Kremer, 2008.

forma possível de conciliação entre o ser humano e o outro de si e, em especial, rebaixa os conceitos de moralidade e felicidade. Para Schelling, o eu infinito não conhece lei moral nenhuma, sendo ele determinado “pela causalidade apenas como potência absoluta idêntica a si mesma” (I, 198).

Trata-se de um monismo que, porém, não exclui a possibilidade de questionar a transição do absoluto e imutável à existência condicionada e finita e, em especial, a relação entre eu absoluto e a liberdade transcendental do eu empírico. Este problema atravessa o inteiro pensamento de Schelling que, nesta fase inicial, está pensado através de uma aproximação aos princípios da *Wissenschaftslehre* de Fichte<sup>15</sup>. Basicamente, Schelling alega que a liberdade do eu empírico tem que ser entendida a partir de uma analogia com o absoluto. O eu empírico ficaria diferente do absoluto apenas em um sentido quantitativo e os objetos entrariam em relação com o eu apenas graças a uma harmonia preestabelecida imanente cujo fundamento tem que ficar no próprio absoluto. Esta hipótese está apresentada nas *Cartas*, defendendo com força a especificidade do indivíduo particular. Schelling polemiza contra os kantianos a partir da constatação do fato de que Kant teria elaborado um método que vale para todos os sistemas, tanto para o idealismo, como para o dogmatismo, mas seria um absurdo pensar que seja suficiente uma consciência metodológica para fundar a liberdade humana. Retomando mais uma vez um elemento jacobiano, Schelling esclarece que a Filosofia nasce quando se põe o problema de uma saída do absoluto, isto que, nos termos do criticismo, tem a ver com as condições de possibilidade para formularmos juízos sintéticos. Schelling não resolve a questão a partir de uma criação ex nihilo, e sim alegando que na

<sup>15</sup> Sobre o sentido da aproximação entre Fichte e Schelling cf. Lauth, 1975; Lauth, 2004. Para uma representação sintética dos elementos que definem a aproximação de Schelling a Fichte, cf. Alves Vieira, 2007, p. 23-34.

perspectiva do absoluto o sujeito se resolve no objeto (conforme o pensamento espinozano), assim como o objeto se resolve no sujeito (conforme a impositação da doutrina da ciência de Fichte). A raiz deste ponto em comum tem que remontar no incondicionado e toda separação do sujeito e do objeto a partir do absoluto depende de uma escolha individual e arbitrária que expressa uma exigência prática (I, 299)<sup>16</sup>.

De fato, o ser humano não é apenas um ser vivente. Em seu prestar atenção para os objetos ele fica caracterizado pela reflexão. A reflexão quebra a unidade originária entre homem e natureza e estimula uma tensão para algo necessário. Entre exigência do incondicionado e o concreto exercício da liberdade abre-se, portanto, um espaço para o desenvolvimento da cultura humana, de que o mito, a tragédia grega e a ideia de destino são a manifestação mais evidente (I, 336)<sup>17</sup>. Estas todas são manifestações da finitude humana, as quais, no mesmo tempo, indicam que a plenitude existencial não pode ser obtida através de um abstrato aperfeiçoamento moral, mas por meio de uma dialética interna ao próprio indivíduo. É justamente a exigência de salvar a individualidade perante a exigência de um incondicionado que justifica a perspectiva individualista que se manifesta em um dos escritos mais significativos da reflexão política de Schelling, a *Nova dedução do direito natural*, de 1796.

## 4 O direito natural

A *Nova dedução*, escrita logo depois das *Cartas*, é um escrito schellinguiano de difícil interpretação<sup>18</sup>. O texto não foi objeto da atenção de seus contemporâneos e, não tendo sido incluído na primeira edição das obras de Schelling de 1809, tem tido

<sup>16</sup> Para uma interpretação crítica desta passagem cf. também Ferraguto, 2017.

<sup>17</sup> Sobre este ponto cf. Griffero, 1996.

<sup>18</sup> Sobre a Nova dedução, publicada em 1796 no *Zeitschrift der Gesellschaft deutscher Gelehrten*, cf. Schraven, 1984; Sankühler, 2005, p. 194; Sandkühler, 1968.

uma escassa influência na recepção do pensamento do filósofo. O estudo deste texto, porém, permite estabelecer uma distinção fundamental entre dois âmbitos do pensamento schellinguiano: o ligado à visão geral da natureza e o que dá conta do comportamento individual. Esta distinção permite contextualizar o pensamento político de Schelling e determinar a fundamental impoção individualista, aparentemente diferente do organicismo que caracteriza sua filosofia da natureza. No que diz respeito a *Nova dedução*, temos que destacar o fato de que o escrito schellinguiano não trata das relações jurídicas entre os indivíduos, ou da esfera originária em que elas amadurecem, mas trata da necessidade de individuar um horizonte em que a vontade do indivíduo seja libertada da sujeição a uma vontade universal. O objetivo desta libertação seria a afirmação do domínio da razão sobre a natureza e a conseguinte independência de todos os homens. O direito assume esta função liberatória na medida em que identifica a relação do indivíduo para com outros entes e pode ser entendido como expressão daquele originário que se manifesta no exercício de toda liberdade humana<sup>19</sup>. O ser humano, de fato, é caracterizado pela aspiração a se tornar um ser em si mesmo, absolutamente livre. Mas esta aspiração não tem que desembocar em uma vontade absoluta e abstrata, do tipo da eticidade (*Sittlichkeit*).

Esta perspectiva emerge com toda clareza no importante § 3 do escrito de 1796, onde Schelling destaca a liberdade absoluta e incondicionalidade como pontos de partida da investigação filosófica. Não temos que trocar, porém, este ponto de partida com uma forma de exaltação mística. De fato, para Schelling a afirmação do incondicionado fica idêntica com a da impossibilidade de chegar ao absoluto através de um percurso apenas teórico. A realização deste, ao invés, tem que acontecer, por via prática, e

---

<sup>19</sup> Sobre a especificidade desta concepção do direito em Schelling e o contexto em que ela se coloca, cf. Cesa, 1968, p. 117.

nunca se pode realizar ao longo do tempo. Isto abre uma exigência infinita que a configura na forma de um “comando” a se tornar idêntico com o ser em si, isto que não deveria refletir uma fonte alheia, e sim tem que ser entendido como uma expressão do próprio ser. Assim, ser e ser livre coincidem. A liberdade concreta é revelação do ser absoluto (§ 2) e consiste na consciência desta ligação que, do ponto de vista prático, significa querer por si mesmo, na própria esfera empírica, toda liberdade do absoluto. E querer o absoluto significa, ao contrário, afirmar a própria liberdade, ou seja, não querer ficar na condição de fenômeno ou de objeto. A liberdade como tensão para o absoluto é, além disso, isto que permite dar sentido à existência concreta, que, desta maneira, se torna, não mais mera empiria, mas vida verdadeira. O mundo da natureza é “propriedade moral” do ser humano, que impõe leis a ele. Mas a causalidade da liberdade tem que se tornar causalidade física e esta, no seu próprio princípio, tem que juntar autonomia e heteronomia (§7-9). Schelling chama esta causalidade de “vida”, entendida como autonomia do fenômeno, esquema da liberdade que aparece na natureza. O sujeito do direito, portanto, não é apenas um espírito, no sentido kantiano, e sim uma síntese entre liberdade individual e necessidade da natureza. Isto faz com que o indivíduo possa dominar a natureza através da submissão dela à sua liberdade (§ 7). Como ser sensível o eu pode reconhecer o fato de que a força da natureza seja superior à sua força física, que represente uma resistência que força o próprio indivíduo a limitar a força moral dele diante de outros sujeitos. O indivíduo, portanto, é apenas um indivíduo moral forçado pela própria exigência da razão prática a ficar em oposição com o mundo externo e com outros seres humanos. Portanto a humanidade é definida pela vontade e não pela racionalidade (I, 250, n.1). E a vontade pode ser exercida apenas a partir da contraposição da liberdade individual, infinita, àquela igualmente infinita de todos os demais indivíduos. Mas não se trata

de uma dialética entre homens, e sim de uma estrutura dialética imanente ao próprio indivíduo. A individualidade é um conceito que faz sentido na esfera da empiria. E a esfera da empiria está ligada estruturalmente com a singularidade da vontade. Esta é irreduzível, mas, por outro lado, representa a condição para a auto-superação dela em uma vontade geral. O direito ultrapassa a eticidade, mas não no sentido de uma autorização ao exercício da força (física e moral) sobre um sujeito moral. A ultrapassa no sentido de que permite a coexistência positiva e gradativa de uma multiplicidade de vontades particulares realizadas.

O primeiro estágio de aproximação para esta condição de absolutidade é, para Schelling, justamente a eticidade. A resistência encontrada pelo eu, conjuntamente com a consciência de que existem outros indivíduos, induz o sujeito a se dar conta do fato de que, mesmo na diversidade entre eles, todos tendem para a realização do mesmo fim, ou seja, da liberdade ou da individualidade em geral. Isto permite uma superação do contraste entre os indivíduos, a partir do princípio, conforme tem que ser limitada a tendência de todo indivíduo à realização da sua individualidade empírica para realizar uma coexistência de mais vontades (§ 29). É preciso, então, que os outros não estejam reduzidos à passividade ilimitada (§ 26). Assim, a eticidade é aquela parte da moral “que exige a universalidade do querer conforme a matéria” (§ 52), isto é, exige a reciprocidade entre a ação individual e a universalidade da apelação ética: “eu não tenho que agir conforme todos os outros agem, e sim, como eu ajo, têm que agir todos os outros. Mas para que todos ajam como eu ajo, eu tenho que agir como todos os outros podem agir” (§ 41). Neste sentido, a eticidade é interessada apenas por isto, que o indivíduo quer (matéria do querer), mas não pelo indivíduo como ente que quer concretamente algo (forma do querer). Apenas após a eliminação de isto que limita a liberdade é possível reconstruir um tecido social através de uma recondução

do exercício da liberdade a uma disciplina da vontade. O direito deriva, portanto, da ética. Se o problema da eticidade é o de se basear apenas sobre a matéria da liberdade, a forma dela fica definida não apenas em relação a isto que o indivíduo quer, mas ao fato de que todo indivíduo encontra em relação a qualquer vontade geral. O direito nasce justamente como definição das condições de possibilidade da independência da vontade individual da universal, pois o direito é “isto que acontece através da mera forma da vontade individual independentemente, ou até na oposição à vontade geral” (§ 79). Para Schelling, portanto, a esfera do direito parece estar subordinada à da ética. Porém, diferentemente de Fichte, para Schelling o direito não é faculdade de fazer algo no âmbito da ideia ética, e sim contra ou independentemente dela. No direito a matéria e a forma do querer — o fato de que eu posso e o poder algo — são idênticos. Isto significa que não seria possível proibir uma ação específica sem limitar o poder geral da vontade do indivíduo. O direito, portanto, não tem a ver com um princípio geral capaz de garantir a coexistência de um conjunto de indivíduos, e sim com as condições de possibilidade para limitar ou até recusar uma vontade que pretenda se impor como absoluta. De fato, uma vontade que pretenderia submeter materialmente uma outra vontade se tornaria ilegal do ponto de vista formal e, portanto, “uma vontade individual não pode dar execução ao direito da vontade geral sobre a matéria da vontade individual” (§121).

Esta é apenas uma reformulação do princípio fundamental do direito, conforme: “eu tenho um direito a afirmar contra toda vontade a individualidade do meu querer através da dominação da natureza” (§ 131). Este princípio tem uma consequência fundamental, ou seja, que o direito não pode ser um direito coativo, pois toda coação moral seria um absurdo e, além disso, toda coação física esconderia uma coação moral (§ 148). O mesmo princípio representa a base para os direitos de

liberdade — entendida como possibilidade de se opor individualmente à vontade geral — de igualdade — conforme eu posso afirmar a minha individualidade na oposição a toda outra — e, por fim, do direito sobre a natureza, conforme eu posso opor a minha vontade a todas imposições que derivam do mundo fenomênico (§140).

## 5 O erudito e o povo

Uma das consequências do individualismo jurídico de Schelling consiste na exclusão do povo como elemento relevante na elaboração do princípio que ele buscava construir através do seu pensamento. Esta tendência não visa legitimar uma igualdade na nova sociedade em que Schelling esperava, e onde devia ter “um desenvolvimento de todas as forças, do indivíduo particular, assim como de todos os indivíduos” (I, 280). Nesta conexão temos que encontrar, mais bem, a exigência, evidente nas *Cartas*, assim como nos primeiros escritos sobre os mitos, de valorizar a cultura como momento inicial para uma edificação de uma ética nova, em que possa se apresentar novamente a mesma relação entre sábios e o povo que havia nas épocas passadas. Esta ideia se apresenta de modo claro no *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, escrito em 1796 junto com Hegel e Hölderlin, que entende a finitude humana como algo fundamental e insuperável, mas também como elemento principal que define o devir permanente dela. A religião sensível comum ao sábio e ao povo tem que ser entendida como uma manifestação desta condição. O *Programa de sistema*, portanto, pode ser interpretado como um esquema de pedagogia político-cultural<sup>20</sup>. O fragmento articula-se em duas partes. A primeira, que pode ser definida crítica, fala a respeito da luta que os espíritos livres

---

<sup>20</sup> No que diz respeito a este tema cf. Cesa, 1968, p. 130-144. Uma tradução integral em português do texto encontra-se em MORÃO, 2009.

têm que conduzir contra as estruturas, os homens e a cultura do passado. A segunda tem a ver com o projeto de reconstrução da unidade social e de uma harmonia final. Trata-se de uma passagem que reflete a convicção fundamental de que o discurso filosófico tenha uma função crítica para mostrar a insustentabilidade de posições e visões do mundo afirmadas ao longo da tradição. Mas os filósofos são também os intelectuais que têm a tarefa de libertar o passado e preparar o futuro. O problema com que se abre o *Programa de sistema* é o da maneira em que o eu ou o ser moral é chamado a efetuar no mundo. Mas ele não tem que efetuar apenas no mundo físico e passivo, e sim em um mundo entendido como correlato da atividade do espírito, objeto de uma visão que ultrapasse os limites do mecanicismo e se torne “física em grande”, ou seja, uma física não limitada à compreensão da natureza, mas que seja capaz de conjugá-la e conciliá-la com o homem, assim como de mostrar a insuficiência de todas as construções humanas consideradas miseráveis, tais como o “Estado, a constituição, a legislação, o governo” que contrastam com afirmação da “liberdade absoluta de todos os espíritos”. A filosofia estética e a poesia, pelo contrário, são vistas como mestres da humanidade. A fantasia e o senso estético, de fato, constituem uma garantia contra o perder-se do homem na especulação. O ato mais alto da razão é um ato estético, pois “verdade e bondade se juntam apenas na beleza”. Apenas através da arte é possível uma conciliação entre homem e mundo. O homem estético afasta-se do receio de um deus moral e do fato, mas ele também se recusa a impor a sua lei ao mundo, como tinha feito Kant com a sua razão prática, que se arrisca a deixar as quimeras da objetividade renascem contra a vitalidade originária do real. Apenas através da intermediação da arte e da mitologia as ideias alcançam um significado para o povo, que desta maneira consegue percebê-las no significado autêntico e na vitalidade delas. Mas, por outro lado, é apenas

através da filosofia que o povo pode ser tornado racional para desenvolver todas as suas potencialidades e realizar uma “liberdade e igualdade de todos os espíritos” (MORAU, 2009, p. 6).

Nesta re-interpretação das ideias fundamentais da Revolução francesa — liberdade, igualdade e fraternidade —, Schelling não atribui nenhuma conotação geográfica e histórica ao povo. Ele alega uma posição cosmopolita que visa conciliar erudito e povo, no mesmo sentido da sexta *Carta* sobre a educação estética de Schiller, onde o filósofo propõe a questão rousseauiana dos males produzidos pela divisão do trabalho e das funções que destroem a harmonia entre as faculdades e estranha o espírito e o reino dos sentidos<sup>21</sup>. Neste caso, também o sujeito ativo é o filósofo, pois é ele que leva a razão para o povo saindo da especulação e gerando os pressupostos para a evolução deste último.

## 6 Indivíduo e natureza

A compreensão da relação entre erudito e povo, assim como a ideia de uma conciliação entre razão e natureza através do exercício racional da liberdade, que definem o desenvolvimento da reflexão schellinguiana entre 1794 e 1796, caracteriza-se pela dimensão anti-metafísica e anti-teleológica. Uma perspectiva análoga define também os desenvolvimentos do pensamento de Schelling a partir de 1797 até o *Sistema do idealismo transcendental* (1800). Nos escritos deste período a concepção da natureza como análoga ao espírito e como matéria organizada (I, 388) se afasta de toda interpretação teleológica, assim como de toda hipótese de harmonia preestabelecida. Analogamente, o homem pode ser compreendido como ser definido pela liberdade e como um ente em que a natureza “confiou o risco das suas próprias forças”. Neste contexto, aparece

---

<sup>21</sup> Cf. a Respeito, Rousseau, 1959-69, III, p. 159-62.

central o conceito de organismo, cujas duas características fundamentais são uma capacidade de parar a corrente dinâmica da natureza e a de uma dinamicidade interna, por meio da qual a natureza volta a si mesma, mas fica também capaz de criar algo novo. A realidade, portanto, é caracterizada por forças contrapostas, que nunca podem gerar um equilíbrio estável. O mundo existe como um dos mundos possíveis, determinado a ser o que é sem nenhuma explicação dada ou externa. A individualidade não é justificável. Ela é o fundamento de si mesma, um ciclo vital fechado em si mesmo. Mas a dimensão individual serve apenas para garantir as etapas de um processo mais amplo que absorve todo elemento e o anula em si mesmo. À aparente vitalidade desordenada se substitui uma ordem. Às relações individuais particulares se substituem os gêneros ou as relações entre gêneros e espécies. Trata-se de um esquema que reproduz a visão desenvolvida na *Nova dedução*, conforme o qual todo indivíduo empírico tornaria o seu egoísmo a lei mais alta, sendo ele parado apenas por forças contrapostas pelo próprio princípio. Mais uma vez, e longe de todo materialismo possível, Schelling pretende unificar homem e natureza no conceito de liberdade, conforme uma impositação que aparece com toda evidência justamente no *Sistema do idealismo transcendental*. Nesta obra, a relação entre indivíduo e razão corresponde a um processo em que a força inexplicável que define a individualidade se desenvolve até a liberdade e à consciência de si, para ser integrada em um plano moral e em uma história universal. Nos primeiros parágrafos do escrito, Schelling apresenta as etapas da história do espírito que marcam a transição da produção mais elementar (mundo mineral) até os produtos organizados do mundo animal e dos organismos. Por este processo, que Schelling chama de “Odisseia do espírito” (III, 349), nasce a consciência, que tem um caráter duplo. Por um lado, ele continua a história do espírito, sendo ela uma forma de vida superior à natureza.

Por outro lado, a consciência é retorno a si mesma, justificação do impulso originário de que a própria natureza toma vida. A autoconsciência, porém, é também o traço supremo da autonomia e da liberdade e, em especial, da liberdade que produz algo. A possibilidade de determinar a própria liberdade implica a definição de um horizonte negativo da existência individual que, na economia do pensamento de Schelling, articula-se em duas direções. A primeira tem a ver com a compreensão disto que não depende de nós como um efetuar dos outros. Toda determinação individual da liberdade representa uma força entrelaçada com todas as outras, conforme uma interação que remonta ao conceito de organismo (III, 544). A segunda direção tem a ver com o momento em que a própria liberdade surge. De fato, a determinação da vontade não corresponde a uma força inconsciente, e sim a um ato consciente. A liberdade nasce em função desta consciência e, antes dela aparecer, esta consciência não seria possível. O passado, portanto, aparece como o limite fundamental para o exercício da autodeterminação individual livre (III, 549). A liberdade, assim, pode ser vista como o resultado de um certo desenvolvimento do espírito, acessível e tornado possível apenas pela operação de poucos eleitos (III, 549), que teriam a capacidade e a tarefa de despertar a consciência de todos os outros. Mas como conciliar a demonstração do fato de que todo indivíduo possuiria todas as faculdades e potencialidades para exercer a liberdade com a constatação de que isto é possível apenas para poucas pessoas?

## 7 O Estado como segunda natureza

Uma vez ter demonstrado que, ao nível da dedução da estrutura geral da consciência, no mundo fenomênico a liberdade não é arbítrio, ou seja, uma manifestação da vontade absoluta nos limites da finitude (III, 578), Schelling esclarece

que todo sujeito vive em conjunto com outros sujeitos e, conforme tinha observado Fichte no *Direito natural*, a ação recíproca entre seres humanos, definida pelo arbítrio, é condição para a realização da liberdade no mundo objetivo (III, 582). Apesar desta posição do arbítrio como termo para a conexão entre seres humanos, a teoria de Schelling não atribui uma função positiva ao Estado. De fato, toda tentativa de tornar um instituto jurídico um órgão capaz de garantir a realização moral de uma comunidade seria um absurdo e o pressuposto para a realização do despotismo mais feio (III, 584). De fato, o mecanismo comunitário aparece sempre como produzido pela compensação de uma necessidade (III, 585). Podemos, portanto, afirmar que o Estado seja o resultado de inúmeras tentativas, atuadas em proporção ao “grau de civilidade do caráter nacional”. Toda constituição, portanto, é temporânea e destinada a dissolver-se, pois a sua perfeição formal implica a impossibilidade de devolver ao povo os direitos que este último tem alienado, gerando assim uma fraqueza intrínseca. A tripartição dos poderes também não fica, como em Fichte, deduzida a partir de termos rigorosamente racionais, mas está constituída gradativamente com base no “modelo oferecido pela natureza, que não produz nenhum sistema estável que não seja fundado em três forças independentes uma da outra” (III, 586). Na definição da separação dos poderes Schelling remonta, melhor na visão kantiana, assim como kantiana fica a teoria de um projeto de federação de todos os Estados. Um estado pressionado por forças alheias pensaria defender a si mesmo, e não a liberdade dos seus membros. Se, caso contrário, os Estados garantirem reciprocamente a constituição deles, submetendo-se a uma lei comum, ficaria mais fácil sustentar um ordenamento conforme ao direito também do ponto de vista interno (III, 587). Esta realização gradativa da constituição jurídica, que serve apenas como medida

histórica dos progressos da estirpe humana, representa algo a mais de uma concepção baseada no aperfeiçoamento moral ou artístico da humanidade, pois constitui o ideal a ser realizado ao longo da história e isto que doa uma direção fundamental para ela.

Schelling estabelece neste caso uma analogia entre comportamento teórico e prático. Na esfera da definição do conhecimento é preciso de um mundo que seja independente do arbítrio do indivíduo particular e que seja produzido por outras inteligências. No direito, como ordenamento que regra o comportamento exterior dos seres humanos, temos uma “segunda natureza” (III, 281)<sup>22</sup>. Assim como na esfera física a singularidade contribui à edificação inconsciente do mundo em que vive, na da legalidade o homem participa necessariamente e o progresso dele é independente disto que o indivíduo singular pode pensar ou querer (III, 583).

Não temos que pensar, porém, que esta resolução do Estado nas instituições jurídicas, assim como a observação relativa à sua precariedade, seja uma recusa da política. Superação do Estado, que caracteriza a visão de Schelling, melhor pode ser vista como um passo até a definição de uma constituição cosmopolita, entendida não como construção humana, e sim como resultado de um processo natural e necessário. As categorias morais de individualidade e de dever, portanto, permanecem, mas se enfraquecem e, ao mesmo tempo, a constituição do Estado não aparece como expressão de uma confiança nas leis da razão. A dimensão ideal da existência não tem nenhum valor em relação ao futuro. A história, de fato, não é um processo que pode ser construído *a priori*, mas o resultado de uma ação concreta que não é possível prever.

---

<sup>22</sup> Sobre esta expressão, que aparece também nas *Stuttgarter Privatvorlesungen*, cf. Müller-Lünenschloss, 2010.

## 8 O Estado orgânico

A partir de 1801, e depois de ter-se afastado de Fichte, Schelling revisa profundamente as suas posições, tanto em relação à filosofia primeira, como no que diz respeito à sua ética e à sua filosofia política. Poder-se-ia dizer que apenas a partir deste momento o filósofo começa a desdobrar o programa de uma pedagogia popular que tinha esboçado no *Programa de sistema* junto com os amigos Hegel e Hölderlin. Afastando-se da impostação fichteano, Schelling abarca de maneira mais forte o espinozismo e começa a valorizar conceitos tais como “religião” e “mística” que, para ele, tornam possível a relação direta com as raízes do ser e permitem motivar a ação. No mesmo tempo, toma forma a ideia de uma intervenção na realidade por parte da Filosofia, aliada do Estado e com uma função pública. De fato, é através da Filosofia que, para Schelling, se realiza a verdadeira revolução. Na base desta virada no pensamento de Schelling, que vai no mesmo sentido de outros autores românticos, estão as experiências fundamentais da falência da revolução francesa, assim como do declínio progressivo dos estados alemães, que conhece a sua manifestação mais explícita na ocupação napoleônica. A concepção da realidade à luz de uma unidade fundamental que transcende a razão humana e que se reflete na organicidade da natureza, fornece a base para uma recusa gradativa da ideia de progresso dos espíritos livres, que Schelling tinha encontrado em Kant e a substitui com uma reflexão acerca da possibilidade da força e da coragem do ser humano de se adequar ao absoluto<sup>23</sup>. Nesta sua concepção, Schelling retoma as ideias dos primeiros escritos, ou seja, a de um povo originário, assim como a de um saber comum que se apresenta nos mitos, de que as leis e as filosofias das várias civilidades não são mais que uma variação. Neste horizonte o filósofo pode também voltar a sustentar a

<sup>23</sup> A importância do conceito de organismo nesta época filosófica foi destacada por Mischer, 1997.

ideia, conforme é no necessário desenvolvimento da civilização que todo indivíduo, assim como todo povo particular toma contato com o originário e o absoluto<sup>24</sup>.

Nas *Lições sobre o método de estudo acadêmico*, de 1802, assim como na *Filosofia da arte*<sup>25</sup>, Schelling parte ainda da categoria da eticidade, que encontra no mundo grego e que reconduz ao espírito do todo, muito diferente das cisões típicas do mundo moderno, privado de uma relação vivente com o passado originário. No que diz respeito a este último, a Filosofia é instrumento para alcançar as ideias que tornam mais eficaz e eticamente relevante o agir (V, 225-226). Neste caso, porém, a liberdade não se projeta no futuro, mas tem que voltar para o originário. A obtenção de um contato com o absoluto é direta e pode acontecer por meio de uma graça e uma fortuna específicas, fazendo com que o indivíduo preceda “o gênero humano, cujo destino se estenda com antecedência e consiga isto que é o mais alto” (VI, 563). Disto decorre uma crítica à ideia de progresso que, conforme Schelling, não consegue dar conta dos momentos fundamentais da história da humanidade. Procurar os grandes ideais que orientam o gênero humano em novas grandes instituições políticas é, de fato, uma aspiração legítima. Mas este objetivo não pode ser conseguido através da substituição de uma forma política nova a uma passada, e sim através da instituição do Estado de razão por meio de uma conversão que o torna muito diferente dos Estados criados por um princípio intelectualista (VI, 564). Esta conversão se realiza através de uma ligação direta com o absoluto, que produz heroísmo e segurança, e abre uma tarefa infinita cuja direção fica indeterminada, mas, mesmo assim, expressa o agir do espírito. Mais que uma

---

<sup>24</sup> Sobre o significado da mitologia no Schelling após 1800 cf. Curtine, 2007. Para aprofundamento sobre a dimensão utópica da filosofia política de Schelling nesta fase do seu pensamento cf. Frank, 1982.

<sup>25</sup> Para aprofundamentos sobre esta fase do pensamento de Schelling, cf. Danz, 2011.

revolução política, Schelling teoriza uma revolução nas ideias e nos sentimentos individuais, isto que atesta um desinteresse substancial para toda forma de realização concreta desta revolução. O Estado é o organismo exterior de uma harmonia, conseguida na liberdade, de necessidade e liberdade. Mas a convicção de Schelling é tal que a liberdade coincide substancialmente com a do desenvolvimento da cultura, e o problema do Estado e das formas dele consiste na definição das estruturas para se organizar e garantir a liberdade, assim como para promover a sua força criadora (V, 257).

Mas não é possível garantir a liberdade da cultura sem anular as forças que se opõem a ela. Nesta perspectiva uma organização do Estado que garanta igual liberdade de ação a quem não possui a sabedoria parece absolutamente insuficiente. Um Estado deste tipo pode ser visto como órgão da sociedade civil, ou seja, daquela condição tipicamente moderna caracterizada pela desarmonia, pela mistura e confusão, apenas voltado para o útil do indivíduo particular. Este Estado demonstra um grande desinteresse para a Filosofia e torna a universidade e a escola apenas lugares em que são ensinados conhecimentos práticos (V, 314), ou em que o talento e as forças criativas do sujeito ficam desperdiçadas em direções diferentes (V, 229). Schelling é hostil a este estado do bem-estar, iluminado e burocratizado, expressão de um intelecto vulgar e baseado substancialmente na obediência passiva dos cidadãos (V, 258).

O Estado não é uma construção voluntária que possa ser produzida por um pacto, e sim a manifestação de uma unidade originária em que política, saber, arte e religião se identificam em uma unidade que representa o escopo que o Estado atual também tem que alcançar no futuro (V, 287). O divino, que inspira as primeiras comunidades, não pode sobreviver sozinho. O saber originário que se manifesta na antiquíssima sabedoria dos homens arrisca se dissolver sem a intervenção de um órgão que

tenha uma força própria e esteja apto a preservar a supremacia do princípio divino na humanidade (V, 225). E este órgão não pode ser a igreja, pois ela é uma organização rígida voltada à dissolução, que certamente agrupa os homens, mas não suprassume a singularidade deles<sup>26</sup>.

Schelling, portanto, conceitua o Estado não a partir de uma experiência histórica, e sim deduzindo-o do “reino das ideias”, ou seja, de um conjunto de valores que podem ser derivados das manifestações da liberdade do absoluto (V, 260-261). A tensão entre a vida do espírito e a finitude da sociedade civil parece se amenizar ao longo dos escritos de Würzburg (após 1803), onde o filósofo reabilita a importância e a irreduzibilidade do indivíduo, mas, ao mesmo tempo, esclarece que ele adquire o seu sentido, não em relação a si mesmo, e sim à ordem da natureza, em que cada um tem o seu lugar e a sua função. Cada homem, de fato, é instrumento do absoluto e a liberdade dele se define apenas uniformando-se a ele. Nesta fase do seu pensamento, porém, Schelling não atribui a compreensão da liberdade apenas à capacidade de poucos eleitos, e sim a um povo na sua dimensão política, assim como na nação e na mitologia dela. Justamente a mitologia expressa figuras e imagens que determinam a ligação entre nação e absoluto, mas não em um sentido histórico, e sim universal. Através da mitologia, de fato, a natureza volta a ser símbolo do absoluto e mostra como um povo não seja simplesmente uma comunidade particular, e sim expressão de uma totalidade mais ampla (VI, 572).

O cosmopolitismo que Schelling tinha expressado nos primeiros escritos se transforma na ideia conforme a qual um povo verdadeiro pode gerar valores, não apenas universais, e sim eternos, tal como acontece no povo grego. Este povo pode ser

---

<sup>26</sup> Sobre as relações entre Igreja e Estado em Schelling cf. Zöller, 2014; Olivetti, 1974; Ferraguto, 2015.

considerado expressão do absoluto, pois nele pulsa uma totalidade ética que tem que estar contraposta à fraqueza e à escravidão da época moderna (VI, 573). O povo torna-se, portanto, o horizonte em que, não apenas o saber, mas a ciência, a religião e arte encontram a objetividade delas também, alimentando a atividade espiritual e impedindo que elas se tornem mero formalismo e subjetivismo (VI, 573).

Nos escritos sucessivos, tanto nas *Investigações sobre a essência da liberdade humana*, como na *Filosofia da mitologia* ou nas *Idades do mundo*, Schelling aprofunda estas reflexões e as repropõe de modo mais sistemático<sup>27</sup>. Volta-se a ideia do Estado como segunda natureza, capaz de reconciliar o homem com a unidade originária de que se afastou. E volta também a ideia de um Estado futuro e ideal, fundado na liberdade e inocência e entendido como tarefa infinita. Ameniza-se, ao invés, a compreensão crítica do cristianismo, não mais entendido como expressão de uma cisão a ser ultrapassada, e sim como traço da abertura do Estado concreto a uma dimensão futura.

## Referências bibliográficas

ALVES VIEIRA, L. **Schelling**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BEISER, F. **German Idealism. The struggle against subjectivism**. Cambridge: University Press, 2002.

CESA, C. **La filosofia politica di Schelling**. Roma: Laterza, 1968.

COURTINE, J.F. La Philosophie Schellingienne de la religion. Staut et vérité de la mythologie. **Archivio di Filosofia**, 2007, p. 113-136.

DANZ, C H. **Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift**. Wien: V&R, 2011.

---

<sup>27</sup> Para uma discussão desta fase do pensamento de Schelling e das suas implicações políticas cf. Žižek, 2012.

FERRAGUTO, F. Filosofia da arte e arte de filosofar. Arte, linguagem e religião em Fichte e Schelling. **Kriterion**, v. 56, 2015, p. 473-494.

FERRAGUTO, F. A confrontação de Fichte com o realismo racional de Reinhold e Bardili. Perspectivas práticas. **Revista de estudos fichteanos**, 2017.

FONNESU, L. **Antropologia e idealismo**. Roma: Laterza, 1992.

FRANK, M. **Derkommende Gott. Vorlesungenüber die neue Mythologie**. Suhrkamp. Frankfurt: Main, 1982.

HENRICH, D. **Grundlegungs dem Ich**. Suhrkamp: Frankfurt: Main, 2004.

SHELLING K.F.A. **Schellingssämmtliche Werke**. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1860.

KREMER, D. **Selbstorganisation in der romantischen Ästhetik um Theorie des Staates**: Friedrich Wilhelm Schelling, Friedrich Schlegel und Adam Müller. *MLN*, 123, 2008, p. 551-569.

LAUTH, R. **Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre**. Freiburg: Alber, 1975.

LAUTH, R. **Schelling vor der Wissenschaftslehre**. München: Jerrentrup, 2004.

MISCHER, S. **Der Verschungene Zug zur Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken**. Königshausen: Würzburg, 1997.

MORÃO, A. **Monoteísmo da razão e politeísmo da arte**. Covilhã: Lusofia, 2009.

MÜLLER-LÜNENSCHLOSS, V. 200 Jahre Stuttgarter Privatvorlesungen. **Akademie Aktuell**, 4, 2010, p. 34-39.

OLIVETTI, M.M. **Filosofia della religione come problema storico**. Padova: Cedam, 1974.

ROUSSEAU, J.J. **Oeuvres complètes**. Paris, Gallimard: 1959-69.

SANDKÜHLER, J. F.W.J. **Schelling**. Klostermann: Frankfurt a Main: 1984.

SANKÜHLER, J. **Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Philosophie und Politik bei Schelling**. Münster: Diss, 1968.

SANKÜHLER, J. **Handbuch des deutschen Idealismus**. Weimar: Metzler, 2005.

SCHMILJUN, A. **Zwischen Modernität und Konservatorismus**. Eine Untersuchung zum Begriff der Antipolitik bei Schelling. Berlin: Diss, 2014.

SCHRAVEN, M. **Recht, Staat und Politik bei Schelling**. In Sandkühler, J. (ed.), F.W.J. Schelling. Klostermann: Frankfurt am Main, 1984, p. 190-207.

SEMERARI, G. **Introduzione a Schelling**. Roma: Lataerza, 1971.

SLAVOJŽIŽEK. **Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate**. Trad. it. a cura di Laura Basile ed Emanuele Leonardi. Napoli: Orthotes, 2012.

TILLIETTE, X. **Schelling**. Unephilosophie devenir. Paris: Vrin, 1970.

VERRA, V. **Dopo Kant**. Torino: Edizioni di Filosofia, 1957.

WUNDT, M. **Die Deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung**. Hildesheim: Olms, 1945.

ZÖLLER, G. Church and State. Schelling's political Philosophy of Religion. **Em Ostaric, L. (ed.), Interpreting Schelling**. Cambridge University Press: Cambridge, 2014, p. 200-215.



Se o regime democrático findou por ser o que melhor poderia expressar o conflito social, natural e latente, representando através das instituições políticas as diferenças de interesses das classes sociais, chegando a ser considerado o regime político por excelência, — como sendo um valor universal, sintetizado na forma republicana de governar —, encontra-se em crise, em vários sentidos e em diversos países ou quicá de modo globalizado. Como hipótese, provavelmente, por ter cumprido os seus princípios, deverá ceder lugar a um novo modelo mais elevado, que incorpore todas as aquisições conquistadas anteriormente, num processo dialético de superação e de incorporação das alturas atingidas? Eis o desafio para além de invenções rasteiras como a “democracia de falsas patriotadas” e as bravatas perigosas do Sr. Trump e de congêneres em outras partes do mundo, inclusive no Brasil, como face política da crise atual do modo de produção capitalista, e, contraditoriamente, sem crise do capital. Ao tempo em que o neoliberalismo se apresenta, de modo subliminar, como neofascismo, a atropelar e destruir direitos dos trabalhadores, das relações capital-trabalho, da cidadania e dos Direitos Humanos, da natureza e das futuras gerações.

  
PUCPRESS

ISBN 978-85-54945-31-2



9 788554 945312