



**Universidade Federal do Amapá
Pró-Reitoria de Ensino de Graduação
Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia
Disciplina: Fundamentos da Filosofia
Educador: João Nascimento Borges Filho**

O Idealismo Pós-Kantiano

O Desenvolvimento do Idealismo

Fichte - O Idealismo Ético

Shelling - O Idealismo Estético

Schleirmacher - O Idealismo Religioso

Considerações Gerais

A maior parte dos filósofos (é sua vocação mais preciosa, a menos que não seja seu pecado original) visa à inteligibilidade perfeita e à unidade total. Nessas condições, a empresa kantiana só pode deixar os filósofos insatisfeitos: para Kant, o entendimento não pode conhecer o fundo das coisas e se limita a "soletrar os fenômenos". Como é então que o mundo sensível se deixa organizar, se ordenado pelas categorias do espírito? E por que Kant mantém *essa coisa em si que*, segundo afirma, não podemos conhecer nem designar?

Os sucessores de Kant, por conseguinte, vão propor sistemas em que, de modo diferente, a irredutível oposição entre a coisa e o espírito será eliminada. Hegel, ao definir em uma palavra os sistemas de Fichte, de Schelling, ao mesmo tempo em que o seu próprio, caracteriza-os sucessivamente como idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto.

Kant representa o centro do pensamento moderno. Para ele convergem e nele se compõem em um fenomenismo absoluto o fenomenismo racionalista e o fenomenismo empírico. Dele depende todo pensamento posterior, particularmente o idealismo clássico alemão, que desenvolve o conceito de criatividade do sujeito, de síntese *a priori*, de autonomia do espírito, para uma forma de monismo imanentista, em que toda realidade se resolve nos limites da experiência, e esta é totalmente produzida pelo espírito.



Além de Kant, a outra fonte essencial do idealismo alemão é Spinoza. Este filósofo é arrancado do desprezo e do esquecimento em que jazia, e o seu pensamento encaminha decisivamente o idealismo para a trilha do monismo imanentista, para o qual já fora orientado por Kant. Todos os filósofos idealistas (Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer) dependem, mais ou menos, de Spinoza, bem como dele dependem artistas, literatos, poetas, com Goethe à frente.

Paralelo e correspondente ao movimento filosófico do idealismo pode ser considerado o romantismo, fenômeno artístico e literário, especialmente alemão. Com efeito, também o romantismo é denominado pelo conceito de criatividade e liberdade do espírito, como o idealismo; e com o idealismo tem em comum o historicismo, o conceito de desenvolvimento, e, por conseguinte, a valorização da nacionalidade e da religião, que são produtos históricos.

Os maiores românticos alemães são Schlegel e Novalis. A estes podem-se acrescentar Schelling e Schleiermacher; são eles, propriamente, filósofos idealistas, mas pertencem também ao movimento romântico, pela íntima unidade espiritual do romantismo e do idealismo. Este, pois, propende, em geral, mais para a arte e a poesia, do que para as ciências e a matemática; ao passo que se deu o contrário com o racionalismo precedente.

O Desenvolvimento do Idealismo

Apesar do seu conceito de criatividade do espírito, de síntese *a priori*, Kant deixara ainda uns dados, em face dos quais o espírito é passivo: o mundo dos noumenons, que o espírito não consegue conhecer. Esse mundo de coisa em si, esse mundo de dados, é representado especialmente de um lado por aquela misteriosa matéria, e de outro lado por aquele mundo inteligível, donde derivaria toda a atividade organizadora e criadora do espírito, no mundo empírico.

Ora, o idealismo clássico nega todo dado, ou coisa em si, perante o qual o espírito é passivo, e portanto nega o transcendente mundo kantiano dos noumenons, e reduz tudo à mais absoluta imanência do espírito. O mundo da matéria, das sensações, da natureza, é uma criação inconsciente do espírito; este é transcendental - e não transcendente - com respeito à multiplicidade e ao vir-a-ser do mundo empírico, no qual unicamente, entretanto, o espírito se



realiza, vive, se concretiza a si mesmo indefinita e livremente, e é plenamente cognoscível a si mesmo.

O Idealismo Ético: Fichte

O primeiro e maior discípulo de Kant, que encaminhou decididamente o criticismo pela senda do idealismo imanentista, é Fichte. Resolve ele o mundo kantiano da sensibilidade, perante o qual, no dizer de Kant, o espírito seria passivo, no mundo da natureza, criado pelo espírito para se realizar a si mesmo como eticidade e liberdade, pois Fichte mantém o conceito kantiano do primado da razão prática, precisamente no conceito do espírito como eticidade.

João Amadeu Fichte nasceu em 1762, em Rommenau. Primeiro estudou teologia na universidade de Jena, depois dedicou-se entusiasticamente à filosofia kantiana, e conheceu pessoalmente Kant. Em 1794 foi convidado a lecionar na universidade de Jena. Aí teve que enfrentar a oposição das autoridades religiosas e políticas, que - protestantes embora - tiveram intuição do seu anticristianismo e ateísmo. Apesar das suas desculpas, enfim teve Fichte que deixar o ensino universitário. Depois de ter peregrinado por várias universidades, e ter travado relações com um círculo romântico, estabeleceu-se definitivamente, em 1810, na universidade de Berlim, onde pronunciou os famosos *Discursos à Nação Alemã*, para incitar os seus patrícios contra Napoleão que humilhara e vencera a Alemanha. Faleceu em Berlim, em 1814. Entre as suas obras, a principal é *Fundamentos da doutrina da ciência*, onde expõe sistematicamente o seu pensamento.

Sustenta Fichte que o motivo fundamental, pelo qual se decide em favor do idealismo e não em favor do dogmatismo, isto é, do realismo, seria prático, moral, em suma, uma questão de caráter. Dogmatismo significa passividade, acomodação, fraqueza, debilidade; ao passo que idealismo, isto é, imanentismo, significaria atividade, independência, liberdade, posse de si mesmo. E, de fato, este motivo prático, moral, ficou sendo a base do idealismo posterior, que, portanto, procurou a sua justificação teórica em uma metafísica monista-imanentista, e não em uma metafísica transcendente e teísta.

Assentado isto, Fichte concebe idealisticamente toda a realidade, tanto espiritual quanto material, como uma produção do eu. Trata-se, naturalmente, de um eu universal, absoluto, transcendental, isto é, *Eu puro*, de que o eu



empírico, os diversos "*eus empíricos*" seriam concretizações particulares, no tempo e no espaço. Nesses eus empíricos, e unicamente neles, o Eu puro vive, opera, desenvolve-se, em um processo infinito, ético, em que está a sua divindade infinita.

Desenvolvendo a doutrina kantiana do primado da razão prática, Fichte pensa que a natureza íntima, profunda, originária do eu seja atividade, moralidade. Para realizá-la, o *eu* criaria o mundo da natureza, oporia a si mesmo o *não-eu*. Este seria precisamente como que o campo da sua atividade, o obstáculo a superar para realizar a sua eticidade, a antítese que ele põe como tese, a fim de que seja possível a síntese ética. Tal processo ascendente, pois, não tem fim, porque, se terminasse, apagar-se-ia a vida do espírito, a qual é atividade, eticidade, e a realidade cairia do nada.

Naturalmente, tal produção do não-eu por parte do eu, tal produção da natureza por parte do espírito é inconsciente. Mas, destarte, julga Fichte ter justificado, deduzido do eu o mundo da matéria, da natureza; mundo que, para Kant, era um dado e inexplicável. Fica, todavia, racionalmente indeduzível o conteúdo desse mundo da natureza, minerais, vegetais, animais, e cada indivíduo e cada ação sua, porquanto em um sistema de idealismo absoluto deveria ser tudo racionalmente justificado - como mais tarde, procurará fazer Hegel.

Mas, para que seja superado e vencido esse mundo natural, para que o espírito possa aplicar a ele a sua atividade, é necessário que a natureza seja conhecida pelo espírito. Daí uma terceira duplicação do eu, a dualidade do *eu teórico* e do *eu prático*, do eu cognoscitivo e do eu ativo. Temos o eu teórico, quando, na antítese *eu não-eu*, prevalece o segundo elemento; temos, pelo contrário, o eu prático quando prevalece o primeiro elemento, isto é, o espírito, que é precisamente eticidade. No conhecimento começa a manifestar-se aquela atividade consciente do espírito, do eu (reflexão), que era, ao invés, inconsciente no momento da produção da natureza, do não-eu (imaginação produtora), bem como na multiplicação do "eu puro" nos "eus empíricos".

Tal série ideal da atividade do espírito, do eu, consciente e inconsciente, teórica e prática, tem por fim a sempre mais perfeita realização do próprio espírito, isto é, a sua liberdade, a consciência da sua natureza absoluta e



divina. Consciência e liberdade que encontram um progresso na sociedade humana, em uma sociedade de seres livres, no estado. Fichte tem uma concepção ética do estado, das nações, dos povos, deva ser guiada e ensinada por um povo, uma nação, um estado ideal. Segundo ele, esse estado seria a Alemanha. É um mito romântico da Alemanha, em que o povo alemão é considerado como o povo puro e originário, encarnando a ideia da humanidade.

Daqui se pode compreender a ação política exercida por Fichte na Prússia, em Berlim - durante a ocupação, a dominação de Napoleão, causa de humilhação para o povo germânico - com os *Discursos à Nação Alemã*. Nestes discursos esforça-se Fichte para despertar no povo alemão, despedaçado e dominado, uma consciência de unidade e autonomia nacionais, que deveriam ter culminado em um estado alemão, superestado em face de outros estados.

Essa atividade utópica-política de Fichte tem certa semelhança com a atividade desenvolvida alguns anos depois na Itália, por Gioberti que escreveu o famoso livro *Primato morale e civile degli Italiani*. Nesta obra Gioberti não somente quer dar à Itália unidade e independência nacional e política, mas também procura evidenciar o seu primado no mundo; primado moral e civil, isto é, religioso e cultural, que indiscutivelmente ela possui, como herdeira da cultura clássica e sede do cristianismo católico romano.

Não é preciso lembrar que o Deus de Fichte não é transcendente, pessoa, criador, como o Deus do teísmo e do cristianismo, isto é, não é Deus no sentido verdadeiro e próprio; mas é imanente, impessoal e gerador do mundo, de sorte que o verdadeiro conceito de Deus é logicamente anulado, como justamente observa Schopenhauer. Compreendem-se, assim, as acusações de ateísmo levantadas contra Fichte. O Deus de Fichte é apenas *ordo ordinans*, isto é, deveria ser a ordem moral do mundo. Entretanto, em um sistema imanentista - como é o de Fichte - acaba por coincidir com a ordem real, natural, do mundo, em que o "deve ser" é reduzido ao "ser".

O próprio Fichte notou essa grave deficiência, essa demolição de Deus. E, em uma segunda fase do seu pensamento, volta ele para uma concepção de Deus absoluto e imutável, ideal para o qual tende o afanoso evolucionar humano, que aspira aos valores espirituais e morais.



O Idealismo Estético: Schelling

Embora colega de Fichte e mais velho que Hegel, Schelling está logicamente entre Fichte e Hegel, pelo menos na primeira grande fase da sua especulação filosófica, denominada filosofia da *identidade*. Ademais, representa ele a filosofia do romantismo, enquanto Schelling assume no seu sistema a concepção romântica, em virtude da qual toda a natureza é espiritualizada, e o espírito humano atinge a essência metafísica da realidade através de uma intuição estética.

Frederico Guilherme Schelling nasceu em 1775, em Leonberg. Em Tubinga teve Hegel como condiscípulo, com o qual, em seguida, sustentou pesada polêmica. Passou da teologia à filosofia e dedicou-se ao estudo de Spinoza, do qual deriva a sua concepção idealista; de Fichte, que constitui o pressuposto imediato do seu pensamento, afastando-se entretanto dele em seguida. Em Leipzig integrou a sua cultura humanista e literária com estudos científicos. Nele influíram também as turvas fantasias da mística alemã. Foi sucessivamente professor nas universidades de Jena, Würzburg, Erlangen, Munique e Berlim, onde dominara o seu adversário Hegel, cujo racionalismo ele demole. Faleceu em Berlim, em 1854, quando o idealismo já estava esfacelado.

Schelling foi um autor variado e fecundo. As faces do seu pensamento são fundamentalmente duas: o período da filosofia da identidade, e o da filosofia da liberdade. As suas obras principais são: o *Sistema do idealismo Transcendental*; *Representação do meu Sistema* (primeira fase, filosofia da identidade); *Filosofia e Religião*; *Pesquisas Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* e os *Objetos Conexos com Esta* (segunda fase, filosofia da liberdade).

A filosofia de Schelling é, fundamentalmente, idealista: o espírito, o sujeito, o eu, é princípio de tudo. Como Fichte, admite que a natureza é uma produção necessária do espírito; recusa, porém, o conceito de Fichte de que a natureza tenha uma existência puramente relativa ao espírito. Para ele, a natureza - embora concebida idealisticamente - tem uma realidade autônoma com respeito ao sujeito, à consciência. A natureza é o espírito na fase de consciência obscura, como o espírito é a natureza na fase de consciência clara.



Então o princípio da realidade não é mais o eu de Fichte (o eu absoluto, o sujeito puro); mas deverá ser um princípio mais profundo, anterior ao eu e ao não-eu: será precisamente a *identidade absoluta* do eu e do não-eu, sujeito e objeto, espírito e natureza. Dessa identidade, princípio absoluto da realidade, decorrerá, primeiro, a natureza e o seu desenvolvimento, e depois o espírito com toda a sua história, não como sendo oposição e negação da natureza, mas como seu desenvolvimento e consciência.

Que a natureza seja espiritualidade latente e progressiva, Schelling julga demonstrá-lo mediante a racionalidade imanente na própria natureza, e precisamente mediante a sua finalidade.

Ao surgir a sensibilidade, nasce no universo a consciência espiritual, começa o desenvolvimento do espírito humano, que é um progresso, uma continuação com respeito ao desenvolvimento da natureza.

A unidade, a identidade profunda entre natureza e espírito deveria, segundo Schelling, ser aprendida pela intuição estética expressa na obra de arte, que é a obra do gênio. E o gênio se encontra só no campo estético, não no científico. Unicamente o gênio artístico atinge e revela o artista misterioso que atua no universo.

Logo, a realidade absoluta é identidade entre natureza e espírito, objeto e sujeito: unidade de uma multiplicidade. Mas então surge o problema que assoma em toda concepção monista da realidade: ou a realidade verdadeira cabe ao idêntico, ao indistinto, ao uno imutável; ou o múltiplo, o devir do mundo tem uma realidade verdadeira. No primeiro caso, a multiplicidade e o devir do mundo, a natureza e o espírito, são meras aparências subjetivas; no segundo, propende para a primeira solução: o idêntico não é a causa do universo, mas é o próprio universo.

Mas então como se explica a visão, mesmo ilusória, do universo que aparece múltiplo e *in fieri*? Se a realidade absoluta é una e imutável, e nada existe fora dela, como e donde pode surgir essa visão destruidora do Absoluto? Schelling procura resolver esse problema, passando da filosofia da identidade à filosofia da *liberdade*, de um sistema racional, a um sistema irracional. Tal passagem é representada pela segunda fase do seu pensamento.

Nessa segunda fase, Schelling imagina o ser absoluto, Deus, como indiferença de irracional e racional, possibilidade do irracional e do racional,



vontade inconsciente que aspira à racionalidade, à própria auto-revelação. Essa realização de racionalidade, essa revelação de Deus a si mesmo se realizam na determinação das ideias eternas em Deus. Schelling concebe as ideias eternas ao mesmo tempo como verbo de Deus, revelação de Deus a si mesmo, e como exemplares universais e imutáveis das existências particulares e *in fieri*.

A passagem de Deus, do mundo ideal, ao mundo empírico e contingente, não se pode realizar mediante uma dedução lógica, porquanto há essencial heterogeneidade entre o perfeito, o imutável, o universal e o imperfeito, o temporal, o particular. Tal passagem se explica então mediante um ato arracional, irracional da vontade, de liberdade. E isto é possível, porque as ideias eternas participam da natureza divina, que é liberdade e vontade. Por conseguinte, elas se podem destacar do Absoluto, decair no mundo empírico da multiplicidade, da individualidade, do contingente, do devir.

E, com efeito, tal queda, tal separação aconteceu e constitui o mundo material e espiritual, natural e humano, com todo o mal que nele existe. Através, pois, da história da natureza e da humanidade, deveria realizar-se progressivamente a redenção dessa queda original, o retorno das coisas a Deus, da multiplicidade à Unidade, do finito ao Infinito. Essa redenção redimiria não só e não tanto o mundo e o homem, mas o próprio Deus: porquanto, ele, assim, superaria o seu fundo originário arracional e irracional, revelando-se plenamente a si mesmo, conquistando a sua racionalidade.

Compreende-se, portanto, como, para Schelling, é racional o mundo das ciências, das ideias; mas irracional o mundo da existência, da realidade. Com relação ao primeiro é possível conhecimento racional, ciência, filosofia; ao passo que o segundo pode ser unicamente descrito com base na experiência.

O pensamento de Schelling é, pelo que se vê, difícil e proteiforme.

O Idealismo Religioso: Schleiermacher

A Schelling pode-se ligar Schleiermacher, porquanto ele também é ligado estritamente ao movimento romântico, e é, portanto, filósofo do Romantismo, embora muito inferior a Schelling como metafísico. Juntamente com o Romantismo, Schleiermacher procura valorizar, justificar a religião, desprezada e expulsa da vida do espírito pelo racionalismo iluminista. Schleiermacher teve uma influência vasta e duradoura sobre o protestantismo



liberal alemão, elucidando o princípio da *experiência interior*, elemento germinal da Reforma luterana. É, porém, uma valorização no sentido imanentista, idealista, de sorte que a religião se torna necessariamente e ainda mais radicalmente demolida.

Frederico Scheleiermacher nasceu em Breslau, em 1768. Foi professor em Halle e Berlim, onde faleceu em 1831. As suas obras principais, em ordem cronológica, são: *Discursos sobre a Religião*; *Monólogos*; *Crítica das Doutrinas*; *A Fé Cristã*. Estes críticos têm um interesse religioso, mas implicam também numa concepção metafísica do mundo e da vida, mediante a qual o autor procura justificar a religião em geral e o cristianismo em especial.

A concepção filosófica de Scheleiermacher é, fundamentalmente, a do idealismo romântico, isto é, do monismo imanentista. Embora Scheleiermacher pense que não podemos conhecer nada a respeito de Deus, teoreticamente, repete de muitos modos que a realidade é *una*, e que o espírito humano na sua plena atualidade é a consciência de Deus imanente.

Segundo Scheleiermacher, o Absoluto não é atingível por via prática, moral, como julgava Kant. Para Kant, a atividade que atinge o Absoluto é a vontade moral, a razão prática. Daí o primado da razão prática; daí ser a metafísica substituída pela moral; daí ser a religião reduzida aos limites da razão prática, isto é, resolvida na moral. Mas o Absoluto não é atingível sequer por via teórica, racional, como julgava Hegel, dada a sua concepção panlogista-imanentista da realidade (*toda a realidade é racional e toda a racionalidade é real*): daí a lógica coincidir com a ontologia, a ética ser resolvida na dialética, e a religião aniquilada na filosofia.

O Absoluto - segundo Scheleiermacher - é atingido pelo sentimento: não pelo simples sentimento entendido em sentido psicológico, que é uma atividade coordenada ao conhecimento e à vontade, e é, como o conhecimento e a vontade, secundário, dependente e limitado; mas pelo sentimento potenciado romanticamente em sentido metafísico, sentimento este que seria precisamente a faculdade do Absoluto, do Uno, e a raiz comum das outras atividades psíquicas. Scheleiermacher quer libertar a religião não só da ciência, mas também da moral, para celebrar uma religiosidade estética. Pensa ele - como Schelling - que o Absoluto é atingido mediante a intuição estética, a que Schleiermacher julga poder dar um específico valor religioso.



Scheleiermacher sustenta que o conhecimento e a vontade - a ciência e a moral - não podem atingir o Absoluto, que é uno, porquanto o conhecimento e a vontade implicam a multiplicidade decorrente da relativa mudança dos estados de consciência e a dualidade de duas atividades, (sujeito e objeto), uma excluindo a outra. E julga que o privilégio de apreender a unidade metafísica do ser é devido ao sentimento, valorizado metafisicamente.

Que relação existe entre sentimento e religião, entre os quais Scheleiermacher institui uma equação? O Absoluto não é atingido pelo conhecimento, pela ciência, e nem sequer pela vontade, pela ética, e sim pelo sentimento. E por que esta atividade deve ser considerada religiosa e não, por exemplo, estética? Scheleiermacher parece proceder deste modo. Segundo a experiência religiosa, ele define, não arbitrariamente, a religião como sendo a relação do finito com o infinito, porquanto, de fato, a relação do finito com o infinito não pode ser senão dependência absoluta, do sentimento. Ao sentimento ele reconhece o valor particular de imediata autoconsciência e transforma-o metafisicamente. E conclui finalizando na equação sentimento-religião, e, portanto, acaba admitindo o primado da religião.

E como se realiza uma relação, isto é, uma multiplicidade, no sentimento, que deveria ser a plena consciência do Absoluto? Propriamente pela referência do sujeito empírico - apreendido imediatamente pelo sentimento psicológico, pela consciência imediata do eu - ao Absoluto, ao Uno, ao Eu, o qual deveria ser apreendido pelo sentimento em sentido metafísico, que é abstrata unidade, indiferença absoluta. Essa relação não é, evidentemente, como de criatura a Criador; mas como dualidade na unidade, uma expressão da distinção geral idealista entre eu empírico e eu transcendental.

Mediante a doutrina desses dois sentimentos, (empírico e metafísico), segundo Scheleiermacher, seria explicada a relação religiosa; mas não se compreende como no Absoluto, que é uno, e no sentimento, que é a consciência do Absoluto, se determine essa dualidade. É o escolho fatal do monismo, contra o qual Scheleiermacher em vão se bateu.

Parece, portanto, poder-se distinguir em Scheleiermacher uma religiosidade em sentido amplo, como sentimento indeterminado da Unidade indeterminada, e uma religiosidade em sentido específico, que seria a referência das várias e mutáveis determinações da autoconsciência ao



Absoluto, ao mais alto e mais puro Eu, que constitui a nossa essência. Nisto consistiria a religiosidade verdadeira e própria, segundo Scheleiermacher.

A prescindir das críticas externas e internas que se podem fazer a essa construção metafísico-imanentista, estético-romântica, é certo que, para Scheleiermacher, a religião ocupa o mais alto grau da atividade humana, assim como o sentimento ocupa o vértice da vida espiritual. E como na vida espiritual o conhecimento e a vontade seriam secundários e derivados com respeito ao sentimento, assim na atividade religiosa a teoria e a prática, a doutrina e a moral, seriam expressões inadequadas e simbólicas da religiosidade.

A filosofia religiosa de Scheleiermacher teve uma grande influência sobre o protestantismo liberal alemão do século XIX.



Prof. Borges

