

**“DO EU ABSOLUTO À
FILOSOFIA DA NATUREZA:
A TRAJETÓRIA DA PRIMEIRA
FILOSOFIA DE SCHELLING
(1794-1804)”**

*Luiz Bicca
UFRJ*

Em seu artigo, o autor busca desenvolver uma pequena introdução ao pensamento filosófico do jovem Schelling. Para tanto, foram considerados apenas os escritos do primeiro decênio de sua produção. O texto compreende três partes: a) a influência de Kant no pensamento do seminarista de Tübingen; b) os conceitos de “absoluto” e “identidade”, núcleo da filosofia de Schelling; c) a idéia de uma filosofia da natureza.

In his article the author tries to develop a brief introduction to Schelling's youth philosophical thought. For this reason the author appreciates here only the writings of the first decade of Schelling's works. The paper comprehends three parts: a) Kant's influence on the young student of the theological seminary in Tübingen; b) the concepts of Absolute and Identity, key notions of Schelling's philosophy; c) the idea of a philosophy of nature.

A obra de Schelling apresenta alguns aspectos curiosos, que se dão facilmente a perceber aos estudiosos de sua filosofia. Seja pela impressão de provisóricidade transmitida por seu pensamento — o que se traduz na grande quantidade de esboços e projetos freqüentemente elaborados — seja pela incapacidade de realizar um sistema de filosofia, não obstante sua intenção; quer se considere a quase impossibilidade de se apontar uma obra principal em sua extensa produção ou se tenha em vista o caráter incompleto e até fragmentário de diversos textos seus; fato é que a filosofia de Schelling de um modo geral tornou-se um alvo tradicional de diversos preconceitos e recusas de várias proveniências. Ademais é encarada como uma filosofia sem importância própria, no sentido de que seria apenas um elo no percurso que leva de Kant a Hegel. Daí serem sua filosofia da identidade e sua filosofia da natureza comumente julgadas, ou em relação à filosofia do primeiro, ou à do consagrado finalizador da linhagem conhecida como “idealismo alemão”. Tampouco é excepcional o juízo de que a passagem do idealismo transcendental da crítica kantiana e da “Doutrina da Ciência” fichteana a uma filosofia da natureza não é mais que um retrocesso acrítico à metafísica dogmática. Contrariamente a esta última interpretação, procurar-se-á mostrar aqui que a evolução rumo à filosofia da natureza é um movimento conseqüente com os fundamentos das filosofias de Kant e Fichte, constituindo-se em um alargamento ou radicalização do ponto de partida de ambos os autores.

I — O papel da filosofia de Kant nos Primeiros Escritos de Schelling

Que a filosofia crítica de Kant configure-se como ponto de partida do chamado “idealismo alemão” não constitui propriamente nenhuma novidade. No caso particular de Schelling, esta primeira influência maior já se fez presente desde os últimos anos de estudos no seminário evangélico de Tübingen. Em seus primeiros escritos, Schelling permite-nos encarar seu pensamento como direcionado a ser uma retomada dos empreendimentos filosóficos de Spinoza e de Leibniz, só que agora sobre a base de pressupostos gerais da crítica kantiana, segundo um procedimento transcendental-filosófico.

O que quer dizer, em poucas palavras, que Schelling baseia-se na crítica kantiana? Isto significa que esta última não pode ser ignorada, que o pensar não pode mais repetir pura e simplesmente atitudes ou retomar com inocência os caminhos e os métodos do

filosofar pré-crítico. Mas isto não significa, por outro lado, que o sistema kantiano não aparecesse aos olhos de Schelling — como aliás já aparecera aos de Fichte — como necessitando ser complementado, desenvolvido em algumas de suas dimensões. A concepção de realidade embutida no pensamento de Schelling só pode ser desdobrada à custa de um alargamento daquela fronteira do conhecimento indicada por Kant. O alargamento principia com o próprio conceito de sujeito, de subjetividade. Assim, esta retomada de Spinoza e Leibniz conforme condições impostas por Kant pode, no ponto em que nos encontramos, ser apresentada como um esforço para demonstrar que o *princípio da subjetividade* — princípio filosófico, por excelência, da modernidade — é o princípio da realidade como um todo.

Kant havia declarado ser a consciência-de-si o ponto mais elevado do filosofar. Mas este ponto máximo, indicado na *Crítica da Razão Pura*, permanece, em Kant, restrito à razão teórica, em seu papel de princípio de dedução. Em nenhum lugar ou momento, Kant se refere a ele como princípio unitário, unificador das “três críticas”. Ora, o que Schelling empreende é, então, dar sua própria resposta à questão que mobiliza os autores do Idealismo Alemão como um todo: por que não pensar a consciência de si como fundamento seguro de todo o filosofar, e não só da filosofia teórica?

Schelling volta-se, como antes dele Fichte, contra essa parcialidade com que é tratado o conceito de Consciência de Si na filosofia de Kant. Ele manifesta seu descontentamento diante da circunstância de que, em Kant, tanto o Princípio da filosofia teórica — a unidade sintética da aprecepção ou a consciência de si — quanto o princípio da filosofia prática — a liberdade, a qual é indicada na segunda crítica como fato da Razão Pura — sejam sistematicamente tratados como incognoscibilidades. A exigência idealista de cognição do princípio do filosofar, a consciência de si, expressar-se-á agora na forma de uma transição da mera consideração do papel ou da função desempenhada pela consciência de si na constituição da objetividade — a que se restringe Kant — à consideração da estrutura da própria consciência de si. Tal exigência reflete a necessidade de se expandir a compreensão do princípio supremo da filosofia para se escapar do resultado terrível da reflexão kantiana: ter-se um princípio ou fundamento de todo conhecimento que não é ou não pode, ele mesmo, ser conhecido!

É o que Schelling busca compensar já num de seus primeiros ensaios intitulado *Sobre o Eu como Princípio da Filosofia ou sobre o Absoluto no saber humano*, de 1795, e que pode ser tomado como uma favorável porta de entrada na filosofia da juventude de nosso

autor. Aqui, ele enuncia, logo no início que sua intenção é apresentar uma exposição kantiana, de filosofia crítica, segundo algum princípio superior do saber humano, capaz de tornar mais evidente a unidade entre filosofia teórica e prática. Dentro desse quadro, pretende repensar o problema do fundamento último, absoluto, de todo saber humano — ele próprio algum saber que não se apóie em nenhum outro, mas que seja a base de todos os demais possíveis conhecimentos.

Deste saber fundamental é-nos dito antes de tudo que o princípio de seu *ser* e o princípio de seu *conhecer* têm de coincidir. A unicidade, mais ainda, a imediatidade desse fundamento absoluto é afirmada da seguinte maneira: “Para atingir o mais elevado eu não necessito de nada além deste mesmo — o Absoluto só pode ser propiciado através do Absoluto (...). O fundamento último de toda realidade é algo, que só através de si mesmo, isto é, através de seu ser, é pensável, que só é pensado na medida em que ele é...”¹ O Absoluto é portanto aquele ponto onde se igualam ser e pensar. Schelling compreende o Absoluto, nesta fase, como Eu puro, “Eu absoluto” é a expressão por ele escolhida para designá-lo (mais tarde referir-se-á a ele apenas por “Absoluto” e até mesmo como “Ser”). Deixaremos a análise do conceito desse “Eu absoluto” para a próxima seção. Por ora preocupa-nos o problema do acesso a ele ou do saber sobre o Absoluto.

Para tanto, Schelling procura recuperar, contra Kant, mas a partir do próprio Kant, o conceito de “intuição intelectual”, expressamente rejeitado na *Crítica da Razão Pura* (KrV).² Segundo Manfred Frank, responsável pela edição recente das obras de Schelling, em que pese tal recusa explícita, há passagens na primeira crítica que trazem embaraços e dificuldades consideráveis para a própria intenção de recusa, fornecendo antes argumentos favoráveis à retomada daquele conceito. Essas passagens teriam servido, em termos de obras de Kant, como primeira referência motivadora para Schelling, a que viria ainda juntar-se a influência de um empreendimento semelhante de recuperação a ter lugar na *Doutrina da Ciência* de Fichte.

A favor desse saber acerca do Eu puro ou Eu transcendental falariam, no entender de Frank, dois momentos decisivos na primeira crítica. Em primeiro lugar uma reflexão presente nos parágrafos 24-25 da segunda edição da “Dedução Transcendental”, onde se trata da diferença entre ser e manifestar-se a si do Eu puro. Mais significativa ainda seria uma observação presente na segunda edição do capítulo dos paralogismos. Trata-se, conforme o referido comentador, de uma reflexão aporética acrescentada e que teria sido tradicionalmente ignorada no âmbito da “Kantforschung”.

1. F. W. J. Schelling, “Ich” in Manfred Frank (ed.), *Obras Escolhidas* (AW) em 6 vols., vol. 53.

2. Na “Dedução Transcendental” Kant entende uma intuição intelectual como uma tal espontaneidade do intelecto, que no mesmo de sua consecução ou efetivação produz ao mesmo tempo o conteúdo sensível a ser captado ou sensívelmente captado: um ato de pensamento, portanto, que duziria conjuntamente o objeto que ele ao mesmo tempo pensa.

Aí Kant distingue: 1) entre a *existência* da apercepção pura ou transcendental e conceitos como "realidade" (que são determinações categoriais); 2) também entre a *existência* do puro Eu e qualquer relação sua de "doação" à faculdade receptiva ou com representação empírica (ver KrV, B, 422/423).³

Manfred Frank, *Eine
Arkung in Schellings
ophie*, Suhrkamp,
furt, 1985, p. 39.

Cabe perguntar então que espécie ou que modalidade de consciência corresponde às experiências daquelas existências, discriminadas na segunda passagem referida da "Crítica da Razão Pura"? Semelhante tipo de consciência não pode ser uma intuição, pois esta refere-se sempre ao mundo sensível e Kant insiste (KrV, B, 423) que a representação do Eu é puramente intelectual. De outra parte tampouco pode ser pensamento, já que um pensamento não é algo imediato, direto, e sim mediado por algum conceito, puro ou empírico. Ao falar assim de uma apreensão interna imediata de si, frisando a pureza intelectual desse ato, Kant não consegue fugir à necessidade de admitir que se trata aqui de uma intuição intelectual.

A rigor o pensamento de Schelling caminha rumo a um entendimento dessa relação imediata com o Eu puro e o Absoluto como algo pré-consciente, logo, aquém da própria separação do espírito por ou em faculdades: intuição de um lado, conceito de outro. O Eu puro tem sua existência afirmada, sendo que a seu respeito só poderia ocorrer um saber imediato, pré-reflexivo. Se o próprio de qualquer estado de *consciência* é a relação, limitação, oposição, o que significa automaticamente o fim da circunstância de absolutidade, ao Eu puro só pode restar o caráter de não-consciência. Nesse sentido Schelling investe firmemente contra a consciência de si pensada com traços do eu empírico, como se dá com freqüência nas filosofias idealistas modernas. Este "eu" é insuficiente como fundamento, pois é necessariamente relativo ao objeto, sua realidade é devida a uma limitação: "Ele não se anuncia por meio do simples "eu sou", e sim através do "eu pensante", ou seja, ele não é por meio de seu mero ser, e sim pelo fato de que pensa algo, pensa objetos (...). O Eu empírico existe portanto somente através e em relação à unidade das representações, não possui fora desta nenhuma realidade em si mesmo (...). Sua realidade, como eu empírico, lhe é determinada portanto por algo posto fora dele, por objetos (...). No entanto, ele só é por meio do Eu infinito; pois meros objetos jamais poderiam produzir a representação do Eu como princípio de sua unidade".⁴ Da argumentação a favor de uma intuição intelectual merecem ser sublinhados alguns pontos: a já destacada afirmação de que tal acesso ao absoluto não se enquadra em nada do que é típico da esfera da consciência, não corresponde a nenhum modo ou estado desta. Em segundo lugar, uma crítica às objeções kantianas à

elling, op. cit., p. 70.

admissão de algo assim: Kant tê-la-ia negado em um contexto de reflexão que privilegiaria, no fundo, o eu empírico. Tampouco parece ser demasiado frisar o aspecto de auto-atividade presente no significado de uma intuição intelectual: ela é a maneira do Eu puro se produzir, como uma realidade absoluta fora do tempo.⁵ A forma de sua auto-apreensão é, desse modo, atemporalidade, eternidade.

5. *Ibidem*, p. 96.

Schelling admite noutra lugar que o Eu puro ou absoluto, o princípio supremo do filosofar é um postulado. Ele sustenta a exigência de que o princípio básico da filosofia não pode ser apenas teórico, no que enxerga o risco de que se torne um "caminho excelente em direção ao dogmatismo"; nem pode tal princípio ser puramente prático, já que um princípio exclusivamente prático não é um postulado, mas um imperativo ("um postulado prático é uma *contradictio in adjecto*"): "Se o princípio da filosofia não pode ser meramente teórico, nem meramente prático, então deve ser ambas as coisas ao mesmo tempo. Ambas as coisas estão reunidas no conceito do postulado; é teórico porque exige uma construção originária, prático porquanto (como um postulado da filosofia) ele retira sua força de obrigação (para o sentido interno) apenas da filosofia prática. Logo, o princípio da filosofia é necessariamente um postulado".⁶

6. Schelling, "Tratado para a elucidação do princípio da Doutrina da Filosofia" (1796-1799), M. Frank (ed.), *Escolhidas*, Frankfurt: Suhrkamp, vol. I, p. 27.

É importante destacar na passagem acima transcrita que o que está em jogo nessa reflexão sobre o princípio básico da filosofia é uma "construção original" que é "para o sentido interno". Como entender essa construção original? Schelling afirma tratar-se, referindo-se a Kant, daquela unidade sintética que antecede a própria unidade analítica do Eu ou da Consciência de Si. A seu ver, o significado profundo de afirmar a unidade sintética da apreensão, a síntese primordial, é dizer que o Eu puro é produto de sua própria atividade, que ele é sua própria construção: nesta atividade original o Eu é tanto construtor quanto construído, é tanto sujeito como objeto. Essa atividade primeira, anterior ao próprio pensar conceitual e ao querer, é que se chama "intuição intelectual". Contemplação pura de Si em seu próprio surgir, semelhante intuição tem uma dimensão transcendental: nela o Eu puro se autoconstitui e se contempla em sua atividade absoluta, em seu puro ser. Schelling afirma neste ponto claramente: o Eu puro é produto dessa construção original. A sentença ou formulação elementar que expressa o surgimento, o constituir-se absolutamente do Eu, é, portanto, "Eu sou" — pura afirmação de ser, de seu próprio ser, como tal indeterminado, infinito.

A transformação da filosofia de Kant, iniciada marcadamente por Fichte, tem prosseguimento nos "Tratados para elucidação do

Idealismo da Doutrina da Ciência". Aqui, paralelamente ao desenvolvimento da reflexão sobre a intuição intelectual, sobressai de maneira especial o esforço de recusa do conceito de "Coisa em si", no que Schelling localiza um resíduo, conquanto excepcional, de linguagem dogmática no pensamento de Kant.

Essa última discussão crítica tem lugar no âmbito de uma polêmica com kantianos ortodoxos e se inicia através de referências à crítica kantiana da Razão teórica. Para Schelling, muitos seguidores de Kant não compreenderam todo o sentido da primeira grande pergunta lá colocada: "Quando se pergunta: de onde provém propriamente todo nosso conhecimento? — com isso não se quer saber como é possível decompor representações e conceitos, que já se têm, em suas partes; mas a questão era como se chegou originalmente a estes conceitos e representações. Porque se pode perfeitamente extrair de um conceito o que nele anteriormente se pensou (...) só se pode analisar livremente o que foi antes reunido de maneira necessária".⁷ Neste contexto de reflexão Schelling procura reafirmar a prioridade ontológica da síntese sobre a análise. A decomposição de um mesmo pressupõe-no como unido, como uma totalidade integrada. A questão é, por conseguinte: o que o uniu ou como algo é assim constituído?

Sabemos que, para Kant, o início de nosso conhecimento é intuição. A interpretação aqui apresentada daquela síntese original ou primordial se dá num quadro de confronto com a clássica compreensão causalista, por assim dizer, do conceito de "coisa em si", isto é, o modelo de pensamento segundo o qual esta é tomada como causa ou motivo das intuições ou representações sensíveis. O que Schelling, ao contrário, busca enfatizar é que todo e qualquer objeto é algo que se tornou objeto, e se o tornou através de uma síntese original. Daí afirmar acerca dos objetos em geral: "O objeto não é algo que, enquanto tal, nos seja dado de fora, e sim apenas um produto da atividade própria e original do espírito, a qual a partir da interação de atividades contrárias produz algo terceiro e que é comum a ambas".⁸ Não é demasiado lembrar que o trecho citado refere-se precisamente a objetos, ou seja, que o objeto, a objetividade do mundo, enfim — e não sua realidade, seu ser — é produto do espírito, do Eu puro, transcendental.⁹ Esse ativar-se do espírito já se faz presente no intuir, e é por Kant atribuído à imaginação — faculdade ao mesmo tempo passiva e ativa, logo única capaz de reunir espaço e tempo (concebidos por Schelling como sendo duas atividades contrárias do espírito), criando algo que é comum a ambas. A rigor, no ato ou no momento mesmo de sua produção, de sua objetivação, o objeto nem deveria ser chamado assim, com essa marca fundamental de alteridade, porquanto não é simplesmente um *outro*, mas algo que é pelo e ainda *no* Eu:

ele é idêntico ao que o produziu — pensamento que converge com aquele de uma intuição intelectual.

As referências a uma instância pré-reflexiva de realidade são freqüentes nos escritos de Schelling desta fase. A questão que os perpassa é aquela que indaga de onde provém o que é imediato no conhecimento. Dois caminhos complementares de resposta são encontráveis. Primeiramente, argumentando contra a compreensão comum de que intuição é sempre e necessariamente algo passivo, ou por outras palavras, de que há uma causalidade da “coisa em si” sobre nossa sensibilidade (a coisa em si como “causa” imprimiria sua ação sobre nossos sentidos; as representações seriam então “efeitos”, simples produtos de uma ação externa). Contrariamente a toda uma tradição, Schelling prefere distinguir “*empfinden*” (receber impressões) de “*anschauen*”, ato de intuir objetos reais, a que reserva um caráter de atividade. Aqui a intuição é pensada como estado de absoluta identidade entre objeto e representação (sujeito). O segundo caminho, de que tratamos mais à frente, é o dessa síntese original ou da identidade sujeito-objeto.

Schelling critica a linguagem dogmática de que Kant ocasionalmente se serviu em seu próprio empreendimento de liquidação do dogmatismo. Conforme mencionamos acima, o principal comprovante neste sentido seria o conceito de “coisa em si”. A crítica de Schelling é irônica e atinge uma dificuldade real da filosofia kantiana: “Nós não conhecemos as coisas em si, diz Kant. Quando alguém diz: eu não conheço o Sr. X, isto significa tanto quanto: eu bem sei que o Sr. X existe *in rerum natura*, só que no caso eu não o conheço. Decerto pressupõe tal expressão a existência das coisas em si (...). Não obstante, um kantiano teria que afirmar... certamente contra a letra de seu mestre, entretanto plenamente de acordo com o espírito deste, que nós efetivamente conhecemos as coisas tal como elas são nelas mesmas, isto é, que entre o objeto representado e o objeto real nenhuma diferença tem lugar”.¹⁰ A “coisa em si”, fundamento supra-sensível do que é sensível, é uma expressão que encerra algo contraditório nela mesma: expressar o absoluto por meio de algo finito. Para Schelling, o que tal expressão pretenderia era designar a *idéia* de um fundamento supra-sensível de nossas representações.

10. Ibidem, p. 196.

O conceito de uma intuição intelectual traz novas dificuldades. Ora parece tratar-se de um estado ou uma situação real; ora parece designar um ideal, uma representação diretriz. Enquanto tal, este conceito não ultrapassa a filosofia da juventude de Schelling. A rigor, não se pode afirmar que haja nesta filosofia uma teoria da intuição intelectual. Há uma preocupação filosófica com o Absoluto, que aliás acompanha o autor por toda sua trajetória intelec-

tual, fazendo-se presente em todas as suas etapas. Em Schelling não importa o mundo como este se oferece à faculdade humana de conhecer, mas como existindo para um ser livre. Aqui nos movimentamos no interior de uma filosofia crítica que radicaliza a filosofia kantiana no sentido de se renunciar ao antigo ideal de uma verdade teórica. Estimulado pela filosofia kantiana, Schelling leva a conseqüências radicais o pensamento, já presente em Kant, de que a "práxis", como liberdade, constrói sua própria esfera de realidade e de entendimento da realidade.

II — Absolutidade e Identidade: o pensamento central da Filosofia de Schelling

Fichte e Schelling estavam de acordo na crença de que Kant havia desprezado o essencial no conceito de si, qual seja, a intuição intelectual. Fichte já havia dado um impulso decisivo nesta direção em sua "Doutrina da Ciência" — uma recusa radical do modelo reflexivo de compreensão da consciência de si como instância fundamental, originária. Schelling insiste nesta direção com a distinção entre sujeito, ou seja, eu empírico, relativo, e Eu absoluto. Aquilo que no Eu tem o direito de aspirar ao "status" de *ser* é radicalmente diverso do que normalmente chamamos de sujeito ou mesmo de consciência de si, cuja estrutura se articula à maneira de uma dualidade polarizada, e não como identidade irreflexiva, irrelacional. Algo como uma consciência de si primária não pode ser objeto de uma segunda consciência; tem de ser antes uma espécie de coincidência irreflexiva de ambos os pólos, o que é o mesmo que dizer identidade. O absoluto é pré-reflexivo — aqui fundeia o idealismo de Fichte e Schelling. Neste, esta idéia filosófica básica se expressa no pensamento de que o Ser não é compreensível em termos de relações de reflexividade — o que se condensa na afirmação, já apresentada, de que os atos de conceituar e julgar não são ocorrências originais de nosso espírito, e sim a intuição intelectual ou o Eu na sua absolutidade.

A absolutidade do Eu exclui, em Schelling, toda e qualquer auto-objetivação do Eu. O Absoluto não é objetivável, seu modo de ser é a imediatidade. Uma primeira passagem decisiva a exprimir o pensamento da identidade é uma genial análise etimológica do verbo "*Bedingen*" — normalmente traduzido por "condicionar", o que deixa escapar todo um espaço de significado vinculado à raiz "*Ding*" (coisa) — presente no ensaio "*Vom Ich*", de 1775. Schelling afirma aí a propósito da palavra originalmente alemã

designativa do que é absoluto, “*unbedingt*” (incondicionado, o que não é condicionado): “Condicionar (*Bedingen*) é o ato através do qual algo torna-se coisa (*Ding*), condicionado (*bedingt*) é o que tornou-se coisa, do que fica claro que nada pode ser posto por si mesmo como coisa, isto é, uma coisa incondicionada (*unbedingtes Ding*) é uma contradição. Incondicionado (ou Absoluto = *unbedingt* — L.B.) é aquilo que não é coisa, que não pode ser coisa”.¹¹ Como sujeito e objeto são pensáveis só relativamente um ao outro, condicionam-se, limitam-se reciprocamente, o Absoluto não pode encontrar-se nem nalgum objeto, nem no sujeito individual, empírico. O Absoluto é, por definição, o que não é coisa ou objeto, daí ser um contra-senso exigir que sua existência seja *objetivamente* provada.

11. Schelling, “Vom in M. Frank (ed.), *Collected Works*, vol. 1, p. 56.

O princípio do filosofar, o Absoluto, não é nem coisa em si, nem fenômeno — não é fenômeno, ser-para-outro, pois isto já contradiria o conceito de absoluto; tampouco coisa em si, já que, pura e simplesmente, não é coisa de nenhuma espécie. Neste ponto Schelling começa a nos mostrar que a essência do absoluto é *liberdade*: ele é poder ilimitado de pôr-se, sua realidade é devida apenas a si próprio. Com isso, todas as considerações apresentadas em torno do absoluto não passam de desdobramentos analíticos desse seu conceito. O Eu é apenas por meio de si. A consequência disto é que sua forma é a *identidade*: o Eu é, porque é, o Eu é limitado ou condicionado apenas por si mesmo. Schelling afirma que a própria forma de toda e qualquer identidade ($A=A$) fundamenta-se no Eu absoluto. Semelhante identidade fundamental é condição de possibilidade da identidade de tudo mais: “... pois só aquilo que é através de sua identidade pode conceder identidade a tudo mais que existe; somente em um absoluto, algo posto por seu próprio ser como idêntico, pode tudo o que é chegar à unidade de sua essência”.¹²

12. *Ibidem*, p. 68.

Os escritos de Schelling deixam transparecer, ao lado da influência decisiva da filosofia kantiana, algumas teses e a própria linguagem da “Doutrina da Ciência” de Fichte. Frank chama a atenção para alguns desses pontos onde a influência fichteana mais se faz sentir. O primeiro deles é a radicalização da tese spinoziana “*omnis determinatio est negatio*”, que é tornada por Fichte pura e simplesmente a lei da reflexão: a determinação de um pensamento tem como sua condição a contraposição do mesmo a um outro. “Determinação só pode suceder através de formação de conceitos (...). Para ser *conceito* (e saber de si), o próprio *Eu* tem de se destacar negativamente face a algo mais que não seja ele próprio um *Eu*. Fichte designou este outro como *Não-Eu*; e Schelling retirou daí a consequência ousada de que um *Eu*, que para ser si mesmo necessita de uma demarcação negativa em relação a algo a ele contraposto, não pode ser absoluto”.¹³

13. M. Frank, *op. cit.*, p. 7.

Fichte sublinha que o ato de determinar envolve o conceito de limitar, restringir — delimitação do escopo, da amplitude de algo: ser isto, e não aquilo, encerra uma demarcação de fronteiras. Daí se depreende que o Eu, enquanto é algo contraposto ao Não-Eu, não pode ser considerado absoluto. Schelling lança mão deste pensamento em sua crítica da “coisa em si”: tal coisa teria de ser ou um Não-Eu que precederia qualquer Eu, o que é absurdo, ou seria apenas um Não-Eu finito, contraposto simplesmente em sua finitude ao Eu. “Tal Não-Eu pura e simplesmente contraposto (ao Eu Absoluto, L. B.) não é, decerto, logicamente impossível — como o é o Não-Eu pura e simplesmente posto — só que ele não possui, enquanto tal, nenhuma realidade. (...) Ou ele é algo estritamente contraposto ao Eu, logo um absoluto Não-Eu, isto é nada absoluto, ou ele é algo, alguma coisa, logo não é mais algo pura e simplesmente contraposto, e sim condicionado, posto pelo Eu, ou seja, cessa de ser coisa em si. (...) O Não-eu não possui nenhuma realidade enquanto é apenas Não-Eu contraposto ao Eu, isto é, puro, absoluto Não-Eu; tão logo lhe é concedida realidade, ele tem de ser inserido na suma de toda realidade, no Eu, isto é, ele tem de deixar de ser puro Não-Eu”.¹⁴ Schelling retoma nessas críticas um pensamento que é originalmente de Fichte, segundo o qual o Eu absoluto se determina a ser divisível, a cindir-se em um Eu e um Não-Eu, que se opõem. O Eu absoluto circunscreve o domínio onde decorrem as interações dos dois pólos. É importante ressaltar neste pensamento que o Eu Absoluto é que se determina para a *passividade* — constituindo o pólo do Não-Eu como momento de atividade — e para a *atividade*: ao constituir o pólo “Eu” como ativo, conduzindo, por conseguinte, a passividade para o pólo oposto.

Os textos de Schelling entre 1795-1800 refletem ainda outro ensinamento básico da “Doutrina da Ciência”: o pensamento de que toda consciência de algo está condicionada pela consciência imediata de si mesmo. Toda objetividade só o é *em relação* a um sujeito. A filosofia de Fichte e Schelling desvia, neste ponto, aos poucos, das pegadas kantianas. Uma afirmação referente à objetividade é algo distinto de uma afirmação acerca da existência de alguma coisa. Objetividade relaciona-se com cognição, não com a doação de existência a coisas, fazer-ser de algo. A rigor, Fichte e Schelling argumentam a favor e em direção a um idealismo absoluto e monista, por uma via de raciocínio que conduz a pensar o Eu (absoluto) não só como constituinte de objetividades, como em Kant, mas como produtor do mundo.

Todavia, já os “Tratados sobre o Idealismo da Doutrina da Ciência” manifestam sinais de distanciamento em relação à filosofia de Fichte. Significativa é, por exemplo, a substituição do “Eu”, como

designativo do Absoluto, pelo conceito de "Espírito". Espírito é agora o nome daquela atividade absoluta, do que não é originariamente objeto, finitude, mas possui o poder de objetivar-se, isto é, autolimitar-se. Schelling redefine-a nos seguintes termos: "Ele (o Espírito, L. B.) não é infinito sem se tornar finito, nem pode ele (por si mesmo) tornar-se finito sem ser infinito. Ele não é portanto nenhum dos dois isoladamente, mas nele se localiza a unidade original entre o infinito e o finito".¹⁵ A dialética do finito e do infinito assemelha-se bastante ao modo como é pensada, nessa mesma época, por Hegel a propósito do conceito de vida, em seus escritos do período de Frankfurt.¹⁶

O Espírito (o Absoluto) é, como já vimos, síntese de duas atividades contrárias. A ação dentro da qual ambas são unidas é a mencionada intuição intelectual. Onde ambas, porém, aparecem como opostas, separadas, uma limitante, outra possibilitante, Schelling fala de *consciência*, instância de diferenciação, de cisão. Diferenciar é um ato posterior ou exterior à intuição original, supõe o abstrair da própria atividade absoluta: supõe, enfim, abstrair o produto daquela intuição primordial: o objeto. Consciência seria, para ele, antes um "esquecimento" de que o objeto é posto pelo Eu (Espírito); consciência é, por outro lado, inconsciência da identidade primária que antecede todo estado de cisão e oposição. Se o absoluto como tal não se manifesta em sua plenitude à consciência — pois dele só temos referências laterais, indiretas — a ele bem como a sua atividade produtiva está reservada uma dimensão não-consciente. O desconhecimento é portanto condição do tornar-se consciência, algo inconsciente é condição de possibilidade e fator de doação de sentido à consciência. O que permanece inconsciente é a ação autolimitadora do Eu ou do Espírito, aquela mesma que constituímos como consciência, saber de um outro. É desse modo que o fruto de uma atividade originalmente nossa emerge como algo exterior, como ação de um "Não-Eu" que nos afeta ou de uma suposta coisa em si que nos constringe impondo-se a nós. Decerto, o mesmo raciocínio vale para o autoconhecimento ou reflexão sobre si próprio: descobrir-se, conhecer a si mesmo, passa necessariamente pelo afastar-se de si, afastar-se do que se é originalmente. Conscientizar-se é igualmente limitar-se.

O distanciamento teórico com relação a Fichte cristaliza-se afinal na insistência de Schelling em definir um domínio de reflexão filosófica sobre a natureza. Com isso aprofunda-se a divergência disfarçada pela linguagem fichteana dos primeiros escritos de Schelling. Enquanto para Fichte a natureza continuará sendo pensada como a esfera das representações não-livres que o Eu possui, Schelling irá pensá-la como também envolvendo uma atividade fundamental. O "Não-Eu" deixará de ser compreendido apenas como "naturado" para ser visto como produtividade.

15. Schelling, op. 159.

16. Outras passagens mostram a alusão à filosofia de Hegel, quando é feita a identidade entre Espírito e Vida: "Nenhuma criação é pensável sem produtiva. (...) Há produtiva nas coisas de nós. Uma tal porém só é força do espírito. As coisas podem portanto ser em si — não poderem reais por meio de si mesmas. Elas só podem criatura, produtos do Espírito": *ibidem*, p. Logo a seguir, a afirmação entre o princípio espiritual e a vida fundada pela afirmação direta de que "a vida análogo visível do espiritual". *Ibidem*, p. 1

III — A idéia de uma Filosofia da Natureza

O conceito de "*Naturphilosophie*" está íntima e profundamente ligado ao movimento romântico na Alemanha. Filosofia da natureza é não só uma expressão privilegiada do romantismo, mas pode ainda ser considerada o fundamento da visão de mundo romântica. Ela começa a se manifestar já na obra de Goethe e se expande como idéia e projeto intelectual quando, no final do século XVIII, os jovens Novalis e F. Schlegel se dão como tarefa construir uma Enciclopédia, que deveria ter o caráter de uma suma da "aliança do homem com o mundo".

Na "*Weltanschauung*" romântica aloja-se uma idéia de reaproximação, de reintegração do homem no mundo que o envolve. O romantismo, ao menos na sua primeira fase, é impelido por um desejo de recuperação de uma identidade perdida com o mundo, por uma orientação para a vida, desejo de encontrar vida onde à primeira vista só há inanimação. Decerto, tal interesse se contrapõe, de saída, a atitudes filosóficas ou científicas que privilegiam exatamente a exterioridade face ao mundo natural, a postura de mero observador, o estranhamento, por princípio, em relação ao que é objeto.

A filosofia da natureza do romantismo alemão traz embutida em seu projeto uma característica restauracionista: ela busca recuperar a concepção total de ciência, em reação à idéia da ciência matematizada da natureza. O desejo de aproximar-se da totalidade do mundo não significa, como um raciocínio simplificador poderia levar a crer, um mero impulso de aniquilação ou recusa da ciência moderna, mas pretende ser um alargamento da reflexão sobre a natureza, onde se localiza uma intenção de reunir o exterior e o interior, o empírico e o inteligível — perceptível, aliás, como veremos, na preocupação de buscar sentido, finalidade, para além das aparências e dos mecanismos. A "*Naturphilosophie*", projeto de uma física especulativa onde despontaram ainda Beader, Ritter, e ao qual até mesmo Hegel não esteve alheio, teve nos escritos programáticos de Schelling, nos últimos anos do século XVIII, seu móvel teórico original.

De que trata a filosofia da natureza de Schelling? Da "totalidade da objetividade" ou "mundo" (Kant) ou daquele domínio que não é "sujeito" ou "Consciência de Si" (Fichte). Enquanto Fichte fala depreciativamente da natureza como simples negação do Eu — algo portanto que é função, que não possui autonomia — Schelling atribui à mesma positividade: "Natureza", essa totalidade de

objetividade, designa algo *vivo*. Dizer que a natureza é vida, é uma forma de afirmar sua constituição espiritual: o fundo de tudo que é Espírito. A filosofia da natureza não pode ser considerada apenas como uma espécie de complemento da filosofia do sujeito, do Eu, de Fichte. Do Absoluto como Eu a passagem a uma filosofia da natureza não é curta nem retilínea.

Sem dúvida, um ponto de apoio do empreendimento de Schelling encontra-se na “Doutrina da Ciência” de Fichte, onde é afirmado sobre o Eu que seu ser consiste exclusivamente em pôr-se como existente. Um dos pensamentos básicos dessa filosofia da natureza é de que a natureza é a suma das condições de possibilidade do Eu. É a partir deste ponto que Schelling põe em marcha a exposição do que ele denomina “a pré-história da Consciência de Si”.

No primeiro de seus escritos de apresentação do projeto de uma filosofia da natureza, Schelling fornece-nos elementos para uma compreensão transcendental de seu empreendimento.¹⁷ A filosofia da natureza é, em primeiro lugar, um questionamento radical da filosofia em geral — e não só da “filosofia da reflexão”, do idealismo subjetivo de Kant e Fichte, que é o alvo mais próximo das investidas de Schelling e Hegel. Schelling pergunta aqui pelos pressupostos ocultos da filosofia, por suas condições últimas de possibilidade. Ele parte do ponto de vista de que a filosofia *não* é algo natural. Essa autêntica autocrítica da filosofia, centrada na premissa de que a unidade é não só primária, original, mas também natural, é o cerne de um entendimento do “estado de natureza” da humanidade — entendimento que retira assim um conceito tradicional da filosofia política e do Direito natural e o traz para o âmbito da Razão teórica: “Tão logo o homem se coloca em contradição com o mundo exterior... ocorre o primeiro passo em direção à filosofia. Com aquela separação, somente, começa a reflexão; a partir daí ele separa o que a natureza havia unido para sempre, separa o objeto da intuição, o conceito da representação, finalmente (quando se torna seu próprio objeto), separa-se de si mesmo”.¹⁸ O homem abandona o estado de natureza na medida em que se torna um *ser consciente*. Na passagem acima, merece ser explicitado o duplo significado compreendido nesse “separar-se de si mesmo” do homem. Aí se indica tanto a gênese da fragmentação *no* indivíduo, onde a unidade consigo mesmo pressuporá sempre aquela cisão originária; quanto o pensamento da separação dos homens em indivíduos, seu ser para si. O próprio homem separa-se do homem ao tornar-se um objeto dentre outros.

Essa cisão ou duplicação original é a raiz da necessidade de filosofia. A consciência reflexiva substancializa e reproduz “ad

17. “Einleitung zu: Io zu einer Philosophie Natur als Einleitung in Studium dieser Wissenschaft” in *Obras Escolhidas*, vol. 1.

18. *Ibidem*, p. 251. No contexto, Schelling chama a dizer que “aquele que, em primeiro lugar notou que podia distinguir-se das coisas externas, que podia diferenciar suas representações dos objetos e, independentemente, estes da natureza, foi o primeiro filósofo”. *Ibidem*, p. 253.

infinitum" aquela separação . Ser "consciente" é não só algo posterior, como até mesmo inferior: "Quanto menos ele (o homem, L.B.), porém, reflete sobre si mesmo, tão mais ativo ele é. Sua atividade mais nobre é aquela que não conhece a si mesma. A partir do momento em que ele se faz seu próprio objeto, o homem não age mais integralmente, ele suprimiu uma parte de sua atividade de modo a poder refletir sobre a outra".¹⁹ O pensamento de Schelling é aqui, mais uma vez, visivelmente uma filosofia do inconsciente, com juízo de valor favorável a este último estado.

ibidem, p. 251.

A recusa do conceito da "coisa em si" e a crítica do realismo dogmático são momentos preliminares da crítica de Schelling ao pensamento mecânico e à moderna filosofia da natureza. Em termos estritamente teóricos o que determinou a grandeza dessa filosofia — sua atitude por princípio de não transcender a esfera das relações de causa e efeito — constitui também seu limite, limite que, segundo Schelling, a deixa impotente para tratar dos fenômenos da esfera orgânica. Schelling incorpora o conceito de *organismo*, presente na "Crítica da Faculdade de Julgar" (conceito que, em Kant, é um conceito limite, ou seja, designativo de algo que não pode ser conhecido). Precisamente tal conceito é elevado à condição de conceito básico do projeto de uma física especulativa. Nesta, o mundo como um todo é um organismo, algo que é teleológico sem ter sido produzido com uma finalidade que lhe transcenda ou lhe seja exterior. O conceito de organismo remete necessariamente ao conceito de fim, finalidade. O organismo encerra uma ambigüidade fundamental que opõe consciência e inconsciência: as partes do todo organizado atuam, operam, como se tivessem consciência de sua finalidade, por outro lado, não podem ter consciência "*stricto sensu*", na medida em que esta envolve sempre separação, cisão. No domínio do orgânico, na natureza organizada, nenhuma atividade ou produção deve ser pensada separadamente de seu produto, o fim não se destaca da sua realização.

Assim, enquanto para Kant o organismo — entendido já como teleologia ou finalidade *imane*nte — constitui um limite, para Schelling ele é um ponto de partida para se pensar inúmeras outras questões. A pergunta sobre a maneira de se possuir algum saber sobre os existentes orgânicos tem como resposta o não considerá-los objetos, algo oposto ao sujeito humano conhecedor, mas como algo que surge, resulta de um processo produtivo e nele continua inserido. Dentro da filosofia especulativa da natureza um existente não é tomado como coisa acabada ou algo definitivo tal como "se apresenta" ou "se dá", e sim como sistema de funções que se refaz, se reconstitui freqüentemente.

Schelling enfatiza o aspecto de que a esfera das relações mecânicas está longe de recobrir a totalidade do mundo natural. A presença do domínio orgânico de ser é logo o primeiro exemplo do que escapa à ação do pensamento mecânico — causalista: "Cada produto orgânico subsiste por si mesmo, sua existência não depende de nenhuma outra existência. (...) A organização todavia produz a si mesma, surge a partir de si mesma (...). Uma organização, enquanto tal, de acordo com isso, não é causa nem efeito de alguma coisa fora dela, portanto de nada que seja próprio do contexto do mecanismo. Cada produto orgânico porta o fundamento de seu existir em si mesmo, pois ele é causa e efeito de si próprio. Nenhuma parte singular podia surgir fora deste todo, e este todo mesmo só subsiste pela relação recíproca das partes".²⁰ O trecho citado enumera os traços fundamentais da natureza orgânica: 1) ser uma *totalidade*, o que é mais do que a simples soma das partes e se configura pela reciprocidade que estas mantêm com o todo; 2) a *autonomia* ontológica do existente orgânico, manifestada pela afirmação de sua autofundamentação; 3) implicitamente, sua *teleologia imanente*. Este último caráter aponta de maneira direta para o que seria a *espiritualidade* do ser orgânico: "Toda organização se funda num conceito", isto é, em um princípio inteligível, espiritual, conceito que nela permanece e dela é inseparável. O que significa dizer que o conceito é princípio do orgânico? Que ele lhe dá finalidade, sentido, que ele é responsável, digamos, por sua determinação teleológica, por sua destinação.

20. *Ibidem*, p. 278.

Um organismo não é, portanto, uma mera "*Erscheinung*", uma simples manifestação efêmera, dependente, que não tem ser se o algo ou coisa exterior que lhe é causa igualmente não o tem. Algo organizado é algo com um fim que traz sempre consigo, algo de tal modo estruturado que está constantemente disposto em função ou com vista a esse fim imanente. Uma organização é enfim uma unidade — unidade que provém do conceito. Aqui se localiza um traço que ressalta aquela espiritualidade que preside o orgânico: a união ou unificação de matéria e conceito é própria do Espírito: "O conceito que está na base da organização não possui em si realidade e, inversamente, esta matéria determinada não é, enquanto matéria, matéria organizada, e sim por meio do conceito que nela reside".²¹ Ao contrário do que se passa no plano das sucessões de fenômenos regulados por causalidade — onde a necessidade se fundara nas representações (no Eu) — aqui a finalidade é para ser pensada como inerente aos entes orgânicos, e não como atribuída pelo sujeito. A representação da finalidade é necessária. Fichteanamente falando, estamos no plano das sínteses ou unidades produzidas segundo necessidade, o que indica realidade, ao contrário das sínteses produzidas por liberdade, o que

21. *Ibidem*, p. 282.

significa idealidade. Um existente orgânico é uma unidade real, e não só ideal, produzida na representação.

Já sublinhamos que a oposição entre Eu (absoluto) e Não-Eu (natureza) é central no pensamento de Fichte. Em Schelling, onde a estrutura da consciência de si é atribuída também ao ser não-consciente, caberia antes falar de uma analogia Eu/Eu: o que para Fichte é não-Eu, torna-se em Schelling um outro Eu. Na “física especulativa” a natureza mesma é pensada como Absoluto. E o é, através da concepção da “atividade produtiva infinita” — atividade fundamental originadora dos seres finitos, dos produtos. Estes seriam muito mais, na expressão do autor, “*Scheinprodukte*”, ou seja, mera aparência de produtos definitivos, acabados, mas na verdade ainda imersos no devir. Essa atividade permanente, absoluta, é com frequência designada pela palavra “Ser”.

O interesse básico da filosofia da natureza não é para com a natureza como produto, finitude ou objeto. A “*natura naturata*” interessa à física experimental, a natureza como produtividade infinita (“*natura naturans*”) à física especulativa: “Filosofar sobre a natureza quer dizer retirá-la do mecanismo morto no qual ela se encontra aprisionada, animá-la, atribuindo-lhe liberdade e situando-a em um desenvolvimento livre, próprio dela — significa, em outras palavras, livrar-se da opinião comum, que, na natureza, só enxerga o que acontece — no máximo a ação como fato, e não o agir mesmo na ação”.²²

A filosofia da natureza em Schelling, projeto filosófico ambicioso pressupondo a identidade sujeito-objeto, propunha-se a restaurar a unidade original entre o homem e o mundo. Mas semelhante empreendimento de fornecer um estatuto ontológico a um domínio epistemológico já constituído esbarra em enormes dificuldades e o próprio Schelling termina por abandoná-lo nos primeiros anos do século XIX. Os escritos programáticos para uma “física especulativa” não se mostram, hoje, importantes no plano da Razão Teórica. Tampouco nos seus detalhes, como proposta disciplinar alternativa à ciência da natureza galileana-newtoniana, reside sua relevância para nós. O espírito romântico que determina essa ansiedade de processar a unidade entre saber e vida parece mais frutífero por suas conseqüências de ordem prática.

A motivação presente na gênese do esforço teórico de Schelling com a “*Naturphilosophie*” é um profundo interesse de cunho prático, de aprofundamento e radicalização do pensamento da liberdade. Quando Schelling se opõe a Fichte, ele pretende afirmar que a liberdade do Eu consciente não pode subsistir segura e definitivamente em um mundo de objetos mortos. A liberdade só pode aspirar à permanência em um mundo onde tudo seja livre.

Schelling, “Entwurf” (1799), in *Obras Escolhidas*, vol. 1, p. 329. Percebe-se aí claramente a intenção da natureza do empreendimento da *Naturphilosophie*, não só em relação à física moderna, mas também ao senso comum — o que é rejeitado por observações como esta: “A produtividade original da natureza desaparece, no senso comum de ver, desde o produto; para nós, o produto é que tem de desaparecer face à produtividade”. *Ibidem*.

A consequência principal dessa concepção de natureza, dessa projeção da subjetividade fichteana no domínio daquilo que é considerado objeto da consciência situa-se no nível da ação de retorno ou reação desta concepção sobre o Eu humano. Para o sujeito humano, a consequência de tal compreensão da constituição ou da essência subjetiva da esfera das objetividades é que o homem é forçado a abdicar de sua "egoidade". A filosofia da natureza de Schelling contém idéias decisivas para o desenvolvimento de uma ética da relação do homem com a natureza.

SÍNTESE NOVA FAS
45 (1989): 71-88

Endereço do autor:
R. Nascimento Silva 120/302
22421 Rio de Janeiro — RJ