

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

Fundação Eng. António de Almeida



A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO SCHELLINGUIANO DE NATUREZA A PARTIR DO DIÁLOGO CRÍTICO COM A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

MÁRCIA C. F. GONÇALVES¹

Resumo: Este artigo pretende demonstrar a origem de algumas teses da filosofia da natureza de Schelling a partir de seu diálogo crítico com a filosofia transcendental de Fichte e Kant. Em seus primeiros ensaios, Schelling ainda tenta defender a superioridade do espírito sobre a natureza, na medida em que descreve a formação da matéria a partir de um desdobramento interior do espírito. O artigo pretende mostrar porque a tese de Schelling sobre a subjetividade ou espiritualidade imanente à natureza, descartada no início de seu desenvolvimento filosófico, constitui o ponto de virada para a fundação de sua filosofia da natureza.

Palavras-chave: Schelling, Natureza, Matéria, Espírito.

Zusammenfassung: Der Artikel beabsichtigt zu zeigen, daß die Herkunft einiger Thesen der Naturphilosophie Schellings liegt in seinem kritischen Dialog mit der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes. In seinen frühen Essays versucht Schelling noch die Überlegenheit des Geistes über die Natur zu verteidigen, indem er die Bildung der Materie aus einer inneren Entwicklung des Geistes beschreibt. Der Artikel soll also zeigen, warum Schellings These einer Subjektivität bzw. Geistigkeit innerhalb der Natur, die in seiner frühen philosophischen Entwicklung verworfen ist, der Wendepunkt für die Gründung seiner Naturphilosophie aufmacht.

Stichworten: Schelling, Natur, Materie, Geist.

¹ Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista do CNPq, Brasil (marciacfgoncalves@gmail.com).

Este trabalho integra-se numa pesquisa mais vasta ², cujo objetivo principal é interpretar as teses sobre a criação, a produção e a construção da natureza, desenvolvidas pelo filósofo clássico alemão do século XIX Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, nascido em 1775 e morto em 1854.

Neste artigo me deterei apenas no primeiro estágio da minha interpretação, que se refere ao momento inicial da produção filosófica de Schelling, marcadamente influenciada pela chamada filosofia transcendental de Kant e Fichte.

Pretendo demonstrar que e como este início do desenvolvimento do pensamento filosófico de Schelling é movido pela preocupação em responder ao problema deixado pelo idealismo transcendental sobre a possibilidade de conhecer um mundo efetivamente real e, conseqüentemente, em resolver este problema através da afirmação da unidade entre a atividade mental do universo humano – também chamado de mundo ideal – e a atividade real de um mundo objetivo, conhecido como natureza.

A tese sobre a unidade, identidade ou indiferença entre ideal e real, desenvolvida pelo jovem Schelling no seu sistema de Filosofia da Natureza a partir de 1797, tem – como pretendo aqui demonstrar – sua origem na discussão com Kant e Fichte sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro.

Na sua Filosofia da Natureza, Schelling não irá optar simplesmente por um dos partidos filosóficos em disputa – idealismo ou realismo, racionalismo ou empirismo. Ao contrário, construirá um sistema filosófico descrito por ele como “idealismo objetivo”, cuja finalidade seria não meramente atestar a veracidade de um mundo real, mas reconhecer no mundo da natureza – o qual pode, sem dúvidas, ser experimentado através dos sentidos – a capacidade de conter em si mesmo aquilo que comumente conferimos com exclusividade ao ser humano – a saber: inteligência, idealidade, racionalidade. A solução que o jovem Schelling encontra para superar a dicotomia entre ideal e real, não resolvida pela chamada filosofia transcendental ou pelo chamado idealismo subjetivo de Kant e Fichte, está na afirmação da tese da identidade entre espírito e matéria. Esta tese, entretanto, não surge arbitrariamente na filosofia da natureza de Schelling, mas é gradativamente desenvolvida desde os seus primeiros escritos ainda no contexto de uma filosofia transcendental.

No início de sua produção filosófica – ainda fortemente influenciado pelas teses e pelos conceitos da filosofia transcendental de Kant e Fichte –

² O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) – agência de fomento do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI) do Brasil, destinada a incentivar a formação de pesquisadores brasileiros. A bolsa de Produtividade é concedida “a pesquisadores que se destaquem entre seus pares, valorizando sua produção científica segundo critérios normativos” (Fonte: <http://www.cnpq.br>).

Schelling parte do pressuposto da superioridade do espírito sobre a natureza, como base para a afirmação da tese de que a matéria seria produto do espírito. Este ponto de partida, entretanto, mostra-se, já no contexto de uma filosofia transcendental de Schelling, dialeticamente paradoxal, na medida em que o próprio sentido do conceito schellinguiano de espírito vai gradativamente superando a particularidade subjetiva do pensamento humano, e alcançando a universalidade objetiva da natureza absoluta. E é esta viragem ou esta transição, que vai de uma concepção da diferença em direção à concepção da identidade entre matéria e espírito, que possibilitará ao jovem Schelling a construção de seu sistema de uma filosofia da natureza.

Para melhor compreender esta passagem de uma filosofia transcendental para uma filosofia da natureza no desenvolvimento da produção filosófica de Schelling, a minha exposição se dividirá em sete partes, nas quais eu pretendo mostrar como: (1) a crítica que Schelling faz – ainda no contexto de uma filosofia transcendental – contra a oposição entre matéria e espírito serve de base para a sua teoria sobre a unificação entre ideal e real desenvolvida em sua filosofia da natureza; (2) a interpretação crítica de Schelling da tese – característica da filosofia transcendental – da unificação entre real e ideal no interior do próprio espírito fundamenta a tese dialeticamente contrária da unidade entre ideal e real no “interior” da própria natureza, que é essencial para a construção da filosofia da natureza; (3) a tese da unidade de ideal e real no “interior” da natureza – tal como desenvolvida por Schelling no contexto de sua filosofia transcendental – constitui a gênese da teoria da auto-organização da matéria, desenvolvida posteriormente em sua filosofia da natureza; (4) a tese da matéria como produto do espírito – posta ainda no contexto de sua filosofia transcendental – é a base de sustentação para a construção da teoria sobre a força produtiva da matéria desenvolvida posteriormente na filosofia da natureza de Schelling; (5) o conceito transcendental de liberdade, originado da unidade entre filosofia teórica e filosofia prática, serve de base para a tese schellinguiana da autoconstrução da matéria como unidade entre pensamento e ser ou entre necessidade e liberdade; (6) Schelling adota a uma solução espinosista-leibniziana-lessingiana para o problema da criação do mundo; (7) Schelling prepara a transição de uma filosofia transcendental para a filosofia da natureza propriamente dita.

1. A crítica à oposição entre matéria e espírito como base para a teoria schellinguiana da unificação entre real e ideal

Nos “*Tratados para esclarecimento do idealismo da Doutrina da Ciência*”, escrito em 1796 e publicado em 1797, Schelling apresenta o conceito de matéria ainda no contexto de uma filosofia transcendental, ou seja, como par-

te da discussão sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro do mundo objetivo. Entretanto, neste contexto da filosofia transcendental, o conceito de matéria aparece como contrário, e mesmo como oposto, à forma própria do pensamento. Por outro lado – e já dialeticamente – pode-se compreender este mesmo conceito como “matéria” ou “conteúdo” de nosso conhecimento. Essa oposição, e concomitante completude, entre “forma” e “matéria” do conhecimento, tal como postas no contexto da filosofia transcendental, são apresentadas por Schelling como resultantes de um pressuposto inicial: o de que “a forma de nossos conhecimentos viria de *nós mesmos*”, mas “a sua *matéria*”, ao contrário, “é-nos dada a partir do *exterior*”³. Esta separação total entre conteúdo ou matéria do conhecimento (de um lado) e forma do conhecimento (de outro) já começa a ser criticada por Schelling como sendo o que caracteriza um modo de fazer filosofia que inicialmente ele denomina pejorativamente de “mera especulação” e mais tarde chamará (seguindo um conceito do jovem Hegel) de “reflexão”⁴.

Segundo o jovem Schelling, embora “no nosso saber”, matéria e forma encontrem-se intimamente unificadas, a filosofia reflexiva separaria esta unidade originária, justificando sua boa intensão de explicar a própria unidade. Em outras palavras, para tornar mais clara a unidade entre matéria e forma, há que se falar e pensar sobre elas como se fossem separadas.

Schelling estende esta crítica radical contra um pensamento reflexivo a todos os sistemas filosóficos, desde a antiguidade, acreditando que toda a filosofia teria considerado “forma e matéria como os dois extremos do nosso saber”⁵. A definição tradicional de matéria como „o último substrato de todas as nossas *explicações*”⁶ é criticada por Schelling, porque, a partir dela, a filosofia teria “*renunciado* a investigar a origem da própria matéria”⁷.

³ No original: “Die Form unserer Erkenntnisse kömmt aus uns selbst, die Materie, derselben wird uns von außen gegeben” (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 156.

⁴ Esta mudança pode ser reconhecida na diferença entre a primeira e a segunda edições das *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, de 1797 e 1803 respectivamente. Cf.: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung zur: Ideen zur einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, in *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, Band 1 (1794-1800) (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 251. Sobre a diferença entre reflexão e especulação, cf. também Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegel in Jena*. In: *Hegel-Studien*. 5 (1969), 95-128.

⁵ No original: “und ebenso offenbar ist, daß alle philosophischen Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unsers Wissens betrachtet haben” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 156).

⁶ No original: „das letzte Substrat aller unserer *Erklärungen*“ (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 156).

⁷ No original: „Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen” (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 156).

A crítica inicial de Schelling ao conceito tradicional de matéria permanece aqui, entretanto, ainda no contexto de uma filosofia transcendental, de modo que uma das consequências da deficiência anteriormente por ele apontada diz respeito, mais uma vez, à questão fundamental sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro do mundo exterior, ou ainda sobre a necessidade de explicar se e como possuímos uma representação deste mundo. “Mesmo que concebamos a origem de um mundo *exterior a nós*” – observa Schelling – “isso não significa que concebemos como a representação deste mundo chega *até nós*”⁸. Ou seja, a dificuldade – e mesmo a incapacidade – da filosofia de aprofundar-se no conhecimento sobre a matéria justifica-se, para Schelling (neste momento do seu pensamento), a partir de uma solução ainda fichteana para o problema da adequação entre representação subjetiva e mundo objetivo:

Em primeiro lugar, é necessário apoderar-se daquele ponto de vista, no qual sujeito e objeto, dentro de nós, [ou seja,] aquilo que é intuído e aquele que intui, são idênticos. Isto não pode acontecer, a não ser como capacidade de uma ação livre. Em segundo lugar: só significa espírito o eu que é seu próprio objeto. O espírito deve ser objeto para si mesmo, o qual, porém, neste sentido, não é originalmente objeto, mas sim sujeito absoluto, para o qual tudo (inclusive ele mesmo) é objeto.⁹

A tese da unificação do subjetivo e do objetivo no interior da consciência humana, ou no ato livre da autoconsciência do eu, tem seu fundamento na teoria kantiana de que existem no interior do sujeito humano, ou no processo mesmo do conhecimento, o momento passivo da intuição e o momento ativo da produção de conceitos. Ambas as atividades – aparentemente opostas, mas de fato complementares – mostram-se para o jovem Schelling como diferentes elementos de um todo chamado espírito. O momento ativo ou subjetivo é descrito por Schelling como ideal e o momento passivo ou objetivo, como real:

Denominamos ideal uma ação em consideração à qual nos sentimos livres, denominamos real uma ação em consideração à qual nos sentimos *obrigados*. O conceito nos aparece, portanto, como *ideal*; a intuição, como *real*. Mas ambos

⁸ No original: “wenn wir auch den Ursprung einer Welt *außer uns* begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt *in uns* gekommen sey.” (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 156).

⁹ No original: “Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunktes bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, *identisch* sind. Dieß kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung. Ferner: *Geist* heiße ich, was nur *sein eignes* Objekt ist. Der Geist soll Objekt sein *für sich selbst*, der doch insofern nicht *ursprünglich* Objekt ist, sondern absolutes *Subjekt*, für welches *alles* (auch er selbst) *Objekt* ist.” (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 158-159).

são apenas em relação recíproca um com o outro, pois nós não somos *conscientes* do conceito sem a intuição, nem da intuição sem o conceito.

Por isso, quem se encontra sob o ponto de vista da mera consciência precisa necessariamente afirmar que o nosso saber é *em parte* ideal, *em parte* real. A partir disto, surgirá um sistema aventureiro que nunca pode esclarecer como, pois, o ideal se tornou real, ou o real se tornou ideal. – Quem se eleva a um ponto de vista superior descobre que *originalmente* não há *nenhuma* diferença entre a idealidade e a realidade, e que, portanto, nosso saber – não *em parte*, mas *todo* e *inteiro* – é *igualmente* ideal e real.¹⁰

2. A interpretação crítica da tese transcendental da unificação de ideal e real no interior do espírito

A tese inicialmente afirmada pelo jovem Schelling – ainda sob influência de Fichte – da unificação de ideal e real no interior da autoconsciência, por si só, não resolvia o problema da origem ou da causa do próprio conhecimento humano, e tampouco resolveria aquela dicotomia, posta pelo pensamento reflexivo, segundo o qual “a *forma* de nossos conhecimentos surge de *nós mesmos*, mas a *matéria* nos é *dada de fora*”¹¹.

Partindo da certeza de que forma e conteúdo do conhecimento encontram-se originalmente unificados em uma única “ação indivisível”, Schelling apresenta duas possíveis hipóteses: (1^a) a de que ambas – ou seja, tanto a matéria quanto a forma – sejam igualmente dadas para nós a partir de fora, ou (2^a) que, ao contrário, ambas surjam no interior do próprio sujeito do conhecimento.

Com a intenção de apresentar o paradoxo resultante de uma concepção radicalmente realista de matéria, Schelling se detém rapidamente na primeira hipótese:

¹⁰ No original: “Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns *frei* fühlen, heißen wir *ideal*, eine solche, in Ansehung welcher wir uns *gezwungen* fühlen, *real*. Der Begriff erscheint uns daher als *ideal*, die Anschauung als *real*; aber beides nur in wechselseitiger Beziehung aufeinander; denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff *bewußt*./ Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten: unser Wissen sey zum Theil *ideal*, zum Theil *real*; daraus wird ein abenteuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das *Ideal real*, oder das *Reale ideal* geworden sey. – Wer sich auf einen höheren Standpunkt erhebt, findet, daß *ursprünglich* zwischen *Idealität* und *Realität* *kein* Unterschied ist, daß also unserer Wissen nicht *zum* Theil, sondern *ganz* und *durchaus* *ideal* und *real zugleich* sey.“ (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 164).

¹¹ No original: “Die *Form* unserer Erkenntnisse kommt aus uns selbst, die *Materie* wird uns *von außen gegeben*” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 165).

Se considerarmos a primeira [hipótese], então a matéria é algo que é *em si* e originalmente real. Mas a matéria só é matéria na medida em que ela é objeto (de uma intuição ou de uma ação). Se ela fosse algo *em si mesmo*, também teria que ser algo *para si mesmo*; mas isto ela não é, porque ela só é, na medida em que é intuída por um ser fora dela.¹²

Neste momento do texto de Schelling, a ideia de atribuir à própria matéria, exterior ao sujeito humano, ou seja, à matéria natural, uma espécie de subjetividade própria, ou um “ser-para-si” é ainda absolutamente descartada. Mas é exatamente este caminho – impossível de ser visualizado no contexto de uma filosofia transcendental – que Schelling irá mais tarde desbravar e seguir corajosamente em seu projeto de uma filosofia da natureza aqui ainda apenas embrionário.

Por ora, Schelling somente critica uma perspectiva unilateralmente materialista do conhecimento, na medida em que ela tem o mesmo resultado da perspectiva oposta, qual seja, de uma perspectiva unilateralmente idealista, ou do chamado “idealismo subjetivo”. Pressupor a matéria absolutamente independente do sujeito do conhecimento implica considerá-la como alguma coisa em si, ou seja, algo que, paradoxalmente, é incognoscível, mas, ao mesmo tempo, pensável:

Contudo, posto que ela (a matéria) seria algo *em si*, ainda que já seja um paradoxo apenas dizer isso, quanto mais pensar, não poderíamos sequer saber o que ela é *em si*. Para sabê-lo, teríamos que ser a própria matéria. Mas então, se soubéssemos necessariamente acerca deste ser, seríamos nós, – não matéria. Portanto, na medida em que *pressupomos*, ou seja, consideramos que ela seja algo, que *precede* nosso conhecimento, não entenderíamos sequer aquilo que dizemos. Será que, ao invés de nos agarrarmos cegamente a conceitos incompreensíveis, não seria melhor perguntar apenas o que nós originalmente entendemos e *podemos* entender? Mas, *originalmente*, só compreendemos *a nós mesmos*, e, pelo fato de existirem apenas *dois* sistemas consequentes – um que faz da matéria princípio do espírito e o outro que torna o espírito princípio da matéria –, então, para nós, que nos queremos

¹² No original: “Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie eins sind, daß wir beide unterscheiden können, erst nachdem beide durch eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, *von außen gegeben*, oder beides, Materie und Form, muß erst *aus uns* werden und entspringen. / Nehmen wir das Erstere an, so ist Materie etwas, das *an sich* und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie, nur insofern sie Objekt (einer Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas *an sich selbst*, so müßte sie auch etwas *für sich selbst* seyn; dieß ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 165).

compreender *a nós mesmos*, nada resta, a não ser a afirmação de que não é o espírito que nasce da matéria, mas sim *a matéria que nasce do espírito* – uma proposição que pode tornar muito fácil a transição para a filosofia prática que faremos a seguir.¹³

Esta tomada de partido pelo jovem Schelling de 1796 a favor de uma concepção idealista da matéria resulta – como bem mostra a passagem acima citada – da exclusão da tese de que o sujeito do conhecimento, ou seja, o eu transcendental (ou o “nós” aqui mencionado) teria uma natureza ou uma origem material.

A afirmação da origem da matéria a partir do espírito deve ser aqui, contudo, interpretada não como uma adesão imediata a um idealismo subjetivo, já que Schelling não interpreta o espírito transcendental como sujeito particular ou individual. Por outro lado, ainda não é possível identificar neste texto de Schelling – anterior à construção de seu primeiro sistema de filosofia da natureza – a presença clara de um idealismo que será mais tarde chamado de objetivo. Isso se explica pelo fato de que neste momento do pensamento de Schelling ainda não existe uma proposta radical de unificação entre filosofia teórica e filosofia prática, que servirá de base para seu sistema filosófico da natureza e que reinterpretará a própria ideia de ação – não mais como comportamento moral do sujeito que pensa, mas como transformação e interação da e com a natureza objetiva. Neste momento, Schelling propõe a passagem (*Übergang*) da filosofia teórica à filosofia prática ainda em adesão ao programa fichteano do primado da última sobre a primeira.

A tese inicial de Schelling sobre a origem espiritual da matéria segue, portanto, a ideia da unificação entre matéria e forma do conhecimento no interior não de uma subjetividade particular, mas de uma autoconsciência

¹³ No original: “Gesetzt aber, sie wäre etwas *an sich*, obgleich es widersinnig ist, dieß nur zu sagen, geschweige dann zu denken, so könnten wir nicht einmal wissen, was sie *an sich* ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir *Wir*, - nicht Materie. Solange wir also Materie voraussetzen, d.h. annehmen: sie sey etwas, da unsrer Erkenntniß *vorangeht*, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen *können*? *Ursprünglich* aber verstehen wir nur *uns selbst*, und weil es nur *zwei* consequente Systeme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir *uns selbst* verstehen wollen, nichts anders übrig als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern *die Materie aus dem Geist geboren werde*; - ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht kann.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 165-166).

infinita, capaz de autolimitar-se em seu ato de intuir a si mesma. Esta auto-intuição do espírito é descrita por Schelling como uma “tendência *infinita*” e como uma “reprodução de si mesmo ao infinito”, por meio da qual o espírito é capaz de manter suas atividades contraditórias – uma, ideal ou subjetiva, outra, real ou objetiva – em permanente calma ou equilíbrio. É deste primeiro jogo dialético de forças no interior do espírito que Schelling explica inicialmente o surgimento da matéria: “A matéria nada mais é do que o *espírito intuído no equilíbrio de suas atividades*.”¹⁴ Este equilíbrio do espírito transcendental é entretanto resultado de uma finalidade interna, a qual Schelling – seguindo o conceito kantiano de conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) apresentado na terceira crítica – também reconhece nos organismos presentes na natureza exterior, mas ainda apenas em “analogia”, ou melhor, em “*simbologia*”, ao espírito transcendental:

Em conformidade a fins, forma e matéria, conceito e intuição se *interpenetram*. Este é exatamente o caráter do espírito, no qual ideal e real são absolutamente unificados. Por isso há em cada organização algo *simbólico*, e cada planta é, digamos assim, *o traço sinuoso da alma (der verschlungene Zug der Seele)*.¹⁵

A expressão “*der verschlungene Zug der Seele*”, traduzida aqui como “traço sinuoso da alma” pode ser interpretada como esboço imperfeito de uma forma de vida que só se aperfeiçoará na vida humana do espírito. Por isso, a vida natural (material) seria para Schelling, não propriamente idêntica à vida (ideal) do espírito, mas apenas um “símbolo” deste.

¹⁴ No original: “Es fragt sich aber: wodurch der *innere* Sinn ein *äußerer* werde. Die Antwort darauf ist folgende: / Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz ist *unendlich*, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unseres Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieß kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie *permanent* zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns als *ruhende* Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht *selbst* thätig, nur dem äußern Anstoß *entgegen* wirken. - Die Materie ist nichts anderes als der *Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut*. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 172).

¹⁵ No original: “In Zweckmäßigen *durchdringt* sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas *Symbolisches*, und jede Pflanze ist, so zu sagen, *der verschlungene Zug der Seele*”. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 178).

3. A gênese da teoria schellinguiana da auto-organização da matéria

No ensaio escrito em 1796 sobre a *Doutrina da Ciência* de Fichte, Schelling expõe, pela primeira vez, uma das teses centrais de sua filosofia da natureza: a de que, assim como no mundo interior espiritual existiria um “esforço infinito para se auto-organizar”, também no mundo exterior da matéria haveria uma “tendência universal para organização”¹⁶. Esta tese, inicialmente inspirada na filosofia da natureza de Kant, sobre um “impulso de formação universal da natureza” – constatado, por exemplo, através de fenômenos como as reações químicas, que ultrapassam as propriedades meramente mecânicas da matéria, ou como a formação de figuras regulares na matéria considerada mais bruta e inanimada¹⁷ – será por Schelling amplamente desenvolvida em seus textos posteriores sobre a filosofia da natureza. Por enquanto, Schelling interpreta este impulso natural para organização, o qual denomina também de “impulso-de-formação (*Bildungstrieb*) universal da natureza” como um processo que “se perde em uma infinitude”, incapaz de ser mensurada pelo olho humano, mesmo com a ajuda da tecnologia científica então disponível¹⁸. Por outro lado, Schelling já começa aqui a intuir que este impulso natural de ordem, descrito também como um “caminhar constante e fixo” da natureza, seria acompanhado por uma espécie de força contrária da própria matéria ainda não organizada, aqui chamada de “matéria bruta” (*rohe Materie*).

Inicialmente, a ideia de uma oposição originária na natureza não é ainda aqui compreendida como propriedade imanente à própria matéria – tal como afirmará mais tarde Schelling em sua filosofia da natureza –, mas como uma luta *com* ou *contra* a chamada “matéria bruta” travada por um princípio organizador que seria ideal. Esse embate entre o impulso de ordem, originalmente espiritual, e a resistência de uma matéria não organizada, cujo resultado é ora

¹⁶ No original: “Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisieren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 178).

¹⁷ No original: “Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an”. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 178).

¹⁸ No original: “Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist” (O impulso-para-formação universal da natureza finalmente se perde em uma infinitude, que mesmo o olho mais armado não é capaz de mensurar) (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 178-179). Este “olho armado” pode ser aqui interpretado como o olho do pesquisador da natureza que utiliza instrumentos científicos ainda simples, como lentes ou microscópios.

a vitória da ordem, ora a resistência da matéria a este impulso organizador, se revelaria, fenomenicamente, na natureza através da alternância dialética entre o que Schelling denomina de “formas livres” (de um lado) e “formas limitadas” (de outro)¹⁹. Entretanto, esta concepção de uma oposição entre liberdade e não-liberdade na formação ou na ordenação espiritual da matéria natural não implica aqui a tese de uma independência da matéria em relação ao espírito, já excluída por Schelling neste ensaio de 1796. Para Schelling, ao contrário, o poder do espírito, presente agora na natureza, é considerado absoluto, e por isso, mesmo a matéria bruta é descrita como um “produto” espiritual:

É o *espírito* universal da natureza, o qual onipotentemente reproduz (*anbildet*) para si mesmo a matéria bruta. Do líquen do musgo, no qual o traço de organização quase não é visível, até a *figura* mais nobre que parece ter sido liberada dos grilhões da matéria, reina um e o mesmo impulso, o qual se esforça por trabalhar segundo um e o mesmo ideal de conformidade a fins, e por expressar continuamente, até o infinito, um e o mesmo protótipo (*Urbild*): a forma pura de nosso espírito.²⁰

Este caminhar da natureza em direção a formas mais organizadas reflete paralelamente os diferentes estágios de nosso conhecimento sobre os chamados objetos da natureza. No início desse ensaio, Schelling já anunciara que o processo mesmo do saber pode ser descrito como um progresso, que vai

¹⁹ No original: “Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 179).

²⁰ No original: “Es ist der allgemeine *Geist* der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten *Gestalt*, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, *die reine Form unseres Geistes* auszudrücken bestrebt ist.” (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 179). O verbo alemão *anbilden*, usado aqui por Schelling para descrever o processo de „formação“ da matéria pelo „espírito da natureza“, tem como raiz o substantivo alemão *Anbild*, o qual, segundo o dicionário dos irmãos Grimm, de 1854, seria equivalente ao termo latino *imago*, definido como „mais fraco“ que *Abbild* (reprodução), ou como „modelo flutuante“ (*das schwebende Vorbild*). O verbo alemão *anbilden* é definido no mesmo clássico dicionário da língua alemã do século XIX como sinônimo de *abmalen* (copiar). Como exemplo do uso do verbo *anbilden*, o dicionário cita, entre outros, Herder: „der historische Still soll unserer Sprache erst noch angebildet werden“ (o estilo histórico deve ser inicialmente reproduzido de nossa língua) (Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. -- Quellenverzeichnis 1971.)

do conhecimento da matéria em sua forma mais bruta até o conhecimento da natureza animada:

Mas o espírito só pode ser apreendido *em sua ação* (por isso é que se costuma dizer daquele que não é capaz de o fazer, que ele filosofa *sem* espírito); o espírito é portanto apenas no *devir* (*Werden*), ou melhor, ele nada mais é do que um *eterno devir*. (A partir disso se concebe de antemão que *aquilo que progride* (*das Fortschreitende*) – o progressivo de nosso saber – vai da matéria morta até a ideia de uma matéria viva).²¹

Esta passagem do início do texto, à qual retornamos agora, é importante para compreender como, nesta época de seu pensamento, ainda marcada pela influência da filosofia transcendental, Schelling hierarquiza fortemente o mundo exterior entre natureza inanimada, de um lado, e natureza animada, de outro, localizando a *ideia* (que aqui ainda se limita à presença do impulso espiritual organizador e formador da matéria) apenas neste último e mais elevado momento. Entretanto, a possibilidade de se conceber a ideia (ou seja: a idealidade ou espiritualidade do impulso organizador) também no âmbito da chamada matéria morta é já colocada no diálogo travado neste ensaio, publicado em 1797, com a filosofia transcendental de Kant. Por isso é importante reconhecer a necessidade de Schelling de reformular a questão sobre a possibilidade da unidade entre espírito e natureza ou entre idealidade e materialidade a partir de uma crítica contra os conceitos transcendentais de matéria e força.

Nossa última tarefa é compreender que a posição inicial de Schelling de que a matéria é produzida pelo espírito, não o impede de conceber a matéria em sua identidade com a ideia, na medida em que conteria em si mesma um impulso organizador ou uma força produtiva. Esta tese da identidade entre matéria e ideia é a mais radical tese da filosofia da natureza do jovem Schelling, cuja gênese pode ser encontrada em sua filosofia transcendental.

4. A gênese da tese da auto-organização da matéria a partir da concepção imanentista de uma força produtiva

Partindo do clássico problema kantiano das “coisas em si”²², Schelling

²¹ No original: “Der Geist aber kann nur *in seinem Handeln* aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er *ohne Geist* philosophiere); er ist also nur im *Werden*, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein *ewiges Werden*. (Daraus begreift man zum voraus das *Fortschreitende*, Progressive unseres Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur).” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 159).

²² Este problema é apresentado por Schelling da seguinte maneira: “É evidente que as coisas em si designam aqui nada mais do que a ideia de um fundamento suprassensi-

apresenta uma interessante interpretação da hipótese – que teria sido levantada pelo próprio Kant, em oposição à hipótese do Materialismo – de uma unidade entre ideia e matéria:

Eu sei certamente que, em sua filosofia *teórica*, Kant deixa totalmente indeterminado este princípio suprassensível [as coisas em si], a partir do qual todas as representações são construídas. De algum modo, ele põe, com uma intenção polêmica contra o materialismo enquanto hipótese, a seguinte afirmação: poderia certamente ser que o *substrato inteligível da matéria e do pensamento fosse um e o mesmo*.²³

A hipótese idealista da unidade entre a coisa-em-si – enquanto substrato inteligível da matéria – e a ideia – como momento mais puro do pensamento – implicaria, entretanto, em um novo e mais complexo problema. Schelling considera problemático um conceito idealista transcendental de matéria, na medida em que reconhece o fracasso da busca de um substrato último da matéria por meio de uma posição analítica fundada na tese da divisibilidade infinita da matéria:

Isso que é matéria, ou seja, objeto da intuição exterior, podemos analisar continuamente, até o infinito, separando mecânica e quimicamente, que nunca chegaremos além da *superfície* dos corpos.²⁴

vel das representações; elas contêm apenas o *fundamento* de *determinar sensivelmente* a faculdade da representação. Sem este *determinar*, nós mesmos não seríamos conscientes deste fundamento suprassensível. *Nesta ação de determinar (a nós mesmos) aparecem pela primeira vez dois mundos: o (mundo) sensível (real, dos fenômenos) e o (mundo) suprassensível (ideal, das coisas em si)*. No original: “Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts als die *Idee* eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den *Grund*, das Vorstellungsvermögen *sinnlich zu bestimmen*. Ohne dieses *Bestimmen* würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. *In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich)*.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 171).

²³ No original: “Ich weiß gar wohl, daß *Kant* in seiner *theoretischen* Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construiert werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das *intelligible Substrat der Materie und des Denkens eins und dasselbe wäre*” (Schelling: *Idealismus der Wissenschaftslehre*. In: SW, I,1,407)

²⁴ No original: “Was *Materie*, d.h. Objekt der äußeren Anschauung ist, mögen wir ins Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilein, wir kommen nie weiter als bis zu *Oberflächen* von Körpern.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 171).

Essa constatação de Schelling sobre a ineficácia de uma infinidade fundada na incapacidade de se alcançar um fundamento material interior é suficiente para levá-lo à sua próxima interpretação: a de que o substrato último da matéria, deduzido a partir da tese da impenetrabilidade da matéria, seria não propriamente material, mas sim uma *força*, que deve contudo ser *inerente* à própria matéria:

Aquilo que na matéria é somente indestrutível é a força que lhe é inerente. A qual se anuncia ao sentimento por meio da impenetrabilidade.²⁵

A afirmação sobre uma essência não material (ainda que inerente) da matéria esbarra, porém, em um novo obstáculo: a de ser inicialmente pensada como algo que atua tão somente em direção ao exterior e em relação de oposição a um *impulso inicial* (*Anstoße*) que se encontra também fora da matéria. Em outras palavras, o conceito transcendental de força, inicialmente pensado para explicar o substrato indestrutível da matéria, não considera ainda a possibilidade de um *retorno a si mesmo*²⁶:

Apenas uma força que retorna a si mesma cria para si mesma um *interior*. Consequentemente, a matéria não alcança nenhum *interior*. Porém, o ser que representa intui um *mundo interior*. Isso não é possível, a não ser por meio de uma atividade *que se dá a si mesmo a sua esfera*, ou, em outras palavras, que retorna a si mesma.²⁷

Com esta crítica contra o conceito transcendental de força, Schelling prepara o terreno para a tese, que defenderá mais tarde em sua filosofia da natureza, de uma *auto-organização da matéria*. Aqui, entretanto, ele chega à conclusão de que, no lugar de uma força que atua apenas em direção a um impulso exterior, deve ser pensada uma força interior à matéria, que seja capaz de retornar a si mesma, organizando ou produzindo com isso a própria matéria. Esta *força produtiva* da matéria é, contudo, descrita aqui por

²⁵ “Aquilo que na matéria é somente indestrutível é a *força* que lhe é inerente. A qual se anuncia ao sentimento através da impenetrabilidade” (No original: “Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr inwohnende *Kraft*, welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt”) (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 171).

²⁶ “Mas esta força é de tal modo, que vai meramente *para fora* e surte efeito apenas contra o impulso inicial (*Anstoße*) exterior – não é portanto nenhuma força *que retorna a si mesma*.” (No original: “Aber diese *Kraft* ist eine solche, die bloß *nach außen* geht, nur dem äußern *Anstoße* entgegenwirkt – also keine *in sich selbst zurückgehende Kraft*.”) (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 171).

²⁷ No original: “Nur eine in sich selbst zurückgehende *Kraft* schafft sich selbst ein *Inneres*. Daher der Materie kein *Inneres* zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine *innere Welt* an. Dieß ist nicht möglich als durch eine *Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre gibt*, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 171).

Schelling ainda somente como um *produto do espírito*. Este é, aliás, o modo que o jovem Schelling encontra de conciliar, no interior de uma filosofia transcendental, a ideia de um princípio pensado de forma pura ou ideal e a ideia de que a matéria possuiria em si mesmo algo *em-si* ou real, algo que seria esse mesmo princípio pensado pelo espírito. O princípio espiritual da matéria seria então uma espécie de inteligência produtiva responsável não apenas pela *formação* da matéria, mas por sua *criação*:

Nenhuma organização pode ser pensada sem força produtiva. Eu gostaria de saber como tal força chegaria até a matéria se nós considerarmos a mesma como uma coisa em si. Não há aqui mais nenhum motivo para temer afirmações. Não é possível duvidar sobre aquilo que acontece à luz do dia diante de nossos olhos. Existe (uma) força produtiva nas coisas fora de nós. Tal força, contudo, é apenas a força de um espírito. Por isso aquelas coisas não podem ser coisas em si – não podem ser efetivamente reais por meio de si mesmas. Elas só podem ser criaturas, só podem ser produtos de um espírito.²⁸

O ideal é então projetado na matéria real, não mais apenas por meio da astúcia de uma consciência que reflete sobre as coisas do mundo tal como estas aparecem para a consciência, sem ter absoluta certeza de como as coisas realmente são.

Esta nova certeza de que a matéria é constituída por um princípio ideal ou espiritual imanente, não pode, entretanto, ser um pressuposto dogmático. E é este cuidado e zelo que transparece neste ensaio de 1796, no qual Schelling ainda não pode ousar pensar uma autonomia total da natureza, a não ser mediante o passo intermediário, que consiste em conectá-la, de modo indissociável, a um princípio essencialmente organizador ou inteligível.

A solução do jovem Schelling para afastar de vez o pressuposto da coisa em si, considerado por ele como pouco crítico e ainda bastante dogmático, sem, contudo, aderir completamente à solução fichteana de um idealismo subjetivo, se encontra em sua interpretação sobre o conceito de *organismo* enquanto um momento superior à matéria e, ao mesmo tempo, presente na mesma. Este aparente paradoxo se resolve quando se compreende o conceito schellinguiano de organismo como descrevendo um ser natural e material, que contém, inerente a si, um espírito de produtividade, o qual, por sua vez,

²⁸ No original: “Es ist keine Organisation denkbar ohne *produktive Kraft*. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein *Ding an sich* annehmen. Es ist hier keine Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsren Augen *geschieht*, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines *Geistes*. Also können jene Dinge keine *Dinge an sich* – können nicht *durch sich selbst* wirklich seyn. Sie können nur *Geschöpfe*, nur *Produkte eines Geistes* seyn”. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 179).

capacita este ser material com uma completa autonomia. Em outras palavras, segundo Schelling, a matéria organizada ou viva consegue finalmente romper o ciclo mal-infinito da causalidade mecânica da natureza – segundo a qual a força produtiva atuaria apenas em reação a um impulso exterior à matéria – e alcançar a boa infinitude da sua eterna auto-produção, criando, para si e em si, a sua própria “*esfera*”, ou seja: o seu próprio círculo sistemático:

A progressão de organizações e a passagem da natureza inanimada para a natureza animada denuncia uma força produtiva que, pela primeira vez, se desenvolve gradualmente em direção à completa liberdade. O espírito deve intuir-se a *si mesmo* na sucessão de suas representações. Mas ele não pode fazer isso sem *fixar* toda sucessão, ou seja, sem apresentá-la como em *repouso*. Por isso, todo orgânico é igualmente retirado da série de causa e efeito. Toda organização é um *mundo unificado* (segundo Leibniz, uma representação *confusa* do mundo²⁹). Há um *eterno* protótipo (*Urbild*) expresso em cada planta; pois, se retrocedermos ainda mais longe, descobriremos que a planta surge (de) *si mesmo* e retorna a *si mesmo*. Apenas a matéria, na qual o protótipo se expressa, paga o tributo da efemeridade, a *forma* da organização, contudo, (seu *conceito* mesmo) é indestrutível.³⁰

Antecipando assim a teoria sobre a dialética do infinito e do finito na natureza, desenvolvida a partir de seus primeiros textos sobre filosofia da natureza, Schelling assume aqui a tese de uma co-presença na natureza or-

²⁹ Em *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Leibniz (1646-1716) distingue “imagem” (*image, Bild*) e “ideia” (*idée, Idee*). Ele descreve como “representação confusa” (*verworrene Vorstellung*) uma “imagem clara” (*image claire*) com uma “ideia confusa” (*idée confuse*). O conhecimento se completa quando se atinge uma representação clara e distinta, ou seja, quando uma imagem clara se resolve em uma idéia clara. Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l’entendement humain)*. Leipzig ²1904. Tradução alemã de Carl Schaarschmidt de 1873 (Edição original In: *Oeuvres philosophiques latins et françaises*, Amsterdam/Leipzig, 1765), Cap. XXIX: Von den klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Vorstellungen. (<http://www.zeno.org/nid/20009205314>).

³⁰ No Original: “Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine productive Kraft, die erst *allmählich* sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich *selbst* in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succession zu *fixiren*, d. h. sie in *Ruhe* darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine *vereinigte Welt* (nach Leibniz eine *verworrene* Vorstellung der Welt). Es ist ein *ewiges Urbild*, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die *Form* der Organisation aber (ihr *Begriff* selbst) ist unzerstörbar.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 179).

gânica de um momento ideal, espiritual e organizador da matéria – o qual se expressa como força produtiva que se movimenta em um círculo infinito de retorno a si mesmo – e de um momento oposto – aqui ainda descrito como o lado material propriamente dito, no qual é possível reconhecer o aspecto finito e passageiro do organismo. Esta aparente oposição entre a matéria finita e a forma infinita do organismo é, entretanto, complementada pela ideia de que a origem da matéria – ou seja, seu fundamento e substrato, do qual ela não pode se desligar jamais – é o espírito propriamente dito, que, longe de ser apenas uma subjetividade cognoscente – e, portanto, transcendente à matéria natural –, corresponde à sua conceitualidade imanente:

É portanto necessário (que haja) *vida* na natureza. Assim como existe uma progressão (*Stufenfolge*) da organização, também existirá uma progressão da vida. Apenas o espírito se aproxima pouco a pouco de si mesmo. É necessário que ele apareça para si mesmo *exteriormente* e, mais precisamente, como *matéria animada e organizada*. Pois apenas a *vida* é o análogo visível do ser espiritual. Assim como o espírito persiste apenas na continuidade de suas representações, também o vivente só persiste na continuidade de seus movimentos internos.³¹

A matéria orgânica é, então, segundo Schelling, manifestação exterior do espírito, sem a qual este não poderia alcançar o conhecimento de si mesmo: “Mas o espírito não deve intuir a matéria animada, ele deve, ao contrário, intuir a *si mesmo* na matéria animada”³².

5. A gênese da tese da autoconstrução da matéria a partir do conceito transcendental de liberdade

Após este esclarecimento sobre a relação intrínseca e dialética entre o momento espiritual ou ideal e o momento material ou real da natureza, Schelling pode agora deduzir a existência, não apenas de um princípio último, ou primeiro – responsável tanto pela existência do mundo exterior, como

³¹ No Original: “Es ist also nothwendig *Leben* in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation gibt, so wird es auch eine Stufenfolge de Lebens gebe. Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst *äußerlich*, und zwar als *organisirte, belebte Materie* erscheine. Denn nur das *Leben* ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstellungen fort dauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 180).

³² No Original: “Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie *sich selbst* anschauen.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 181).

também pelo conhecimento por parte da consciência humana (ou representação) deste mundo –, mas de dois princípios imediatamente opostos e complementares: “Não apenas a possibilidade de uma matéria e de um sistema do mundo em geral, mas também todo mecanismo e organismo da natureza nos reconduz àquela duplicidade dos princípios”.³³

Esta tese da duplicidade de princípios – retomada e reinterpretada por Schelling, em sua filosofia da natureza, por meio da ideia de uma duplicidade de forças opostas, imanente à natureza material – serve aqui ainda tão somente como base para a conclusão (provisória) de que a atividade teórica do espírito – capaz de intuir a si mesmo na matéria organizada, ou na ordem imanente da natureza viva (desde que suspenda o aspecto imediato de incessante instabilidade da natureza, fixando seus infinitos momentos sucessivos como momentos estáticos de seu próprio representar) – encontra-se em profunda unidade com sua atividade prática, na medida em que o ato de conhecimento teórico requer sempre uma decisão voluntária, diante da qual a matéria então se revela como algo a ser transformado pela ação do espírito:

Mas o espírito não pode deixar o estado de representar auto-ativamente, sem que, através desta ação ele suspenda, ao mesmo tempo, toda a matéria do representar. Porque é impossível que o espírito aja sem matéria do agir, de modo que toda ação se torna por si mesma *querer*, ou seja, *determinar auto-ativo* da matéria de seu agir.³⁴

Neste momento, Schelling confirma, mais uma vez, a importância da ideia de intuição intelectual como base para seu futuro sistema de filosofia da natureza. Afinal, a intuição intelectual possibilita não apenas a liberdade do espírito, mas também o próprio pensamento filosófico, que, por meio de sua reflexão infinita sobre si mesmo, é o único modo de pensar capaz de conceber a liberdade:

A fonte da autoconsciência é a *vontade*. Na absoluta *vontade*, porém, o espírito se torna imediatamente interior a si mesmo, ou [seja:] ele tem uma *intuição intelectual de si mesmo*. Este conhecimento significa *intuição*, porque não é mediada, e é *intelectual*, porque este conhecimento tem uma *atividade* para com o objeto, que ultrapassa todo o [conhecimento] empírico e nunca

³³ No original: “Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 408).

³⁴ No original: “Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle *Materie* des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne *Materie* des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum *Wollen*, d.h. zum *selbstthätigen Bestimmen* der *Materie* seines Handelns.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 220).

é alcançado por meio de *conceitos*. Aquilo que é apresentado em conceitos é *estático*. Há, portanto, conceitos apenas sobre objetos e sobre aquilo que é intuído [de modo] *limitado e sensível*. O conceito de movimento não é o próprio movimento e, sem intuição, não saberíamos o que é movimento. A *liberdade*, porém, só é conhecida pela liberdade, a *atividade* só é apreendida pela atividade. Se não houvesse em nós nenhuma intuição intelectual, estaríamos sempre presos em nossas representações objetivas, não haveria nenhum *pensamento transcendental*, nenhuma imaginação transcendental, nenhuma filosofia, nem teórica nem prática.³⁵

A capacidade do espírito de se autodeterminar, a partir da abstração de toda a matéria da representação e da construção da matéria de seu agir voluntário – o qual, de fato, se ocupa apenas de si mesmo – fundamenta (agora sob uma nova e mais completa perspectiva) a tese da filosofia transcendental, adotada aqui por Schelling: de que o espírito é a origem da matéria, ou de que a verdadeira natureza da matéria é espiritual.

A passagem da teoria para a prática é explicada por Schelling, no ensaio sobre o *Idealismo da Doutrina da Ciência*, como a posição do mundo exterior, a partir da construção de um objeto, por meio de um deslocamento da interioridade autossuficiente da intuição intelectual – a qual serve de unidade originária da autoconsciência, ou seja: do ideal e do real no interior do espírito que intui a si mesmo – para a intuição do mundo, o qual, em sua filosofia da natureza, será descrito por Schelling como a própria *natureza*:

O que, porém, a alma intui é sempre sua própria natureza em desenvolvimento. Mas sua natureza nada mais é do que aquele antagonismo que ela representa nos objetos determinados. Assim, ela descreve, por meio de seus próprios produtos – imperceptíveis aos olhos comuns, [mas] determinados e nítidos para os filósofos – o caminho no qual ela alcança gradativamente a autoconsciência. O mundo exterior se encontra aberto diante de nós, para reencontrarmos dentro dele a história de nosso espírito³⁶.

³⁵ No original: “Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das *Wollen*. Im *absoluten Wollen* aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine *intellektuale Anschauung seiner selbst*. *Anschauung* heißt diese Erkenntniß, weil sie *unvermittelt, intellektual*, weil sie eine *Thätigkeit* zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch *Begriffe* niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, *ruht*. Begriffe also gibt es von Objekten, und dem, was *begrenzt* ist und *sinnlich* angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. *Freiheit* aber wird nur von Freiheit erkannt, *Thätigkeit* nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein *transscendentales Denken*, keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.“ (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 401).

³⁶ No Original: “Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigne, sich entwickelnde*

Resta, entretanto, compreender que a passagem propriamente dita da filosofia transcendental para a filosofia da natureza exige que o postulado prático, reconhecido aqui por Schelling – que serve como limite para todo o conhecimento teórico, ao mesmo tempo em que amplia a capacidade de liberdade da atividade do espírito – deve ultrapassar outro limite: o de ser tão somente um princípio racional da liberdade da vontade, para realizar-se como atividade prática concreta sobre a própria natureza. O filósofo da natureza deve construir não somente o sistema ideal – segundo o qual se concebe e se intui a natureza em sua totalidade – mas também o sistema real do mundo – o qual se revela como um processo de autoconstrução da matéria.

No tratado sobre a *Wissenschaftslehre*, Schelling ainda não realiza esta passagem mas, de certo modo, antecipa esta tese da construção do seu futuro sistema – tanto em sua dimensão real, quanto em sua dimensão ideal –, a partir da descoberta de um único princípio universal:

Sistema significa apenas um todo que *se* sustenta a *si mesmo*, e que, fechado em si mesmo, não pressupõe nenhum fundamento de seu movimento e da sua coerência fora de si. Assim, a construção do mundo (*Weltgebäude*) tornou-se um *sistema do mundo* (*Weltsystem*), quando se descobriu o equilíbrio universal das forças do mundo. Para tornar-se um sistema, a filosofia deve descobrir tal equilíbrio universal das forças espirituais.³⁷

Neste contexto, tipicamente transcendental, o ponto de chegada é o princípio da liberdade transcendental, ou seja, da vontade livre. Inspirado pela busca kantiana de um princípio transcendental, Schelling argumenta que, assim como o princípio da construção da matéria – ou seja: o equilíbrio de forças responsável pela constituição de todo o universo – não é de natureza material, também o princípio do conhecimento – responsável pela estrutura auto-reflexiva do espírito – também se encontraria *fora* ou *além* do conhecimento:

Natur. Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 175).

³⁷ No original: “System heißt nur ein solches Ganzes, das *sich selbst* trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein *Weltsystem*, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 192).

Mas assim como as forças que constituem o universo não podem ser explicadas a partir da matéria (pois a matéria as pressupõe e precisa ser explicada a partir delas), o sistema de nosso saber não pode ser explicado a partir de nosso saber, mas, ao contrário, ele pressupõe um princípio que é superior ao nosso saber e conhecer. Mas isso que ultrapassa sozinho nosso conhecer e fazer é a faculdade da *liberdade transcendental* ou do *querer* dentro de nós.³⁸

A matéria espiritual, que surge da atividade mesma do espírito transcendental, é a matéria do querer, ou – como expressa Schelling – a matéria da própria lei moral universal. Esta matéria é determinada pela forma, o que significa que “a forma de seu querer deve tornar-se matéria de seu agir”³⁹. Algumas páginas adiante, Schelling esclarece que esta matéria da vontade é manifestação ou expressão da “razão” – agora tornada finalmente prática: “Pois a *razão* (originalmente uma faculdade meramente teórica) torna-se *prática* apenas na medida em que ela exprime a matéria de uma vontade mais elevada”⁴⁰.

A fim de compreender um pouco melhor o objetivo de Schelling de justificar a tarefa idealista da filosofia transcendental – que culmina não somente no primado da filosofia prática sobre a filosofia teórica, mas sim na conexão das duas –, é interessante observar que a interpretação do jovem Schelling sobre a autonomia ou liberdade do espírito ou da autoconsciência consiste em sua capacidade de abstrair de toda a sua representação e retornar a si mesmo como pura atividade intuitiva originária:

Portanto, na filosofia, não iremos descansar, antes que tenhamos acompanhado o espírito em direção à meta de todo o seu esforço em direção à autoconsciência. Nós o seguiremos de representação em representação, de produto em produto, até onde ele, pela primeira vez, se liberta de todo produto, se apreende *a si mesmo* no seu puro fazer e então nada mais intui do que a si mesmo e a sua absoluta atividade.

Esta descoberta é de grande importância para nossa meta atual. Nós buscamos a transição da filosofia teórica para a filosofia prática. Pois o princípio

³⁸ No original: “Aber ebensowenig als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind (denn die Materie setzt sie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unseres Wissens aus unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der *transcendentalen Freiheit* oder des *Wollen* in uns.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 192).

³⁹ Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 429.

⁴⁰ No original: “Denn die *Vernunft* (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur *praktischen Vernunft* nur dadurch, daß sie die Materie eines höhern Willens ausspricht.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 225)

de *toda* filosofia é a autoconsciência. Por meio desta é descrito todo o ciclo do espírito, pois em todas as ações ele tende à autoconsciência. Na sucessão destas ações, encontraremos, confiantemente, também uma ação, na qual filosofia teórica e filosofia prática se limitam e conectam uma a outra e uma com a outra.⁴¹

Neste momento da obra de Schelling, os produtos do espírito, suas representações que correspondem ao próprio mundo exterior ou material, são ainda tão somente um meio para que o espírito retorne à intuição originária de si, recompondo assim aquela unidade posta como originária e descrita como intuição intelectual. A unidade entre filosofia teórica e filosofia prática continuará sendo para o jovem Schelling um importante parâmetro para um modo de filosofar que reconheça a identidade entre pensamento e ser, ou entre necessidade e liberdade. A fonte de inspiração é obviamente a filosofia de Fichte, para quem, a liberdade, como interpreta o próprio Schelling no parágrafo sexto do seu ensaio *Do eu como princípio da filosofia ou o incondicionado no saber humano*, é “o começo e o fim de toda a filosofia”⁴².

A liberdade do espírito, em sua ação infinita de auto-intuir a si mesmo, aparece aqui entretanto como um ato voluntário de pôr, não apenas a si mesmo, mas também os seus objetos, rompendo assim a unidade originária imediata. É como se pudéssemos ler nas entrelinhas do tratado de 1796 de Schelling a representação teológica da queda do paraíso ou do pecado original (*Sündenfall*) (tantas vezes usada por ele em suas obras posteriores para explicar a origem do pensamento reflexivo dicotômico e conseqüentemente

⁴¹ No original: “Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich *entwickelnde Natur*. Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden./ Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, *sich selbst* in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit. / Diese Entdeckung ist für unserem gegenwärtigen Zweck von großen Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theorethischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip *aller* Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewuse seyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander und miteinander zusammenhangen (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 175).

⁴² Schelling: *Von Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), In: SW, I, 1, 177.

da própria autoconsciência), como um ato fundado exclusivamente na vontade ou no “querer” (*Wollen*):

A questão era: como o espírito se torna imediatamente consciente de sua ação. A resposta era: por meio do fato de que ele se libera do objeto, o que de novo não pode acontecer sem que ele *pura e simplesmente* aja. *Agir pura e simplesmente* significa, porém, *querer*. Portanto, apenas no *querer* o espírito torna-se imediatamente consciente de seu agir, e o ato do *querer* em geral é a *condição mais elevada da autoconsciência*.⁴³

Schelling interpreta, assim, a própria divisão do conteúdo do saber em dois momentos dicotômicos – um subjetivo e outro objetivo – enquanto ato de uma liberdade que deve sempre ser recuperada na busca de reunificação desses dois momentos:

O espírito é um querer originário. A partir daí este querer tem que ser tão *infinito* quanto o espírito *mesmo*. Porém, nesta ação do *querer*, encontra-se já o *dualismo* dos princípios, que domina através de todo nosso saber. Nesta ação já se *separam* os dois mundos, entre os quais nosso saber é dividido. O espírito se determina a si mesmo originariamente e é, assim, segundo sua natureza ativo e ao mesmo tempo passivo. Ele termina esta disputa originária do fazer e do sofrer na intuição de um mundo objetivo.⁴⁴

Mais uma vez, é possível compreender a tese fundamentalmente idealista, defendida por Schelling neste momento de seu desenvolvimento filosófico, de que a matéria é um produto do espírito, a partir de um ato livre do próprio espírito que determina sua própria natureza cindida.

Schelling parece flertar aqui com a representação teológica da criação do universo, que, segundo a filosofia transcendental de Kant, seria a única possibilidade para a identidade entre pensamento e ser e, conseqüentemente,

⁴³ No original: „Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er *schlechthin* handle. *Schlechthin handeln* aber heißt *Wollen*. Also wird der Geist nur im *Wollen* seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des *Wollens* überhaupt ist die *höchste Bedingung des Selbstbewußtseins*” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 396).

⁴⁴ No original: “Der Geist ist ein *urprüngliches* Wollen. Dieß Wollen muß daher so *unendlich* seyn, als er *selbst*. In dieser Handlung des *Wollens* aber liegt schon der *Dualismus* der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon *scheiden* sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist / Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 396).

a única instância, enquanto entendimento divino, de possibilidade de uma intuição intelectual:

E porque todo o mundo objetivo nada é de efetivamente real em si, então não se concebe como ele continua, a não ser por meio do constante querer do espírito. Apenas a liberdade de nosso querer é o que sustenta todo o sistema de nossas representações, e o mundo mesmo consiste apenas nesta expansão e contração⁴⁵ do espírito.⁴⁶

6. A adoção da solução espinosista-leibniziana-lessinguiana para o problema da criação do mundo

A imagem usada por Schelling de um mundo criado e mantido pela “expansão e contração do espírito” foi declaradamente inspirada na interpretação de Lessing sobre a tese leibniziana da *criação contínua* (*steten Schöpfung*). A conversa entre Lessing e Jacobi – referida na nota de Schelling da passagem acima citada – encontra-se descrita pelo próprio Jacobi, em suas cartas a Mendelssohn, publicadas em 1785 com o título *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*.⁴⁷

É interessante contextualizar brevemente a discussão entre estes dois pensadores alemães do século XVIII. A certa altura do diálogo sobre a doutrina de Spinoza, Lessing critica a crença de Jacobi em uma “divindade pessoal extramundana” (*persönliche extramundane Gottheit*), afirmando que esta não poderia ser fundamentada nem em Spinoza, nem em Leibniz – o qual Lessing considerava, no fundo, um espinosista. Para demonstrar esta impossibilidade de associar as doutrinas de Espinosa e de Leibniz à ideia de uma causa pessoal do mundo, Lessing pergunta a Jacobi se este não se lembraria de uma passagem de Leibniz, na qual “é dito de Deus: que o mesmo se encontraria em eterna expansão e contração”, e que isso seria “a criação e a manutenção do mundo”. Jacobi não se lembra da passagem referida por Lessing nem reconhece em Leibniz uma relação mais direta com Espinosa, a

⁴⁵ Nota original: “Ein Bild der *steten Schöpfung*, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnizen geliehen hatte” (Uma imagem da *criação contínua*, que Lessing, em sua conversa com Jacobi, tomara emprestado de Leibniz).

⁴⁶ No original: “Und da die ganze objektive Welt nichts *an sich* Wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie *fortdaure*, als durch das stete *Wollen* des Geistes. Nur die Freiheit unseres Wollen ist es, was das ganze System unserer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Kontraktion des Geistes.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 188).

⁴⁷ Friedrich Heinrich Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. In: *Schriften zum Spinozastreit*. Ed. Klaus Hammacher e Irmgard-Maria Piske. In Werke, Bd. 1,1. Hamburg: Meiner frommann-holzboog, 1998.

não ser, aquela, afirmada por Mendelssohn, de que a tese de uma “*Harmonia praestabilita*” defendida por Leibniz já se encontraria em Espinosa.⁴⁸

Mas a verdadeira questão deste diálogo entre Jacobi e Lessing – no qual este último teria, segundo o primeiro, afirmado a famosa fórmula panteísta “*έν και παν*” (“o um e o todo”, ou “tudo é um”) – é, como esclarecera o próprio Schelling em suas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, de 1795, o problema da “transição do infinito para o finito” (*Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen*), cuja impossibilidade seria afirmada tanto pela filosofia crítica quanto pelo chamado dogmatismo.

Para o jovem Schelling, a única solução possível para este problema é exatamente a resposta de Espinosa. Esta resposta – que para Schelling não é apenas consequência (como afirmara Jacobi) da máxima cabalística “nihilum nihili fit” (nada vem do nada) – consiste em negar qualquer transição do infinito para o finito que seja meramente “transitiva”, mas em afirmar tal transição, na medida em que o infinito seria “uma causa imanente do mundo” (*eine inwohnende Ursache der Welt*), ou que “todo existente deveria ser apenas modificação daquele infinito”. Neste sentido, no lugar de uma transição do infinito para o finito, haveria em Spinoza apenas a “exigência” (*Forderung*) de que “o finito se esforça (*strebe*) para se tornar idêntico ao infinito e para sucumbir na infinitude do absoluto objeto”⁴⁹. Contudo surgiria em Espinosa uma máxima aparentemente contraditória, a qual exigiria de nós: “destrói-te a ti mesmo” (*vernichte dich selbst*), ou melhor “perde-te a ti mesmo no absoluto!” (*verliere dich selbst im Absoluten!*). Mas Schelling resolve esta aparente contradição ao observar que, no seu sistema, Espinosa teria suspenso previamente o conceito de sujeito, ou seja, teria “superado o *Eu*”. Isso explica a tese de Espinosa de que “o mundo finito nada mais é do que modificação do infinito”⁵⁰.

A adesão do jovem Schelling, em 1795, a esta tese espinosista, enquanto alternativa para a doutrina criacionista – da *creatio ex nihil* – não parece mais suficiente, no *Tratado sobre a Doutrina da Ciência*, como única solução para o problema da transição do infinito para o finito. Neste contexto, Schelling

⁴⁸ No original: “Erinnern Sie sich eine Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Kontraktion: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt?”. Embora concorde com a interpretação de que, em Leibniz, seria impossível “acreditar em uma causa do mundo supramundana, mas apenas intramundana”, Jacobi não se lembra da passagem referida por Lessing. Cf. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinozas*, p.23ff.

⁴⁹ Cf. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Siebenten Briefen. I,1,315.

⁵⁰ Cf. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Siebenten Briefen. I,1,316.

encontra a solução muito mais no espinosismo de Leibniz, ou pelo menos, no espinosismo atribuído a Leibniz por Lessing, com a sua interpretação da tese supostamente leibniziana da criação e manutenção do mundo como um movimento eterno de contração e expansão do próprio Deus. Por meio desta interpretação de Lessing, Schelling reinterpreta, no *Tratado* de 1796, a tese leibniziana da criação contínua (*stetige Schöpfung*) do mundo, tal como um movimento pulsante de um espírito que gera o universo a partir de sua própria liberdade.

Segundo a reinterpretação schellinguiana desta tese, inicialmente, o espírito se expandiria – ultrapassando os limites de sua subjetividade – em direção aos seus produtos, mas, em um segundo momento, ele retornaria, por sua própria vontade, em um ato de contração em si mesmo, por meio da abstração de seus produtos, completando assim o que Schelling considera um eterno retorno do seu autoconhecimento.

Essa reinterpretação schellinguiana da tese da criação contínua do universo é apenas aparentemente uma adesão à doutrina de uma criação divina do mundo. A intenção de Schelling é, inicialmente, apontar criticamente a semelhança entre o criticismo e o dogmatismo, na medida em que a tese do idealismo transcendental kantiano de que a causa de minhas representações seria uma coisa-em-si incognoscível ou suprassensível se aproximaria da doutrina dogmática de que o fundamento do mundo aparente ou finito se encontraria fora deste mundo, tal como uma causa suprassensível, um princípio supranatural e supramundano⁵¹. Mas, assim como Schelling afasta Espinosa e Leibniz do dogmatismo (desenvolvido por alguns de seus respectivos discípulos), ao recusar uma interpretação emanatista de suas teses da criação do universo, em favor de uma interpretação imanentista da relação do infinito com o finito, assim também qualquer aparente semelhança entre a filosofia crítica e as teorias dogmáticas (incitadas mais pelos kantianos do que pelo próprio Kant) é rechaçada por Schelling, especialmente neste período inicial de sua produção filosófica, no qual ele ainda tenta salvar o projeto de um idealismo transcendental, interpretando-o como um pensamento vivo e em devir:

Seguramente talvez esta filosofia esteja finalmente aquém das comparações que querem fazer entre ela e outras filosofias. – Quão profundamente andam, sob o impulso desta filosofia as pesquisas posteriores, seguindo um primeiro teorema (*Lehrsatz*) dentro da filosofia, com o qual, por algum tempo, o antagonismo a todo o pensamento transcendental, o velho dogmatismo devia ser diretamente re-introduzido. O dogmatismo transfere os seus seguidores, logo no início, para um sistema necessário de representações, a partir do qual é logo impossível encontrar uma saída ou empreender um voo para um mundo superior (da liberdade). A filosofia transcendental tem a propriedade

⁵¹ Cf. Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 403.

de logo no início pôr em liberdade aquilo que ela apreende, na medida em que explode os grilhões com os quais o saber empirista o tinha enredado. Limita todo o objetivo, segundo sua natureza. Mesmo aquilo que é a nossa própria obra, tão logo é separado da alma e tornado objectivo, torna-se para nós um limite e o sentimento criativo sob o qual ele surgiu desaparece.

A filosofia transcendental, na medida em que considera todo o objetivo de antemão como *não dado*, se direciona segundo sua natureza àquilo que está em *devir* (*Werdende*) e *vivo* (*Lebendige*), pois ela é em seus primeiros princípios *genética*, e o espírito se torna e desperta nela, ao mesmo tempo, com o mundo. – A filosofia transcendental tem em comum com o *ceticismo a liberdade da contemplação* e do *Räsonnement*, e com o *Dogmatismo*, a *necessidade das afirmações*. – Notar-se-á o seu efeito em outras ciências, porque ela não apenas desperta as mentes, como também, tal qual por meio de um choque elétrico, inverte seus polos.⁵²

7. A preparação da passagem de uma filosofia transcendental para a filosofia da natureza

A dita inversão, promovida pela filosofia de Kant, dos polos real e ideal, presentes no interior do espírito humano, serve para o jovem Schelling, neste início de sua empreitada filosófica, de estímulo para que ele afirme – sem qualquer medo de parecer dogmático – em consonância com a então potente voz de Fichte, que a coisa-em-si kantiana é tão somente um “*impulso original*” (*Anstoße*), capaz de despertar seus leitores do “sono do *empirismo*, que

⁵² No original: „Sicherer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. – Wie tief hinweg unter dem Schwung *dieser* Philosophie gehen die Nachforschungen nach einem ersten Lehrsatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles transscendentalen Denkens der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein notwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transszendentale Philosophie hat das Eigene, daß sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freiheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. – Die transcendente Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als *nicht vorhanden* ansieht, ist ihrer Natur nach aufs *Werdende* und *Lebendige* gerichtet, denn sie ist in ihrer ersten Principien *genetisch*, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. – Sie hat mit dem *Skeptizismus die Freiheit der Contemplation* und des *Räsonnements*, mit dem *Dogmatismus die Notwendigkeit der Behauptungen* gemein. – Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur *weckt*, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag ihre Pole umkehrt.“ (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 194-195).

pensa poder explicar a experiência por meio da experiência e o mecanismo por meio do mecanismo.”⁵³ Embora reconhecendo que o conceito kantiano da coisa-em-si incorra necessariamente em contradições, ao “apresentar o infinito através do finito”, Schelling defende essa expressão que qualifica como “simbólica”, como necessária para dizer o fundamento suprassensível do mundo sensível, comparável com o conceito platônico de “ideia”, e fundamenta assim sua defesa sobre a coisa em si:

É evidente que as coisas em si nada mais são aqui do que a *ideia* de um fundamento suprassensível das representações. Elas contêm apenas o *fundamento* para *determinar sensivelmente* a faculdade de representação. Sem este determinar não nos teríamos tornado a nós mesmos conscientes deste fundamento suprassensível. Nesta *ação de determinar (a nós mesmos) se separa pela primeira vez os dois mundos, o sensível (real, dos fenômenos) e o suprassensível (ideal, das coisas em si)*.⁵⁴

O que mais interessa a Schelling neste momento é acentuar que o dualismo praticado por Kant por meio da dicotomia entre númeno e fenômeno – a qual, segundo ele, serviria apenas de pressuposto para a sua filosofia teórica, mas que se revelaria claramente em sua filosofia prática como constitutivo do próprio espírito humano – pode ser estendida, em um próximo e definitivo passo, para toda a natureza:

Porém, que o espírito humano em geral seja obrigado a *construir a partir dos opostos* tudo o que ele intui e conhece, não se considera disso o fundamento, sem descobrir o *dualismo originário* dentro do espírito humano, que Kant *apresentou* em sua filosofia prática, mas que em sua filosofia teórica sobretudo apenas *pressupôs*. / Considerações como esta não são nenhuma cisma filosófica, pois quanto mais profundo se encontra seu fundamento, mais longe se alonga sua extensão. Cada uma das duas categorias das quais Kant fala são galhos principais de um e o mesmo tronco, que se expandem em infinitas ramificações sobre toda a natureza. Não apenas a possibilidade de uma matéria e de um sistema do mundo em geral, mas também de todo o mecanismo e todo o organismo da natureza nos reconduz àquela dualidade dos princípios.⁵⁵

⁵³ Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 405.

⁵⁴ No original: “Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts als die *Idee* eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den *Grund*, das Vorstellungsvermögen *sinnlich* zu bestimmen. Ohne dieses *Bestimmen* würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. *In dieser Handlung des Bestimmens (unserer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinung) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich)*”. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 406-407).

⁵⁵ No original: “Daß aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, *aus Entgegengesetztem zu construiren*, davon sieht man den Grund

A passagem da filosofia transcendental para a filosofia da natureza corresponde à transformação da dimensão propriamente moral da atividade do espírito para a dimensão propriamente poética da filosofia, capaz não apenas de superar os limites da natureza, mas de transformá-la ou de espiritualizá-la. A fundação do terreno filosófico da filosofia da natureza pode ser reconhecida no momento em que Schelling reformula, no ensaio sobre a *Doutrina da Ciência*, a clássica questão sobre a possibilidade de um conhecimento a priori como problema sobre a possibilidade da experiência na filosofia. Como os dois objetos possíveis da experiência, Schelling determina, de um lado, a natureza, e, de outro lado, a história. No parágrafo intitulado “*Para a questão se é possível uma filosofia da experiência e em especial uma filosofia da história*”⁵⁶, Schelling prepara a passagem de uma filosofia prática para uma filosofia da natureza, quando afirma:

Em consideração ao seu objeto, filosofia e experiência eram (como já indica o nome de metafísica) opostas entre si. Esta oposição desapareceu. O objeto (*Objekt*) da filosofia é o mundo efetivamente real. (O que se encontra fora do mundo efetivamente real é ideia, quer dizer, não objeto (*Gegenstand*) da especulação, mas objeto da ação, na medida em que [é] objeto (*Objekt*) de uma experiência futura (mas certamente sempre da experiência), algo que deve ser realizado na realidade efetiva).⁵⁷

Ao promover a unificação entre a ideia e a realidade efetivamente real, ainda que projetada em um tempo futuro, Schelling apela não mais somente para o primado ético da ação espiritual, fundada sempre na vontade consciente. Ele vai mais longe, ao enfatizar o caráter de “dever” que a filosofia possui de efetivar suas ideias ou de torná-las objetos reais para a experiência.

nicht ein, ohne den *ursprünglichen Dualismus* im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie *aufgestellt*, in seiner theoretischen aber überall nur *vorausgesetzt* hat. / Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jede beiden Kategorien, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen *Verzweigungen* über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück”. (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 408).

⁵⁶ Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 461ff.

⁵⁷ No original: “Philosophie und Erfahrung waren sich (wie schon der Name Metaphysik anzeigt) in Ansehung ihres Objekt entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist verschwunden. Das Objekt der Philosophie ist die wirkliche Welt. (Was über die wirkliche Welt hinausliegt, ist Idee, d.h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Handelns, insofern also Objekt einer künftigen Erfahrung (aber doch immer der Erfahrung), etwas das in der Wirklichkeit realisiert werden soll).” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 464-465).

A ideia de natureza é então a ideia que deve ser realizada e revelada como objeto para a experiência concreta, assim como é possível ter como objeto da experiência a história, situada em geral como polo oposto ao polo natural. A divisão inicial entre natureza e história, como os dois objetos possíveis da experiência, não impede que Schelling já considere a possibilidade de que a própria natureza seja qualificada como “objeto da história”⁵⁸.

Para compreender melhor essa relação, basta acompanhar algumas proposições que Schelling apresenta neste mesmo artigo para caracterizar o que é história. Na primeira delas, ele conclui que “o que não é progressivo, não é objeto da história”⁵⁹. A partir desta proposição, Schelling conclui que os animais não possuiriam história, porque seu processo de desenvolvimento seria apenas um movimento circular de repetição da determinação de sua espécie. Neste sentido, história como progresso pertenceria apenas ao ser humano, que conseguiria romper esse círculo fechado da determinação natural. A segunda proposição diz que “onde há mecanismo, não há história e, inversamente, onde há história, não há mecanismo”⁶⁰. Esta proposição reforça o caráter de liberdade e imprevisibilidade da história. Aqui, contudo, a crítica de Schelling contra uma visão mecanicista do desenvolvimento progressivo do mundo aponta somente em direção à ação humana. Mais tarde, a oposição ao mecanicismo será estendida e aplicada sobre a concepção mesma de natureza. Na proposição de número 3, Schelling esclarece que “*daquilo sobre o qual se pode fazer uma teoria a priori, não é possível haver história, e, inversamente, apenas o que não tem nenhuma teoria a priori, tem história*”⁶¹. Esta última sentença sobre o caráter a posteriori dos conteúdos possíveis da história, leva Schelling a concluir negativamente sobre a possibilidade de uma “filosofia da história”⁶². Isto porque ele ainda se encontra neste momento enraizado no terreno rígido da filosofia transcendental. Por isso, a possibilidade de uma historicidade da natureza permanece aqui ainda em aberto. Se por um lado Schelling reconhece a natureza como “objeto da história” (*Objekt der Geschichte*) por “qualificá-la” como “a quinta-essência de tudo o que acontece” (*Inbegriff alles Geschehenden*), por outro lado, “ser objeto”

⁵⁸ No original: “Die Nature ist der Inbegriff alles Geschehenden und qualificirt sich dadurch zum Objekt der Geschichte” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 466).

⁵⁹ No original: “Was nicht progressiv ist, ist kein Objekt der Geschichte.” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 470).

⁶⁰ No original: “Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte, und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 471).

⁶¹ No original: “Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte” (Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 471).

⁶² Cf. Schelling, *Idealismus der Wissenschaftslehre*, 473.

da história não significa “ter” ela mesma história, já que seus processos ainda não são, neste período da obra de Schelling, considerados como um sistema em evolução.

A outra questão implicitamente posta ao fim deste *Ensaio sobre a Doutrina da Ciência* diz respeito à possibilidade de uma filosofia da natureza, que, ao contrário daquela sobre a possibilidade da filosofia da história, permanece sem resposta. Esta questão só será afirmativamente respondida no livro de Schelling que inaugura o sistema da filosofia da natureza propriamente dito, intitulado *Ideias para uma filosofia da natureza*. É nele que poderemos encontrar uma importante reformulação do conceito de matéria, não mais como matéria espiritual, a qual – poder-se-ia argumentar – manter-se-ia, de certo modo, ainda sob um aspecto necessariamente estático da representação do espírito transcendental, mas fundamentalmente como matéria natural, e, mais especificamente, como matéria dinâmica, capaz então de revelar-se em todo o seu autodesenvolvimento produtivo.

Ao fundar a sua filosofia da natureza, Schelling ousará afirmar que esta auto-organização da matéria envolve tanto o momento da criação do mundo quanto o momento da posição de um princípio de produtividade infinita. Como criação, Schelling descreverá o processo de auto-formação da matéria como resultado de uma série infinita de corpos, que se sucedem temporalmente. Como posição do princípio de produtividade, ele mostrará que este não é uma causa exterior dos produtos finitos da natureza, mas sim algo imanente a estes produtos. Ao contrário de manterem-se como polos opostos, a infinitude do princípio ideal de produtividade – denominada por Schelling em sua filosofia da natureza, em linguagem espinosista, de “natura naturans” – e a finitude dos produtos desta produção – denominada de “natura naturata” – se interpenetram, de modo que o princípio produtivo inteligível, invisível, ideal ou espiritual, encontra-se sempre presente e movente nos próprios seres naturais visíveis, reais e finitos.

Em sua filosofia da natureza Schelling substituirá a tese idealista transcendental de um infinito que nunca se completa ou nunca se alcança, por uma concepção de infinitude ou de absoluto, que é ela mesma realizada na natureza. A natureza é assim a matéria eterna que constantemente se auto-forma, produzindo infinitamente seus produtos finitos, os quais, por sua vez, conservam, em si mesmos, o princípio infinito de formação. A Filosofia da Natureza de Schelling resolve finalmente a dicotomia entre matéria e espírito, como unidade infinita, não mais apenas no interior do espírito, mas agora e sempre no interior da natureza (que é, ela mesma, absoluta), ou no interior do universo (que é, ele mesmo, infinito), no interior do qual nós nos encontramos, ao mesmo tempo, como criaturas e criadores.

Bibliografia

- Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. -- Quellenverzeichnis 1971.
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Schriften zum Spinozastreit*. Ed. Klaus Hammacher e Irmgard-Maria Piske. In Werke, Bd. 1,1. Hamburg: Meiner frommann-holzboog, 1998.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. In: F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhkamp, Band 1 (1794-1800), 1995.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. In: F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (1856-1861). Hrsg. Karl Friedrich Schelling. Part. I, Vol. 2, pp. 343-453. Stuttgart: Cotta, 1856-61. (Ed. Digital: Total Verlag, 1997).
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung zu: Ideen zur einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. In: *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, Band 1 (1794-1800). Frankfurt am Main: Suhkamp, 1995.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. In: F. W. J. von Schellings sämtliche Werke (1856-1861). Hrsg. Karl Friedrich Schelling. Elektronische Version, Total Verlag, 1997.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Von Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte*. In *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*, Band 1 (1794-1800). Frankfurt am Main: Suhkamp, 1995.