

Polaridade, alma cósmica, graus de desenvolvimento da natureza: o nascimento da *Naturphilosophie* de Schelling

Jair Barboza*

Resumo: O artigo mostra como se originou a *Naturphilosophie*, filosofia-da-natureza, de Schelling a partir do seu confronto crítico com a biologia de Kiehmeyer, as concepções de natureza de Goethe e sobretudo com a teoria do organismo da Terceira Crítica de Kant.

Palavras-chave: Kiehmeyer – Kant – Goethe – Schelling – polaridade – alma cósmica – graus de desenvolvimento da natureza

Alma cósmica, vem, enleva-nos!
Goethe

1. Polaridade

A natureza tomada como possível realidade exterior, para Fichte, não é independente, mas mera resistência à atividade moral do sujeito. A filosofia fichtiana nega o conceito de coisa e pode ser caracterizada como acos-

* Doutor em Filosofia pela USP e professor colaborador do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

mista e de orientação radicalmente ética. A pretensa realidade exterior é nula, inexistente: “A profissão de fé da filosofia, que eu, por exemplo, professo, e à qual desejo elevar todos, e que não escondo, mas procuro declarar tão sem rodeios quanto for possível” é, a rigor, “que o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada” (Fichte, citado por Torres Filho 16, p. 76). Torres Filho, ao comentar essa tese de Fichte, estranha para o senso comum, diz que para o filósofo a natureza não passa de uma espécie de “vinco ontológico, uma comissura que se delinea no ponto de inflexão de duas positivities: a do supra-sensível e da ação livre”. Nesse sentido, para Fichte, toda concessão ao mundo seria uma “passagem à não-filosofia”, tributária de uma “fascinação do sensível” que no fundo apenas conserva um resíduo dogmático do ser absoluto, hipostasiado em coisa-em-si. A doutrina-da-ciência, ao contrário, ao se estabelecer, desvincula-se dos “prestígios do mundo, da sensação e da percepção” (Torres Filho 16, p. 77-84).

Ora, tendo em mente esse pano de fundo teórico da doutrina-da-ciência, e contra a sua unilateralidade, Schelling tentará resgatar para a filosofia o conceito de *natureza*. Até o fichtianismo, segundo o autor, estávamos diante de uma face do sistema total do saber, “mediante o qual meramente um lado da filosofia, a citar, o subjetivo e ideal, devia ser exposto” (Schelling 13, *Fernere Darstellungen*, SW IV 410). A esse lado, e à revelia do acosmismo da doutrina-da-ciência, será acrescida a *Naturphilosophie*, filosofia-da-natureza, como equilíbrio para a filosofia transcendental. Isso significa dizer que, à *natura naturans* dada por intuição intelectual eterna ao filósofo, deve, agora, ser indicada a sua contrapartida, a *natura naturata* considerada como sua visibilidade fenomênica.

Entre teoria e empiria não haveria divergência, mas convergência. Em última instância inexistente diferença entre espírito e natureza, o que é enunciado nos seguintes termos, em 1797, nas *Idéias para uma filosofia da natureza*: “A natureza deve [soll] ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (Schelling 13, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II 56). O *sollen* da sentença propondo a procura do equilíbrio ausente na doutrina-da-

ciência – que se encerra no subjetivo, na imanência da consciência, a partir da qual o mundo é deduzido –; de maneira que se coloca a tarefa de criar uma *Naturphilosophie* enquanto complemento indispensável do idealismo transcendental.

“O todo do qual provém a filosofia-da-natureza é o idealismo *absoluto*. A filosofia-da-natureza não precede o idealismo nem lhe é de alguma maneira oposta, caso ele seja idealismo absoluto, mas só na medida em que ele é idealismo relativo e, por conta disso, apreende apenas um lado do ato de conhecimento absoluto que, sem a outra, é impensável” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 68)⁽¹⁾.

Isso significa que o eu nele mesmo, consciente, como o queria Fichte – na leitura de Schelling –, de maneira alguma produz o mundo, mas a eguidade deve ser antes remetida a um momento no qual ainda não sabia de si, a uma região anterior à abertura do olho, antes de a atividade absoluta da liberdade adquirir gradativamente consciência. Essa atividade “não podia ser nenhuma outra” senão justamente o trabalho do “vir-a-si-mesmo” (*zu-sich-selbst-Kommens*), do “tornar-se-consciente enquanto tal” (*sich Bewußtwerdens selbst*) e que finda com a consciência plena alcançada, na qual os resultados estão dados. Schelling terá de introduzir a noção de atividade inconsciente no idealismo, com o objetivo primário de explicitar a natureza exterior. De fato, quando o olho se abre e percebe o mundo exterior, vê o “mero resultado” da atividade originária do universo pairando diante de si como efetividade constituída, que, nela mesma, não é algo simplesmente deduzido a partir do eu, mas “existente ao mesmo tempo que ele”, no entanto de modo inconsciente, no seu lado estrangeiro e anterior à reflexão da reflexão. A filosofia-da-natureza mostra que o eu tem um passado, ela narra uma história transcendental do absoluto que se torna consciente de si. Ela relata como a natureza se constitui para, ao fim, aparecer como algo em aparência independente, mas que na verdade deve ser tomada como uma com o sujeito que a representa. A filosofia torna-se então genética e deixa a série das representações nascer e desfilar diante de nós, admitindo que não há “ne-

nhuma separação” entre experiência e especulação, mundo exterior e intelectual. O “sistema da natureza é ao mesmo tempo o sistema de nosso espírito” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 39). Dessa perspectiva, diz Schelling, se se admite a sentença “eu sou”, nota-se que ela só tem sentido caso haja a pressuposição de um vir-a-si exterior, pois “só pode vir *a si* o que antes estava *exterior a si*”. O primeiro estado do eu é um “estar-exterior-a-si” (*außer-sich-Sein*), de modo que – e aqui o filósofo alerta mais uma vez sobre o erro do fichtianismo – o eu, “na medida em que é pensado para além da consciência, exatamente por isso ainda não é o eu individual”, pois ele se determina como individual somente no vir-a-si. O eu da filosofia-da-natureza está para além da singularidade, é universal, independente dos indivíduos, estando porém presente em cada um destes, integralmente, tornando-se eu de alguém, vindo-a-si. Mas no inconsciente mesmo de cada um, em sua pura natureza, encontra-se o inconsciente universal. A consciência é apenas “o fim do caminho”, daí a “cegueira e necessidade” das representações do mundo exterior. “O eu individual encontra em sua consciência apenas como que o marco, o monumento desse caminho, não o caminho mesmo.” É o filósofo quem, nas suas construções, exhibe como o absoluto vem a si. A tarefa da filosofia é percorrer todo o caminho do eu, desde o princípio, do seu estar-exterior-a-si, até a consciência suprema, e tudo com consciência. A filosofia, portanto, é recordação, anamnese, coincidindo com a “conhecida visão platônica” (*id.*, *ibid.*, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X 93-5). Com isso, a filosofia-da-natureza também tem em mira o platonismo, para, como veremos, auxiliar a reconciliar o idealismo com a realidade.

Tendo em mente esse norte, o filósofo, partindo da identidade sujeito-objeto, pensa o absoluto como constituído de duas séries: uma ideal, ou subjetividade, e outra real, ou objetividade. Indica-se aí uma complementaridade que traduz o jogo de palavras entre “espírito visível” e “natureza invisível”. Transmitem-se características de um domínio para outro, de maneira que o espírito, tido por invisível, é postulado como visível na natureza; e a natureza, tida por visível na sua independência exterior, é postulada como presença invisível no espírito: o que se nomeia identidade total entre ideal e real, ou ponto de indiferença. No fundo, estamos diante do monismo

do eu absoluto, e dizer que a natureza é o “espírito visível” equivale a apontar a sua presença transcendental na consciência, e dizer que o espírito é a “natureza invisível” equivale a indicar o passado transcendental e inconsciente desta. Como Schelling não quer perder a orientação da doutrina-da-ciência, mas indicar a sua parcialidade, o autor mostra continuamente que há o eu absoluto a se dar no saber, na inteligência, no subjetivo, só que ele não se diferencia do que se dá na natureza inorgânica e orgânica, porém sem ainda refletir sobre si. É nessa objetividade ou série real do absoluto que se desenvolve a chamada “odisséia da consciência”. Odisséia porque, como Ulisses, que depois de muitos percalços retorna a Ítaca, à sua casa ao lado de Penélope, o eu, depois dos muitos percalços da inconsciência objetiva, descobre na consciência humana que a jornada pelos reinos inorgânico e orgânico inferior conduz a si no espelho da mente, onde então recorda os obstáculos pelos quais passou. O saber absoluto na consciência é em verdade um retorno a si, uma passagem da série real para a ideal. Cabe reconstruir essa aventura da inteligência mediante a exposição das etapas pelas quais o absoluto passa antes de reencontrar-se na consciência do filósofo. O que equivale a mostrar como cada objeto natural é um ensaio de inteligência.

Ora, ao eliminar-se o conceito de ser como continente do incondicionado resta procurá-lo apenas numa atividade. Como o mostrou a doutrina-da-ciência, o eu é fonte de toda a realidade, antecedendo-a. Só por ele é dada a realidade, ele é auto-suficiente: ele “é porque *se põe*, e ele *se põe* porque é”. Fichte fixa, por essa fórmula, a inferência de que para a doutrina-da-ciência a atividade do eu ponente e o ser são conceitos intercambiáveis: “*Pôr-se e ser* são uma e mesma coisa”; mas, prossegue o autor, essa reciprocidade é atividade, “o conceito de *pôr-se e atividade [Tätigkeit]* em geral, são, de novo, uma e mesma coisa”, portanto toda “realidade é *ativa*, e tudo o que é *ativo* é realidade”. O primeiro princípio da doutrina-da-ciência está portanto definitivamente estabelecido: “O eu põe-se *a si mesmo*”. Neste mero pôr-se ele é uma *atividade incondicionada* (Fichte 1, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I 134). Sob esse aspecto a filosofia-da-natureza também segue os passos da doutrina-da-ciência, só que agora emprega o conceito de atividade *no cosmos*. A auto-atividade livre absoluta é

vista como atividade livre e *real*, o que, no *Primeiro esboço de um sistema de filosofia da natureza*, de 1799, enuncia-se nos seguintes termos:

“À primeira pergunta de como se pode atribuir incondicionalidade à natureza, respondemos mediante a afirmação de que a natureza tem de ser vista como *absolutamente ativa*” (Schelling 13, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III 14).

O filósofo da natureza trata o seu objeto como o filósofo transcendental trata o eu, portanto, a natureza mesma como incondicionada na sua atividade, que, pensada como a da substância absoluta espinosana, recebe justamente o nome de *natura naturans*, a qual, não se enclausurando em si, manifesta-se como *natura naturata*. Estamos diante do “espinosismo da física”. O empenho de Schelling será expor como é possível uma transposição da primeira para a segunda, para os fenômenos, o que conduz à constatação de que, ao se pensar, pela filosofia transcendental, o conceito de atividade ou infinitude ideal, pela filosofia-da-natureza é para se pensar a transição daquela para os seres, ou seja, a ativa idealidade produtiva infinita transpassa para uma dinâmica realidade empírica infinita, ou os produtos naturais são concebidos como uma série infinita do vir-a-ser que apresenta objetivamente a infinitude subjetiva. A produtividade absoluta transparece em natureza empírica. Cada série infinita real é vista como a exposição de uma infinitude intelectual ou ideal. Se há uma limitação interna à consciência-de-si – “chegar à consciência e ser limitado é uma coisa só” –, isso implica que o homem “se faz objeto para si mesmo”, o homem *inteiro* não age mais; “ele suprimiu uma parte de sua atividade para poder refletir sobre a outra” (*id., ibid., Ideen*, SW II 13). Tal limitação é tida num primeiro instante como uma outra atividade originária e oposta ao eu, o não-eu, mas em verdade é apenas o eu ainda não ciente de si. Semelhante discórdia pode igualmente ser expressa por duas forças, a centrífuga e a centrípeta. A primeira expandindo-se, porém, deparando com a resistência de uma força contrativa. O que se revela na efetividade como “pontos-de-travação” (*Hemmungspunkte*). A índole do eu, embora ele seja uno, reside num dar-se conta de si como “duplicidade

originária” (*ursprüngliche Duplizität*). O filósofo, para onde olhe, encontra a reprodução dessa duplicidade. O nascimento dos produtos que compõem a multidão dos objetos empíricos não passa do símbolo dela. Em qualquer lugar se percebe conflito, e dessa contradição aparecem os seres empíricos que são como resistências, redemoinhos de um rio que flui.

“Essa travessão da atividade universal da natureza, sem a qual ela nunca chegaria a produto aparente, deixa-se representar apenas como a obra de tendências opostas na natureza.”

Porém, em cada ponto-de-travessão, em cada redemoinho, concentra-se a proto-atividade do absoluto.

“A produtividade é originariamente infinita, portanto, mesmo se ela chega a produto, este produto é apenas produto aparente. Cada produto é um ponto-de-travessão, mas em cada ponto-de-travessão se encontra o infinito” (Schelling 13, *Erster Entwurf*, SW III 16, nota).

Ao considerar-se uma torrente que flui, enquanto não houver resistências, ela percorre de modo reto o seu caminho, porém quando surge um entrave, dele nasce um redemoinho, e, como este, diz Schelling metaforicamente, é “todo produto natural originário”, “toda organização”. Mas cada redemoinho não é algo permanente, e sim algo submetido continuamente à mudança, a todo instante sendo novamente reproduzível. “Portanto nenhum produto na natureza está fixado, mas em cada instante é reproduzido pela força de toda a natureza.” Provavelmente, diz o filósofo, havia um único ponto-de-travessão primitivo, do qual se desenvolveu a natureza, mas agora se pode pensar infinitamente muitos pontos-de-travessão, e “em cada um desses pontos a torrente da atividade natural é como que interrompida e sua produtividade anulada”. Contudo, a cada momento, “como que advém um novo choque [*Stoß*], uma nova onda que preenche de novo essa esfera”, impedindo o repouso.

Ora, aqui surge um problema. Se a natureza origina produtos, se há um passado transcendental, isso significa a transformação da produtividade de indeterminada, em determinada, com o que a produtividade *pura* seria aparentemente suprimida na exterioridade, pelo travamento advindo da determinação. Schelling diz: “Caso o fundamento-de-determinação da produtividade se situasse exteriormente à natureza, então a natureza não seria, originariamente, produtividade absoluta”. Mas o autor logo procura uma solução. Em verdade, se a natureza admite “determinação”, “isto é, negatividade”, então essa negatividade, ao ser vista de um ponto de vista superior, “tem de ser novamente positividade” (Schelling 13, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW I 287). Schelling realoca o negativo no positivo enquanto momento constitutivo deste. Assim, a identidade absoluta pode se manter, pois o fundamento de sua travação é compreendido como intrínseco à natureza mesma, na sua produtividade primeira. A identidade absoluta é identidade ideal-real e contém em si a possibilidade da não-identidade, de maneira que a solução final para o problema da permanência da identidade na efetividade passa pela manutenção do conceito de duplicidade nela mesma identidade. Pensa-se a natureza, na sua identidade, sendo num só lance dúplice. O uno é essencialmente discordante consigo mesmo e devém, nessa discórdia, realidade fenomênica.

“A natureza tem de originariamente tornar-se objeto para si mesma. Essa transformação do *sujeito puro* em um *objeto para si mesmo* [*Selbst-Objekt*] é impensável sem uma discórdia originária na natureza” (*id.*, *ibid.*, *E.z.d. Entwurf*, SW I 288).

Monta-se assim uma dialética, baseada na duplicidade originária da identidade absoluta. Em toda parte encontram-se tendências opostas: uma positiva produtiva, e outra negativa que obsta a produção. Contudo, concomitantemente, há realocação da segunda na primeira. Tem-se uma superação de resistências, que sempre se colocam novamente, para em seguida serem de novo suprimidas, e assim por diante. Como conseqüência, não há anulação das tendências em determinado ponto, o que significaria a inexistência

dos produtos. Na efetividade se observa um contínuo devir produtivo. “O produto tem de ser pensado *como anulado em cada momento e em cada momento de novo reproduzido*. Não vemos a permanência do produto, mas o contínuo tornar-se-reproduzido” (Schelling 13, *E.z.d. Entwurf*, SW I 289). Cada objeto é oportunidade para outro de sua espécie. Incontáveis pontos-de-travação espalham-se pela efetividade e são superados dialeticamente. Daí a multiplicidade e diversidade dos seres que, embora lutem entre si, não se exterminam, sobrevivendo em equilíbrio, porque nunca um ponto zero é alcançado, ou seja, a dialética orgânica não encontra uma superação final. A origem de um produto significa uma nova oposição, e “mediante esta um produto diferente do primeiro, mas também este não suprime a oposição *absoluta*, e mais uma vez tem-se dualidade, e mediante esta nasce um produto, e assim ao infinito”. O universo autoforma-se “do centro para a periferia”, num processo de tese para antítese e desta para a síntese (*id., ibid., E.z.d. Entwurf*, SW I 310, 312). Obstáculos colocam-se contra a atividade originária (o não-eu é oposto ao eu), mas contra tais limites ela luta sem cessar, e, enquanto luta, “preenche novamente essa esfera com sua produtividade” (*id., ibid., Erster Entwurf*, SW III 18, n. 42).

Tem-se dessa maneira, quando a infinitude ideal passa para a real, uma série de *graus do devir*, ou evolução. Em cada ponto “espelha-se o todo” discordante. Em cada singularidade há ocasião para nova discórdia, a qual prossegue intermitentemente. Todo produto apresenta “o impulso para um desenvolvimento infinito” (*id., ibid., Erster Entwurf*, SW III 17-9). Tanto em nós quanto no exterior, apresenta-se “o último” (*das Letzte*) do mundo, sem exceção, como uma identidade dúplice que aos poucos se autoconhece. A própria identidade sujeito-objeto já é uma discordância essencial, que, nos fenômenos, ilustra-se exemplarmente pelos pólos negativo e positivo do magneto, os quais se relacionam em alternância, autodefinindo-se nessa reciprocidade. O pólo positivo não é perceptível sem que se leve em conta o negativo, e vice-versa. A intuição de um apóia-se imediatamente na do outro: apesar da oposição, é esta que define a identidade dos pólos, sem suprimir a sua positividade ou negatividade, postas num só lance. Numa palavra: *Schelling considera o eu absoluto tanto pela*

dicotomia interna à consciência eu/não-eu, quanto na natureza conflitante que o manifesta, como polaridade. Tal conceito desempenha um papel central nos seus primeiros escritos, sendo alçado à condição de princípio universal. Em *Da alma cósmica* de, 1798, é dito:

“O primeiro princípio de uma doutrina-da-natureza filosófica é *procurar em toda a natureza por polaridade e dualismo.* – Onde há fenômenos, já há forças opostas. A *doutrina-da-natureza*, portanto, pressupõe como princípio imediato uma *duplicidade universal* e, para poder conceber a esta, uma *identidade universal* da matéria” (Schelling 13, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, SW II 390, 459).

Toda efetividade “pressupõe uma discordância”. Mesmo na matéria, as forças de atração e repulsão já manifestam esse caráter, que é o do universo inteiro. A polaridade é hegemônica no cosmos, “ativa tanto em cada corpo subordinado de um específico sistema planetário, quanto na Terra, em nosso sistema planetário” (*id., ibid., Von der Weltseele*, SW II 489). Os dois pólos do nosso planeta o comprovam, bem como a grande diferença dos dois hemisférios. Em todo o mundo apresenta-se a índole do eu, a sua heterogeneidade unívoca, como magnetismo, pois “nenhum corpo no mundo é absolutamente não-magnético”, até mesmo “a menor partícula de pó” (*id., ibid., Von der Weltseele*, SW II 485; *Erster Entwurf*, SW III 110).

Em verdade, Schelling retira de Goethe tal visão polar elementar. Como o poeta indica em *Campanha na França*, de 1792, foi no escrito de Kant sobre os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* que ele encontrou estímulo para a sua teoria. De fato, Kant diz que a “força de atração e de repulsão pertencem à essência da matéria e nenhuma das duas pode ser separada do referido conceito”. A matéria preenche o espaço não apenas mediante a sua mera existência, mas por uma “força motriz especial”, e para pensá-la é-se levado sempre às “forças que se repelem” em “todas as suas partes”. Depois, “tem de atuar uma força originária da matéria na direção oposta da repulsiva, portanto tendendo para a aproximação, isto é, uma força

de atração tem de ser admitida”. Forças de atração e repulsão definem a matéria, e “só estas duas forças” são pensáveis nela (Kant 7, “Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft”, IV 497-8, 509). Desses postulados o poeta chegou à “polaridade originária [*Urpolarität*] de todos os seres, a qual compenetra e anima a multiplicidade infinita de todos os fenômenos” (Goethe 2, “Kampagne in Frankreich”, XXVIII 155). No mesmo ano de 1792 ele escreve a Sommering:

“Parece-me no momento que tudo se deixa conectar, caso também nesta doutrina [das cores] haja a tentativa de tomar o conceito de polaridade como o fio condutor, expresso hipoteticamente, por enquanto, pela fórmula do *ativo e passivo*”.

No prefácio a *Propylaen* do mesmo ano, a hipótese é retomada:

“Talvez confirme-se a suposição de que os efeitos coloridos naturais, tão bem quanto os magnéticos, elétricos e outros, baseiem-se numa relação recíproca, numa polaridade...” (*idem* 3, p. 84).

Na *Doutrina-das-cores* de 1808 o princípio é teoricamente assumido e aplicado à observação da natureza, quando somos exortados, como seus “observadores fiéis”, a perceber que, por mais que os nossos pensamentos sejam diferentes, deve-se chegar à conclusão de que “tudo o que aparece” indica “seja uma desunião originária, capaz de união, ou uma unidade originária, que pode chegar a uma desunião”, e dessa maneira tem de expor-se. Desunir o unido, unir o desunido, é a “vida da natureza”, expressa também na “sístole e diástole eternas”, no “respirar e expirar do mundo no qual vivemos, obramos e existimos” (*idem* 2, SW 40 83). Um dístico enuncia o fenômeno por excelência em que a polaridade se corporifica, o magneto:

*Magnets Geheimnis, erkläre mir das!
Kein größer Geheimnis als Lieb und Haß⁽²⁾.*

Mesmo as emoções elementares do ser humano são vistas pelo esquema do magneto, “fenômeno arquetípico”, símbolo para tudo aquilo para o que não temos palavra ou conceito, a permitir-nos penetrar nos segredos das coisas, que na sua interdependência compõem a “unidade viva” com suas características básicas, separar-se e unir-se, expandir-se e contrair-se, diferenciar-se e especificar-se, aparecer e desaparecer, solidificar-se e evaporar-se, fixar-se e fluir, e assim por diante. Tais efeitos contraditórios, porém, complementam-se, sucedem-se num mesmo momento, ou aparecem de um só lance. “Engendrar e perecer, criar e aniquilar, nascimento e morte, alegria e sofrimento, tudo faz efeito através de tudo, no mesmo sentido e medida. Por isso também aquilo que de mais particular acontece apresenta-se como imagem e alegoria [*Gleichnis*] do universal.” Em cada singularidade, um universo uno discordante. Na natureza, para onde se olhe, “nasce o infinito” na sua forma polar.

*Willst du dich am Ganzen erquicken,
So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken*⁽³⁾.

Tanto no grande quanto no pequeno, a natureza é igual a si mesma mediante polaridade, a comandar a “produtividade” que “preenche todo o espaço”. Goethe emprega o verbo *polarisieren*, *polarizar*, para indicar o estado de tensão de um corpo elétrico em plena disposição para manifestar-se, diferenciar-se – “Tensão é o aparente estado indiferente de um corpo energético em plena disposição para manifestar-se, diferenciar-se, polarizar-se” (Goethe 4, “Maximen und Reflexionen”, XII, p. 367-9). A polaridade define, por assim dizer, a respiração da *Weltseele*, da alma cósmica em sua expansão e contração contínuas. Tal conceito ainda é associado pelo poeta a uma concepção panteísta da divindade, na esteira de Espinosa, a ponto de ele ir buscar no astrônomo Kepler uma corroboração para a teoria do infinito no finito. Kepler teria dito: “Meu desejo supremo é também avistar internamente o Deus que encontro no exterior e em toda parte, como que descobri-lo dentro de mim”. Ao que Goethe comenta: “O nobre homem sentia, sem estar consciente, que justamente nesse instante o divino já estava nele em exata

conexão com o divino do universo” (Goethe 4, “Maximen und Reflexionen”, XII, p. 365).

Como se vê, o conceito de polaridade schellinguiano, a definir o eu absoluto, encontra nos escritos de Goethe o terreno propício para desenvolver-se. De fato, entre 1798-1802 Schelling e Goethe encontram-se frequentemente em Weimar, para onde o filósofo viajava a partir de Jena, em cuja universidade lecionava, tendo sido convidado para trabalhar nela em 1798 sob o patrocínio do próprio poeta. Caberá assim ao filósofo preferido de Goethe desenvolver, pela filosofia-da-natureza, detalhadamente, um conceito em estado rudimentar no poeta, apesar de este o considerar a sua intuição mais fundamental.

2. *Vida universal*

É, no entanto, nas pesquisas biológicas de Kiehmeyer, mais precisamente no *Discurso sobre as relações das forças orgânicas entre si*, que Schelling encontrou o conceito cimentador da sua filosofia cósmica, que o ajudará sobremaneira a operar a transpassagem da *natura naturans* para a *naturata*.

No discurso de Kiehmeyer, proferido em 11 de fevereiro de 1793 na Stuttgarter Karlsschule, no qual o filósofo divisa “a época de uma história natural inteiramente nova” (Schelling 13, *Von der Weltseele*, SW II 565), os fenômenos animados, ou “organizações”, são considerados como os mais apropriados para nos arrebatarmos com o “sentimento da grandeza da natureza”. O mundo orgânico apresenta-se numa série de organizações, e “parece” avançar numa “trajetória de desenvolvimento” (*Entwicklungsbahn*). Animando esse desenvolvimento, podem-se identificar três forças biológicas fundamentais: (1) a sensibilidade, ou capacidade de reação à excitação recebida, (2) a irritabilidade, ou capacidade dos músculos de se contraírem, e (3) a força reprodutiva. As diversas relações dessas forças entre si explicam a diversidade e especificidade dos organismos. Nesse sentido, no homem, ser mais desenvolvido, a sensibilidade alcança maior envergadura em face das

outras forças, diminuindo progressivamente até os limites do reino animal inferior e desaparecendo nas plantas. Quanto à irritabilidade, aumenta à medida que a sensibilidade diminui; já a força reprodutiva domina em meio ao primitivismo dos seres orgânicos (Kielmeyer 9, p. 5, 11-2, 19). Kielmeyer mostra por esse esquema que tanto o inorgânico quanto o orgânico se definem como uma combinação de forças básicas inalteráveis, que se distribuem em determinadas medidas, predominando ora uma, ora outra, embora sejam sempre as mesmas, constituindo no seu inter-relacionamento uma *concepção dinâmica da natureza*.

Essa teoria, no seu esboço elementar, acrescida à de Goethe, será absorvida no sistema de Schelling. Este, porém, tem em vista o vitalismo de uma *única substância absoluta*, da qual emanam os graus do devir, ou seja, as forças básicas são interpretadas como uma *força única produtiva originária*, “*unidade viva*” *dúplice na sua identidade, a desenvolver-se polarmente em diversos estádios*.

O amálgama desse vitalismo, contudo, ainda esperava pelo elemento crítico, vale dizer, o biologismo da Terceira Crítica de Kant⁽⁴⁾. E o que nos apresenta o criticismo? Resposta: o conceito de “ser organizado” tomado como “fim natural”. Segundo Kant, o organismo abre-nos uma janela para o domínio de uma finalidade interna, de unidades fechadas em si mesmas, cujo fundamento é uma Idéia que escapa à construção categorial, como se exibisse a liberdade. Essa finalidade interna exhibe-se em objetos naturais isolados, sem nenhuma inter-relação com os outros, nos quais a “idéia de todo” determina a “forma e união de todas as partes, não como causa, senão seria um produto da arte, mas como fundamento-de-conhecimento da unidade sistemática da forma e união de todo o diverso, que está contido na matéria dada, para aquele que julga” (Kant 8, A 287). Para uma coisa existir como “fim natural”, como organismo, ela é “*causa e efeito de si mesma*”. Assim, uma árvore gera uma outra segundo uma lei natural conhecida. A árvore gerada, entretanto, é da mesma espécie, de modo que a primeira árvore, em verdade, gerou a si. Ela de um lado é causa, de outro é efeito de si mesma. Ademais, uma árvore, considerada isoladamente, também gera a si, já que a ela é inerente um efeito que se denomina “crescimento”, mas que deve ser dis-

tinguido de leis meramente mecânicas, pois a matéria dessa forma de geração processa, anteriormente, o crescimento em vista de uma “qualidade própria e específica que o mecanismo natural exterior a ela não pode fornecer”. Ela forma-se por intermédio de um estofa que, segundo sua mistura, é um produto próprio. Mesmo uma parte isolada desse organismo também gera a si, de modo que “a conservação de uma delas depende reciprocamente da conservação da outra”. As folhas são produtos da árvore, mas ao mesmo tempo a conservam. Prova disso é que o contínuo desfolhamento a mata. O seu crescimento depende também do efeito das folhas sobre o tronco. Até uma parte ferida e inútil é complementada pelas restantes, ou então uma parte mal nascida é novamente formada. Quer dizer, há um dinamismo compensatório interno ao organismo inexplicável por qualquer tipo de causalidade conhecida (Kant 8, A 283-4).

Ao pensar-se no organismo animal, é surpreendente, prossegue Kant, como um membro adquire seu sentido na medida em que desempenha um papel no concerto do corpo, possuindo relevância em referência às outras partes. É ainda para se acentuar como especificidade do orgânico o fato de o efeito como que produzir a causa. Num fim natural é-se compelido, na sua consideração, a representar o efeito como condição da causa. Se se admite que o olho vê, a partir daí determina-se a sua causa. “A representação do efeito é aqui fundamento-de-determinação de sua causa, precedendo-a” (*id.*, *ibid.*, A 33).

Em síntese, a índole dos fins naturais reside num tipo de causalidade que foge à explicação mecanicista. Não se pode esperar um Newton para, mediante leis naturais, explicar a origem de um ramo de relva. O que equivale a dizer que a própria Primeira Crítica é incapaz de dar conta da sistematicidade, da totalidade representada pelos corpos orgânicos, os quais como que exibem a liberdade no fenômeno, isto é, uma finalidade interna, independente de outros corpos, portanto uma auto-suficiência que escapa à determinação categorial pura e simples no espaço e no tempo da natureza fenomênica submetida a leis do entendimento. Num ser organizado “*tudo é fim e meio alternadamente*”. Nada nele é inútil, sem fim ou para ser reduzido ao mecanismo cego (*id.*, *ibid.*, A 292). A vida aparece diante de nós na

sua plena potência e independência. Num relógio uma parte é instrumento para o movimento da outra, mas não é a sua causa produtora. Esta não reside nele, mas exteriormente. Um relógio não melhora o seu funcionamento, nem reproduz suas partes, substituindo as defeituosas que provocam um atraso, muito menos engendra outro relógio. *Ele não se organiza.*

Parece uma obviedade o que Kant diz, mas com isso ele quer realçar a *diferença espetacular entre um mecanismo e um ser organizado*, isto é, entre um mecanismo e um fim natural que nele mesmo não é máquina possuidora apenas de “força motriz”, mas, ao contrário, possui vitalidade ou, como o filósofo prefere expressar-se, “força de formação que se propaga” (*sich fortpflanzende bildende Kraft*), que é comunicada aos seus materiais que não a têm. Força que “não pode ser explicada apenas pela faculdade motriz (o mecanismo)” (Kant 8, A 288-9).

Diante do orgânico, é-se levado a procurar o fundamento da sua possibilidade, da sua finalidade interna como que numa causa “cujo poder de fazer efeito é determinado por conceitos” (*id., ibid.*, A 281), por conseguinte parecido com o entendimento humano. Trata-se de uma obra que se julga como se fora um “análogo da arte”. Mas, alerta Kant, com isso diz-se “muito pouco”, pois assim se pensa um artista exterior a ela. Tal obra porém organiza-se a si mesma e em cada espécie produz os seus produtos, segundo um modelo próprio e independente, até mesmo “com conveniente desvio que, segundo as circunstâncias, exige a autoconservação” (*id., ibid.*, A 289). Assim, a razão aqui é conduzida a “uma ordem inteiramente outra das coisas”, a uma idéia que “deve estar no fundamento da possibilidade do produto natural”. Este é uma “unidade absoluta da representação”, em vez de um mero agregado, característica da série dos acontecimentos inorgânicos. Estamos perante a idéia de um “fundamento-de-determinação supra-sensível”, imprescindível para dar conta do todo autônomo oriundo de uma técnica da natureza (*id., ibid.*, A 293-4). Mas um tal princípio de julgamento, alerta o criticismo, não é constitutivo. Ele apresenta-se como um “princípio regulativo para o mero julgamento dos fenômenos”. O supra-sensível não se dá positivamente. O organismo é um conceito marcado pelo caráter teleológico-regulativo, que nos faz perceber uma finalidade interna, extremamente

útil para a investigação, mas de modo algum determinante de um conhecimento efetivo. É uma forma especial de avaliar as coisas pelo juízo reflexionante, empregada para suprir uma certa “limitação do nosso entendimento” (Kant 8, A 382). Essa avaliação de modo algum determina a índole em si do objeto. De modo que o princípio vital deste jamais pode ser estabelecido positivamente.

Ora, apesar do alerta, aqui se encontra, na Terceira Crítica, na noção de organismo, o motivo para Schelling, com a ajuda de Goethe e Kiehmeyer, ousar dar um passo a mais rumo à consolidação do seu conceito de absoluto cósmico, em complemento ao idealismo de Fichte. A vida, de fato, não admite uma explicação causal. Até aí o filósofo está de pleno acordo com Kant. No entanto, o comedimento deste não se justifica. Se a vida não admite uma redução ao mecanismo morto, se ela não se origina na efetividade, e mesmo assim dá um sinal inegável de si em meio aos fenômenos meramente causais – por aquela “força de formação que se propaga” –, como não a conceber a não ser pela vida mesma, mais originária, do substrato supra-sensível do mundo?

Na medida em que Schelling admite a intuição intelectual, eterna⁽⁵⁾ – a *unyo mística* com o todo –, ela, em verdade, enquanto pressuposto elementar do seu pensamento, é que dará acesso à vida infinita. Com o que se positiva, na natureza, o que em Kant era algo meramente negativo, ou princípio regulativo. É, pois, mediante a intuição intelectual que o enigma do orgânico deve ser decifrado. A intuição intelectual, que remove o limite da finitude colocado para o entendimento, permite o acesso ao eu absoluto, à substância cósmica, revelando que esta é uma *única força viva impulsora do todo*. Mas essa conclusão, pensa Schelling, não é mero castelo construído nas nuvens, já que o autor faz uso das próprias premissas kantianas, somadas à nova biologia de Kiehmeyer. Ou seja, o filósofo da natureza, ao construir os seus conceitos, ao recortar a intuição intelectual, indica que ela coincide, por dar acesso à unidade ideal-real, nos seus resultados ideais com a realidade. Nesta, o orgânico é a prova visível da infinitude vivente que se desenvolve. Schelling, portanto, radicaliza Kant, filia-se aos românticos e estabelece filosoficamente aquilo que Novalis traduzirá exemplarmente em seus frag-

mentos, vale dizer, se todo “começo da vida é antimecânico” (Novalis 11, 330), como a Terceira Crítica mesma o admite, *então a sua origem deve ser procurada no não-mecânico absoluto*, numa “alma” cósmica vivente, numa “irrupção violenta” da própria vida. “Toda vida é torrente *contínua* – Vida provém apenas da vida...” (*id.*, *ibid.*), e só por ela mesma, pelo seu renovar-se intermitente é que se pode explicá-la. Novalis, em consonância com o Kilmeyer de Schelling, acentua que há uma “*série da vida*”. Só devido a uma ilusão ocorre a morte, porque a vida o é pela morte e o seu íntimo é “começo da morte”. A vida “*atua em tudo*” (*idem* 12, p. 400). A apreensão desta verdade é acessível por uma índole de artista, pela “*poesia transcendental*”, mediante a qual se “*pode adivinhar o sentido da vida*”. Para isto se faz preciso a intuição intelectual. Novalis traduz Schelling e a tendência geral do pensamento romântico, arrematando: “*Na intuição intelectual se encontra a chave da vida*”. Estamos assim diante de um tributo à filosofia-da-natureza (*idem* 11, 331)⁽⁶⁾. Esta também poetiza o discurso para lograr a exposição da tese do “*organismo universal*”. Só o igual reconhece o igual, ou seja; só a vida reconhece a vida.

Mas esse romantismo portava os seus perigos. Como o observa Schopenhauer, Schelling “*teve também de entrar em cena com muitos ensaios dogmáticos independentes da consideração da natureza, para os quais não forneceu nenhum outro fundamento a não ser a intuição intelectual*” e suas “*fábulas*” (Schopenhauer 15, HN I 362).

Porém, para os românticos, sem intuição intelectual não se encontra aquilo que Novalis nomeia o *Sitz*, sítio da alma, “*onde mundo interior e exterior se tocam*” e se “*compenetram*”, estando o sítio em cada ponto da compenetração, para daí se dar a decifração da realidade dos seres (Novalis 11, 300). Sem dúvida, há um preço alto pago pela adesão a essa forma de pensamento, ao fazer-se uso de elementos místicos para complementar o criticismo. “*Todo elemento místico é pessoal*”, diz Novalis, “*portanto uma variação elementar do mundo todo*” (*idem* 12, p. 400). Na subjetividade se encontra o absoluto. Não é necessário sair de si para descobrir os segredos da natureza. Na encruzilhada entre interno e externo nem é preciso sonhar com “*viagens através do espaço sideral*”, pois o espaço sideral está em nós. “*Para*

dentro conduz o mais misterioso dos caminhos. Em nós ou em nenhuma parte está a eternidade com seus mundos, o passado e o futuro” (Novalis 11, 299). Mais uma vez, nesse universo da eternidade subjetiva, Novalis exprime a inspiração da filosofia-da-natureza, no sentido de anseio pelo infinito, de comunhão mística com a alma cósmica, como já as cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo enunciavam. Mas com isso o romantismo, ao ver de Schopenhauer, dogmatiza o discurso filosófico, torna-o acrítico, fundamentando a intuição da unidade cósmica ideal-real na fábula da intuição intelectual.

Schelling, no entanto, não aceitaria essa acusação. Ele se sente apenas como um leitor de bom senso, via doutrina-da-ciência, da teoria kantiana do organismo. Assim, nas *Idéias para uma filosofia da natureza*, a sua argumentação apóia-se na Terceira Crítica, procurando destacar que, ao penetrarmos no domínio do orgânico, “cessa toda conexão de causa e efeito”. O organismo não pode ser reduzido a essa lei. Retomando Kant, as *Ideen* rechaçam a explicação mecanicista da vida: “Todo produto orgânico *permanece por si mesmo*”, sua existência é independente de qualquer outra; cada organização produz e nasce por si mesma. Todo vegetal é produto de um indivíduo de seu tipo, reproduzindo ao infinito a sua espécie, não sendo neste sentido causa ou efeito de outra coisa, estando portanto livre da jurisdição do mecanismo. Toda parte isolada só pode nascer no concerto do todo, e este, por sua vez, baseia-se apenas na “ação recíproca” das partes. Schelling repete Kant e diz que, nos outros corpos, as partes são arbitrarias, estão lá na medida em que se os parte; apenas no orgânico elas são reais, sem serem juntadas, numa relação objetiva totalmente independente. Não só sua forma, mas sua existência é final. Cada parte não poderia se organizar, sem já estar organizada. A duração do corpo vivo está ligada à respiração. O ar respirado, por sua vez, é decomposto em elementos vitais para os nervos, que o filósofo chama de “fluido elétrico”; só que esse processo não seria possível sem uma organização prévia, que por sua vez não perdura sem o referido processo. Por conseguinte, “apenas a partir da organização a organização se forma”; cada uma é “não apenas fenômeno, mas objeto *mesmo*”, que subsiste independentemente (Schelling 13, *Ideen*, SW II 40-1).

Mas Schelling, pela intuição intelectual, dá um salto para além da biologia da Terceira Crítica e a organização remonta a algo primário, quando espírito e natureza são para se pensar como uma coisa só. Trata-se da vida do mundo, que irrompe em vida particular, indicando a união de liberdade e necessidade no fenômeno. Liberdade é a *vida* do organismo, necessidade (fenômeno) é a *materialidade* do corpo explicada por causa e efeito. Ora, na medida em que eu mesmo sou *idêntico* com a natureza, “entendo tão bem o que seja uma natureza viva como entendo o que seja minha vida mesma”.

“Compreendo como essa vida universal da natureza se manifesta em formas múltiplas, em desenvolvimentos por graus [*stufenmäßigen Entwicklungen*], numa aproximação constante da liberdade. Mas, na medida em que me separo da natureza, e, comigo, todo ideal, nada permanece a não ser um objeto morto e eu cesso de compreender como uma *vida exterior* a mim é possível” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 47-8).

Portanto, tem-se num só lance uma intelecção da liberdade, a vida universal, e da necessidade, a vida particular de um corpo. Nos momentos mais simples da transpassagem da idealidade infinita para a realidade, a matéria se apresenta como o desenvolvimento da força vital única e produtiva. A tríade de Kiehmeyer é usada e vista nos processos materiais, como o químico, correspondente à sensibilidade; é usada na eletricidade, correspondente à irritabilidade; e no magnetismo, correspondente à força reprodutiva. O princípio vital é aplicável ao inorgânico, que então é deduzido dele. Sistema vital e organizado não é só o organismo particular, mas o mundo. O que de mais particular acontece é, como diz Goethe, uma alegoria do universal. Em concordância com a alma polar goethiana, em Schelling a duplicidade apresenta-se no menor e no maior, “ao mesmo tempo na unidade e no conflito”, conduzindo à “Idéia de um *princípio que organiza*, que forma o mundo em *sistema*”, que os antigos “talvez” quisessem indicar como o nome “alma cósmica” (*Weltseele*) (*id.*, *ibid.*, *Von der Weltseele*, SW II 381).

A filosofia-da-natureza e seu vitalismo logra, por fim, aquilo que Fichte não levava a bom termo, uma filosofia-da-vida.

“A vida não é *qualidade* ou *produto* da matéria animal, mas, ao contrário, a *matéria é produto* da vida. O *organismo* não é *qualidade de coisas naturais isoladas*, mas, ao contrário, as *coisas naturais isoladas são do mesmo modo limitações múltiplas ou modos-de-intuição do organismo universal...* As coisas, portanto, não são princípio do organismo, mas, ao contrário, *o organismo é o princípio das coisas*” (Schelling 13, *Von der Weltseele*, SW II 500).

Aquilo que em Kant era mera totalidade da representação, juízo reflexionante teleológico-regulativo para a investigação da natureza, transforma-se em *princípio constitutivo do universo* e do que há de mais básico nele, a matéria. A filosofia passa a falar novamente sobre o “essencial de todas as coisas”. Mesmo o acidental é uma forma de vida: “Também a *morte* na natureza não é morte em si, mas *vida que se esvai*”, “comum a todos os indivíduos”. O que os diferencia é só “o tipo de suas vidas”. O princípio universal vivente “individualiza-se” em cada ser “como num mundo particular” (*id.*, *ibid.*, *Von der Weltseele*, SW II 500, 503). Problemático para Schelling, por conseguinte, não é a vida, mas a não-vida, o inorgânico, cuja possibilidade em face da vida exige sua dedução a partir dela. O inorgânico “tem de (primeiro) ser determinável mediante a oposição à natureza orgânica” (*id.*, *ibid.*, *Erster Entwurf*, SW III 93). A natureza inorgânica seria uma agregação de corpos ou massas que, em relação à vida, são um *exterior* e, por conseqüência, não possuem vida *interior*. A natureza orgânica reproduziu-se, *veio-a-ser*, a natureza inorgânica, ao contrário, originou-se por agregação e, como nota Horkheimer, leitor de Schelling, ela é “produto de decomposição” (*Zerfallsprodukt*), “produto de calcificação” (*Erstarrungsprodukt*) do orgânico (Horkheimer 6, *Vorlesungen*, GS X 146). A natureza inorgânica vem-a-ser sempre, sem nunca ser, sem reproduzir-se. Por trás dela, enquanto matéria, há sempre o orgânico, a vida querendo liberar-se, irromper, adquirir forma – a alma cósmica querendo tomar corpo. Por conseguinte, o inorgâ-

nico, o permanente nele mesmo é irreal, inessencial do ponto de vista supremo da filosofia-da-natureza e da vida universal. Esta se mostra por um processo dinâmico, a ser interpretado como a sua transpassagem da absolutez para o domínio da finitude, dos indivíduos.

Schelling, pois, oscilando entre misticismo e criticismo, recorre ora à polaridade de Goethe, ora à biologia de Kiehmeyer, para interpretar a força de formação que se propaga, enunciada por Kant na Terceira Crítica, como um processo vital elementar do mundo, um todo que consiste ele mesmo “apenas na unidade do processo vital”. A vida é a essência intuível na finalidade interna da natureza. Em cada organização “tem de” imperar “a unidade suprema do processo vital”, “um único e mesmo processo vital individualiza-se ao infinito em cada ser particular” (Schelling 13, *Von der Weltseele*, SW II 520).

3. Graus de desenvolvimento da natureza

Se, por um lado, a alma cósmica, ao aparecer na efetividade, reproduz a sua duplicidade íntima, movendo-se empiricamente numa forma dialético-orgânica, cuja conseqüência é o fato de o seu dualismo primário não levar a uma anulação nos pontos-de-travação, isto é, o positivo e o negativo da polaridade não provocam aniquilação dos produtos ($= 0$) – sendo estes dinamicamente superados no movimento do devir por sínteses que, sem cessar, estabelecem diversos estádios evolutivos –, por outro lado, o eu apreendido na sua unidade extratemporal como vida, agora, reforçando a perspectiva de Kiehmeyer, tem de ser concebido na sua manifestação gradativa do inorgânico ao orgânico, isto é, mostra-se agora *como* ele sai aos poucos da inconsciência para a consciência. Se for invocado o postulado de que o eu é uma identidade sujeito-objeto, os produtos naturais, por sua vez, seriam diferentes quantificações desses dois fatores, os quais, ao reproduzirem a identidade originária, marcam uma “diferença quantitativa” (*quantitative Differenz*). Assim, se $A =$ sujeito, ou subjetivo, e $B =$ objeto, ou objetivo, a fórmula da diferença quantitativa, válida para toda a finitude, soará $A = B$. Se + signifi-

ca predomínio, $+A = B$ seria um máximo de subjetividade ($+A$) em um produto, enquanto $A = B+$ seria um mínimo de subjetividade ($+B$). Já $A = A$ seria o ponto de identidade absoluta ou indiferença. Schelling traça uma linha, uma fórmula para o sistema total do saber, a unir idealismo e filosofia-da-natureza.

$$+A = B$$

$$A = A$$

$$A = B+$$

Na *Exposição do meu sistema de filosofia* de 1801 o autor comenta:

“A fórmula do ser da identidade absoluta pode, por conseguinte, ser em geral pensada sob a imagem de uma *linha*, na qual segundo cada direção é posto o mesmo idêntico, porém segundo direções opostas há o predomínio de A ou B... em $A = B+$, B não é posto *em si*, mas apenas predominando. O mesmo vale para A, em $+A = B$ ” (Schelling 13, *Darstellung*, SW IV 138).

Na direção $+A = B$ é para se identificar a série ideal do absoluto, enquanto na direção $A = +B$ a real. Mas em qualquer ponto da linha é posta a mesma identidade, e “o que vale em toda a linha vale também para cada parte isolada, ao infinito”.

Paradoxalmente, Schelling indica uma *diferença* quantitativa por um sinal de igualdade =. Isso porque a diferença vale apenas para a finitude. No entanto, nesta mesma concentra-se o infinito. Logo, a finitude é, em seu íntimo, a própria identidade absoluta, indicada por =, pois “cada $A = B$, na medida em que indica um ser, é em relação a si mesmo $A = A...$ ” (*id.*, *ibid.*, *Darstellung*, SW IV 139). A linha traçada representa o princípio universal vivo discordante, a manifestar-se gradativamente na natureza. O pólo extremo $A = B+$ pode ser lido como uma pedra, máximo de objetividade, enquanto o outro pólo extremo, $+A = B$, pode ser lido como a consciência humana, máximo de subjetividade⁽⁷⁾. Entre os dois pólos a vida se manifesta em organizações, “*graus diversos do desenvolvimento [verschiedene Stufen der*

Entwicklung] de uma única e mesma organização” (Schelling 13, *Erster Entwurf*, SW III 33). A “série da vida”, no dizer de Novalis, revela-se aos poucos. Os produtos são meras “potências” polarizadas, + ou – subjetividade, em determinados pontos-de-travação da ativa identidade infinita. “Conhecemos a natureza primeiramente apenas como orgânica ou produtiva. Toda a natureza produtiva nada mais é, originariamente, do que uma metamorfose que vai ao infinito” (*id.*, *ibid.*, 44, nota). Os diversos graus do desenvolvimento são apenas “graus diversos da formação ou da *figuração*” do “produto absoluto” (*id.*, *ibid.*, 42-3).

Mas, já em Goethe, à polaridade conectava-se o conceito de *Steigerung*, desenvolvimento, subida, ascensão. Numa carta a Müller, datada de 24 de maio de 1828, ele lança um olhar retrospectivo para as suas concepções da natureza e identifica “duas grandes molas impulsoras... os conceitos de *polaridade* e *desenvolvimento*, o primeiro pertencente à matéria, na medida em que a pensamos como material, o segundo em oposição ela, na medida em que a pensamos como espiritual. O primeiro encontra-se continuamente na atração e na repulsão, o segundo na ascendência que sempre se renova. Visto entretanto que a matéria não existe nem pode fazer efeito sem o espírito, e este sem ela, então a matéria também logra ascender, bem como o espírito deixa-se atrair e repelir...” (Goethe 2, SW XXXIX 350). Trata-se de uma visão que já se esboçara em *Campanha na França*, e mesmo na *Metamorfose das plantas*, que aponta a “versatilidade da natureza no reino das plantas”, a sua ascensão para figuras diferentes e complexas, sem saltos bruscos, concebida pela primeira vez no “*anno 1787 na Sicília*” (*id.*, *ibid.*). Os estudos de 1790 sobre a metamorfose das plantas trazem o esboço da concepção da polaridade. “O mesmo órgão, que no caule se dilatou com folha e adquiriu uma figura bastante variada, contrai-se em cálice, dilata-se em flor novamente, contrai-se em órgão de cópula, para, como fruto, pela última vez dilatar-se” (*idem* 3, p. 85). Quer dizer, um par de opostos impulsiona a ascensão do organismo.

Os encontros entre Goethe e Schelling em Weimar devem ter fomentado a visão de ambos. O desenvolvimento sistemático de Schelling, sem dúvida, é anterior a esses encontros, mas não ao *Ensaio para explicitação da*

metamorfose das plantas de 1790. De modo que o poeta pode ser considerado novamente como um dos grandes estímulos teóricos para a fundação da filosofia-da-natureza do ponto de vista evolucionista. Goethe será também o ulterior patrocinador de Schelling, ao engajar-se pela chamada do seu criador à Universidade de Jena, em que a filosofia-da-natureza ganha novo impulso no *Erster Entwurf* de 1799, e na *Von der Weltseele*, em que há menção às obras do poeta, isto é, referências ao conceito de polaridade associado ao de ascensão. Schelling menciona que o último grau que a natureza alcança mediante a alternância entre contração e dilatação no fruto e na semente já se coloca no “fundamento de um *novo* indivíduo, no qual a natureza reproduz para a frente a sua obra”. Em seguida, a obra goethiana é textualmente citada, com a indicação da hipótese de uma “continuidade da conexão entre crescimento e reprodução de todas as organizações” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 533; *Erster Entwurf*, SW III 170).

Em suma, Schelling emprega Goethe – em que pese o comedimento kantiano deste, que nunca salta para a positividade da vida absoluta – para complementar o conceito de graus de desenvolvimento de Kilmeyer. Nesse sentido, o filósofo concebe uma “*metamorfose orgânica* do universo” (*id.*, *ibid.*, *Erster Entwurf*, SW III 124), uma ramificação objetiva da subjetividade infinita, de maneira que a matéria mesma não é para ser pensada como sem-alma, sem-vida. Uma “animização” (*Beseelung*) lhe é comunicada por meio do “primeiro ato” (*ersten Akt*) de “formação” (*Einbildung*) do infinito no finito, do qual ela é o “momento exterior”. Tais atos de formação correspondem àquilo que a delimitação da intuição intelectual, a construção filosófica, revela: o universal no particular, os vegetais divinos, as Idéias platonianas⁽⁸⁾. O absoluto, na sua unidade, é “sujeito-objetividade” (*Subjekt-Objektivität*), e a maneira como esta nos aparece se dá por “atos eternos de conhecimento” (*ewige Akte, Erkenntnisakt*). Por outras palavras – e Schelling aqui recorre ao clássico conceito kantiano –, há “coisas-em-si”, Idéias, formas arquetípicas que, ao entrarem no tempo, na finitude, assumem a figura de coisas percíveis, turvam-se, enquanto no absoluto são unas e fixadas para sempre. Se as Idéias constituem no eterno uma identidade, os seus fenômenos, ao contrário, são através delas a “sujeito-objetivação” (*Subjekt-*

Objektivierung) do absoluto, constituindo uma espécie de queda pelo seu aparecimento na transitoriedade temporal.

Todavia, “mesmo no fenômeno, em que a unidade absoluta se torna objetiva apenas mediante a forma particular, por exemplo, mediante coisas particulares efetivas, toda diferenciação entre estas não é de modo algum essencial ou qualitativa, mas meramente quantitativa, residindo no grau de formação do infinito no finito” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 65). As Idéias, numa palavra, são as espécies que, ao aparecerem, significam objetivações do claro conhecimento arquetípico, exposições turvadas dos atos primeiros do eu absoluto, que dessa maneira transpassa para a finitude em seres particulares. Se no fundamento de todo $A = B$ há um $A = A$, isso significa metaforicamente um sopro de alma cósmica. A cópula = (identidade absoluta) adquire um corpo, um manto, e apresenta-se como algo outro daquilo que é em sua absolutez. Ao tomar a forma da finitude, das coisas, ela torna-se “símbolo”.

“A natureza, na medida em que aparece como *natureza*, isto é, como unidade *particular*, é por conseguinte, como tal, *exterior* ao absoluto; não é a natureza como ato de conhecimento absoluto mesmo [*natura naturans*], mas a natureza como mero corpo ou símbolo da mesma [*natura naturata*]” (*id.*, *ibid.*, 67).

Aqui aparece uma contradição infinito/finito a ser creditada à própria dualidade interna ao infinito, pois a finitude, depois da queda, requer independência. Todo símbolo “adquire uma vida independente daquilo que ele significa” (*id.*, *ibid.*). A finitude pende para o real, “deixa para trás o outro lado” do absoluto, conservando apenas um, que tende no entanto para uma nova dissolução nele. A contradição infinito/finito só se resolve quando o finito retornar em definitivo ao infinito. Porém, o que se vê em toda parte é devir, dialética orgânica, de modo que na realidade efetiva a contradição é permanente, não há repouso ou conciliação. Quer dizer, Schelling conquista de vez o território da filosofia-da-natureza. A sua despedida do acosmismo fichtiano o conduz, via Kant, ao reconhecimento definitivo da realidade, da

objetividade exterior, isto é, da *natureza como organismo universal, que se manifesta em organismos particulares.*

4. Potências

Os atos de conhecimento do absoluto são também nomeados *potências*. Idéias = potências. Mas Schelling às vezes superpõe ao sentido particular do termo um mais geral, o das potências supremas, unidades superiores de conhecimento, em que o absoluto “é apenas *o absoluto* sem nenhuma outra determinação. Nessa absolutez e na ação eterna ele é absolutamente uno. No entanto, por essa unidade ele é de novo imediatamente uma totalidade de três unidades, a saber, aquela em que o ser é figurado absolutamente na forma, aquela em que a forma é figurada absolutamente no ser e aquela em que essas duas absolutezes são de novo uma única absolutez” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 64). O absoluto produz apenas a si mesmo em cada um desses três momentos, que são, por sua vez, na sua particularidade, “todo o ato de conhecimento do absoluto”, e como tais significam o ser ou a identidade mesma que, considerada do lado formal, torna-se particular, sem no entanto suprimir a sua absolutez. Schelling quer consolidar sistematicamente no interior da filosofia-da-natureza o conceito de vida universal, de modo que ele avança para uma argumentação menos abstrata, ao definir as potências privilegiadamente como Idéias: “O que designamos aqui como unidades é o mesmo que outros entenderam por *Idéias...*” Contudo, o domínio das três potências universais não é abandonado. As três unidades superiores não são Idéias-espécie da natureza. Elas persistem enquanto uma primeira unidade suprema que se apresenta através do “edifício geral do mundo” (*allgemeine Weltbau*) e, no particular, através da série dos corpos; uma segunda, a formação-de-retorno do particular no universal, exprimindo-se no “mecanismo universal” (*allgemeine Mechanismus*) em que o universal é expelido como luz, o particular como corpos; por fim, uma “formação-em-um” (*Ineinsbildung*, do-separado-tornado-uno) ou indiferenciação de ambas as unidades anteriores no real, exprimindo-se no organismo, “apenas não como síntese,

mas considerado como algo primeiro” e que “é o *em-si* das duas outras unidades, a cópia perfeita do absoluto na natureza e para a natureza” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 64, 68).

Schopenhauer, ao ler essa argumentação, não se deixa impressionar pelo seu encaracolado, e procura desmistificá-la, interpretando as três potências superiores como mero disfarce de dogmas religiosos. Comentando-a, vê nessa complexa abstração de um absoluto uno que “(1) como infinito transpassa para o finito, e (2) ao mesmo tempo retorna do finito ao infinito, no entanto, permanecendo (3) identidade eterna e unidade absoluta”, um embuste dialético ao qual se aplicam os versos de Goethe:

*Mein Freund, die Kunst ist alt und neue.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drei und Eins und Eins und Drei
Irrtum statt Wahrheit zu verbreiten*⁽⁹⁾.

“Eu aconselho”, diz Schopenhauer, “designar Nº 1: deus filho, Nº 2: espírito santo, Nº 3: deus pai” (Schopenhauer 15, II 318-9).

Os dois níveis do discurso acerca das potências convivem alternadamente, e, ao fim, em vista da neutralização do acosmismo fichtiano, o nível particular da noção, ou seja, a Idéia entendida como ato primeiro de conhecimento do absoluto, a espécie biológica e sua queda em indivíduos concretos, ocupa o primeiro plano do discurso. Neste sentido, no capítulo sobre “O universal do processo dinâmico”, das *Idéias para uma filosofia da natureza*, surge o conceito de “ramificação da identidade do corpo do mundo na série dos corpos particulares”.

“Primeiro internamente à unidade de cada corpo do mundo, isto é, de cada um como corpo individual que aparece no fenômeno – e é ao mesmo tempo Idéia, universo para si –, reproduz-se o ato de formação, mediante o qual a identidade absoluta entra na particularidades dos corpos do mundo, isto é, na ramificação [*Auswachsen*] da

identidade do corpo do mundo, na série dos corpos particulares que, aqui, podem aparecer não como *universa*, mas apenas como unidades individuais, já que estão submetidas à unidade regente” (Schelling 13, *Ideen*, SW II 175).

O capítulo “Visão geral do sistema do mundo” avança com a teoria da “ramificação” da unidade regente. As Idéias, como atos eternos, primeiros, e arquetípicos do absoluto aparecem numa coisa efetiva particular como o seu conteúdo, e a realidade desempenha o papel de “objetivação” (*Objektivierung*), “corporeidade” (*Leiblichkeit*) das Idéias-espécie. O sistema dos corpos do mundo é “apenas o mundo das Idéias, visível e reconhecível na finitude”. A realidade no seu todo é um animal absoluto. “Nomeamos animal apenas o animal relativo, para o qual o estofamento de sua conservação se encontra na matéria inorgânica. Os corpos do mundo, entretanto, são o animal absoluto [*absolute Tier*], que tem tudo o que precisa, portanto, até mesmo o que para o animal relativo encontra-se exterior a si ainda como estofamento inorgânico” (*id.*, *ibid.*, 189). As organizações em geral são vistas apenas como uma “única organização” travada em diversos graus de desenvolvimento. Cada organização expressa uma “proporção determinada” da identidade originária. “A produtividade da natureza é continuidade absoluta. Por isso estabeleceremos aquela seqüência de graus das organizações não mecanicamente, mas dinamicamente, isto é, não como uma seqüência de graus dos produtos, mas como uma seqüência da produtividade. Há apenas um produto que vive em todos os produtos” (*id.*, *ibid.*, *Erster Entwurf*, SW III 53, 54, nota).

Quer dizer, *na emanção da vida, as Idéias platônicas são o complemento imprescindível da teoria do organismo kantiano*. Elas permitem compreender como o universal devém particular. Sob este aspecto, a espécie desempenha o papel principal, ela é o fim da natureza, o indivíduo apenas meio, o que se comprova no fato de que “o individual perece, e a espécie permanece”, com o que a natureza nunca cessa a sua atividade infinita, a sua “circularidade sem fim” (*id.*, *ibid.*, 53).

A afirmação do absoluto na efetividade de modo algum se dá pacificamente. A sua duplicidade originária implica em toda parte ações opostas,

luta generalizada. Cada organização, ou potência, esforça-se por defender a sua esfera, procurando triunfar sobre as demais, afirmando o seu círculo de vida para não ser superada, sintetizada por uma outra no movimento dialético do devir. Toda organização, para ser bem-sucedida, tem de necessariamente assimilar, senão será assimilada. “Nenhuma individualidade na natureza pode *como* tal afirmar-se sem que, exatamente como o organismo absoluto, tenda a assimilar tudo a si, a apreender tudo na esfera de sua atividade. Para que não *venha a ser* assimilada, ela tem de *assimilar*, para que não *venha a ser* organizada, ela tem de *organizar*” (Schelling 13, *Erster Entwurf*, SW III 70). Qualquer singularidade já situada num ponto superior da evolução teve de necessariamente superar outras. A polaridade primeira perpassa os seres como luta pela assimilação, e resistência ao vir-a-ser-assimilado. Semelhante dinamismo impera em toda parte, há um conflito generalizado no cosmos, sem exceção. Todavia, alerta Schelling, não devemos nos enganar com a falsa aparência da pluralidade, pois se de um lado o conflito na natureza leva a interrupções da produtividade na forma de produtos, por outro essa travação da atividade existe “apenas na consideração dos produtos para a reflexão, não na consideração da produtividade para a intuição”. A produtividade da natureza é “continuidade absoluta” (*id.*, *ibid.*, 54, nota).

5. Vontade

A filosofia-da-natureza de Schelling, ao trabalhar com a noção de identidade absoluta, ou cópula vivente, “o infinito verdadeiro e real”, chega, por fim, bem próximo de um voluntarismo cósmico, para ser pensado num só lance com o conceito de vida. O absoluto é “afirmação absoluta de si mesmo em todas as formas”, um “amor infinito de si mesmo”, “prazer infinito de manifestar-se”. A sua essência não é pensada como diferente desse prazer: ela é um “querer-a-si-mesmo” (*sich-selber-Wollen*), um “afirmar-se-a-si-mesmo” (*sich-selbst-Bejahren*). O absoluto não é o querer de um fim específico, mas “um querer ao infinito, portanto em todas as formas, graus e potências da realidade”. A “cópia desse querer a si mesmo é o mundo”, um

“desenvolvimento” contínuo, uma “expansão” da cópula. “O universo, isto é, a infinitude das formas, no qual a cópula [*Band*] eterna se afirma, só é universo, totalidade [*totalitas*] real mediante a cópula, isto é, mediante a unidade na pluralidade. A totalidade exige por conseguinte a unidade [*identitas*] e de modo algum pode ser pensada sem esta” (Schelling 13, *Von der Weltseele*, SW II 361-2). Se as formas pelas quais o “querer eterno” é pensado são plurais, a pluralidade nela mesma resume-se à “característica das coisas”, sem aplicar-se ao querer enquanto cópula. Portanto, em última instância, na filosofia-da-natureza o sinal =, em $A = A$, significa a unidade-identidade incondicionada do *querer absoluto universal*, enquanto as coisas, expressas por $A = B$, são a sua multiplicação, que porém conservam nelas mesmas a infinitude =. A essência da cópula “é em si mesma eternidade” vivente.

“É inegável que ao lado da vida exterior manifesta-se uma vida interior... inegável portanto que a vida universal das coisas é, ao mesmo tempo, o específico do que é individual” (*id.*, *ibid.*, 370).

Onde a “cópula superior” ou “cópula viva” se afirma, existe aí “microcosmos, organismo, exposição plena da vida universal da substância numa vida particular” (*id.*, *ibid.*, 374). A natureza organiza-se ao infinito, mas em cada uma dessas esferas “tem de possuir ela mesma uma infinitude” (*id.*, *ibid.*, *Erster Entwurf*, SW III 55). De modo que, pergunta-se Schelling, não seria tal princípio para ser pensado exclusivamente nos moldes de Platão, como uma “sabedoria universal”, “alma rainha do todo”? O que sinaliza como ele, apesar de tender para o voluntarismo vitalista na natureza exterior, não abandonando para sempre o idealismo, não abandona o espírito como princípio organizador do mundo, de maneira que, apesar de a vontade e a vida serem colocadas em primeiro plano, tendendo para a independência total, o primado do conhecimento retorna posteriormente. O princípio do mundo é “alma cósmica”, “sapiência”. O absoluto, apesar de vontade e vida, reduz-se ao saber.

Mas esse primado do conhecimento é continuamente colocado em xequê. A filosofia schellinguiana é muitas vezes impregnada por pontos de tensão entre luz e sombra, já presente na noção de inconsciente da natureza, que

em certos momentos escapa ao saber do saber e, muitas vezes, antes do eu chegar à consciência, resvala para uma independência completa do conhecimento, rumo ao primado do querer, da espontaneidade viva ainda sem ser intermediada pela razão. Schelling com isso é freqüentes vezes ambíguo, oscilando entre um princípio racional e a-razional do mundo. Esta última postura evidencia-se num de seus primeiros estudos dedicados a Fichte, as *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, nas quais ele distingue entre a vontade empírica e moral, confundida com a razão prática kantiana, que obedece ao *a priori* categórico, e a vontade elementar, anterior à própria lei moral.

“Portanto a *razão prática* é uma e a mesma com a liberdade, isto é, com a *vontade* (segundo Kant). Da razão prática, *nesse* sentido, *originam-se* todas as leis morais e a autonomia originária da vontade é expressa na lei moral. A lei moral, entretanto, não é de modo algum uma sentença morta que *repousa a priori* em nós, nem uma sentença que pode nascer *teoreticamente*. Ela existe em nós apenas na medida em que *exprime* (empiricamente) a vontade em nós. Manifesta-se por *ato e ação* e só na medida em que *sabemos* deles. Sua *fonte* todavia é a vontade. Pois em nós se mostra um estado, do qual não podemos ser conscientes a não ser pelo *ato do querer mesmo...*” (Schelling 13, *Abhandlungen*, SW I 432)

Da razão prática em sentido kantiano origina-se a lei moral. Mas o acento voluntarista e vitalista são logo colocados, pois tal lei não é uma “sentença morta”, nem repousa *a priori* em nós, mas exprime a vontade em nós. Depois, mais decisivo, observa-se que a sua “fonte” é a vontade, porém decisivamente considerada enquanto amoralidade: trata-se de um “ato do querer mesmo”, anterior à razão. Pode-se assim antever nessa argumentação um instante de despotenciação do racional, do conhecimento. Tem-se uma “vontade superior” em relação à qual a razão prática é secundária e cuja lei vale “apenas na medida em que é sancionada pela vontade absoluta” (Schelling 13, *Abhandlungen*, SW I 433). O elemento racional, portanto,

aparece como periférico. A lei moral não possui “nenhuma autoridade e nenhum poder sobre nós” (*id., ibid.*). Ela não se dirige para a vontade, constrangendo-a, já que não tem esse poder; ao contrário, sai dela como algo secundário, sai da vontade superior que é sua fonte. Schelling opera assim um corte entre, de um lado, a vontade absoluta, e, de outro, a razão prática ou vontade particular. Uma semelhante despontenciação do racional, com o conseqüente reconhecimento dos limites do conhecimento, culmina em passagens nas quais certos predicados serão atribuídos à vontade que escapam por completo à mensuração racional.

“O que todavia ultrapassa [*übersteigt*] nosso conhecimento é o poder da *liberdade transcendental* ou *querer* em nós. Pois enquanto *limite* de todo nosso saber e agir, ele é também, necessariamente, o único inconcebível, insolúvel. De acordo com sua natureza o mais-sem-fundamento, o mais indemonstrável, mas justamente por isso o mais imediato e evidente em nosso saber” (*id., ibid.*, 400).

“Mais imediato e evidente”, ainda assim acessível ao saber sim, mas mediante uma razão mística que se dissolve numa consciência da eternidade capaz de intuição intelectual de algo situado além da moralidade, da praticidade, da fenomenalidade, indicado pelo termo *querer*. “No *querer absoluto* entretanto o espírito se torna imediatamente íntimo de si mesmo, ou ele tem uma *intuição intelectual de seu si-mesmo*” (*id., ibid.*, 401).

Schelling esclarece de modo suplementar que ele chama essa percepção imediata da vontade de *intuição* por se tratar de um conhecimento que “não admite intermediação”, e *intelectual* porque tem uma *atividade* por objeto, que vai muito além do domínio empírico e “nunca pode ser alcançado por *conceitos*”, pois aquilo exposto em conceitos “repousa”. Conceitos só os há de objetos e daquilo que é limitado e intuído de modo sensível. A liberdade da vontade, todavia, só é conhecida pela liberdade mesma, a atividade só é conhecida pela atividade (Schelling 13, *Abhandlungen*, SW I 401). O conhecimento comum, o saber empírico, portanto, não atinge esse querer, que escapa às rédeas do conceito. Ele é o “mais sem fundamento”.

Com isso, a filosofia-da-natureza é conduzida a um território obscuro, de ausência de luz. Eis por que o apego de Schelling à tradição fichtiana da reflexão sobre a reflexão, do saber sobre o saber é questionável, resultando daí um colocar em xeque o próprio princípio racional do mundo. No entanto, apesar dessa tematização, o autor nunca assumiu o irracional volitivo como conceito operador da sua filosofia. Caberá a Schopenhauer executar essa tarefa. Mas isso já é uma outra história.

Abstract: The article shows the origin of Schelling's *Naturphilosophie* from his confrontation with Kielmeyer's biology and Goethe's conception of nature as well from his confrontation with the critical theory of organism.

Key-words: Kielmeyer – Kant – Goethe – Schelling – polarity – soul of the world – nature's stages of development

Notas

(1) A filosofia-da-natureza não é obviamente uma invenção de Schelling, pois esse ramo da filosofia remonta aos antigos, como Aristóteles e Lucrecio, mas o tratamento dado a ela a partir de uma tradição transcendental que passa por Fichte, é sem dúvida um mérito de Schelling. Horkheimer nota: “A realização essencial de Schelling em relação ao avanço da filosofia pós-kantiana alemã baseia-se em que a natureza não ganha apenas em geral, e como um todo, uma posição no sistema, mas também em particular, na sua estrutura concreta, em seu ser-assim, e não mais deve ser apreendida em seu mero estar-aí por princípios filosóficos. Não apenas no primeiro período de Schelling, mas pelo tempo em que ele em geral interveio na orientação da história do idealismo alemão, é para se ver a filosofia-da-natureza como a sua realização mais própria... Até Schelling a filosofia idealista era essencialmente filosofia transcendental. Isso significa que a filosofia via a sua tarefa básica em mostrar as condições da consciência sem as quais a construção de um mundo de objetos não seria pensável... Que a natureza mesma tenha um ser próprio, que seja possível ganhar uma intelecção desse ser, que também por essa intelecção o particular na natureza tem de poder ser apreendido, eis aí o pensamento fundamental da filosofia-da-natureza schellinguiana” (Horkheimer 6, GS X 135-8).

(2) “Mistério do magneto, explica-me isso!/Nenhum mistério maior que amor e ódio” (Goethe 2, SW IV 5).

(3) “Queres te recrear no todo,/Então miras o todo no que há de menor” (id., ibid., SW IV 4).

(4) Schelling estava sempre às voltas, para conseguir levar adiante a montagem do seu sistema, com um outro grande pensador. Ele é fichtiano ao ler Fichte, espinosano ao ler Espinosa, kantiano ao ler Kant, e assim por diante. E.v. Hartmann observa: “Schelling é um daqueles pensadores sem apuro próprio, que, como uma planta trepadeira, apóia-se em outros e com eles prossegue o seu pensamento, não tanto mediante uma transformação críti-

ca, mas por fecundação fantasiosa, remodelação e fusão” (Hartmann 5, p. 3). Schopenhauer, por sua vez, nomeia esse procedimento antes de “amálga-ma” filosófico de um “ecléctico” ou “filosofia de livros” (Schopenhauer 14, Parerga und Paralipomena, p. 31-440).

(5) Com os seguintes termos é definida a intuição intelectual na oitava das Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo: “Em todos nós reside um poder misterioso, maravilhoso de recolhermo-nos da mudança do tempo para o nosso mais íntimo, de tudo o que vem do exterior para o nosso eu desnudado e, assim, sob a forma da imutabilidade, intuímos o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima e pessoal da qual depende tudo o que sabemos e acreditamos de um mundo supra-sensível. Tal intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo é em sentido próprio, enquanto todo o resto, ao qual transmitimos aquele verbo, apenas aparece. Ela se diferencia de qualquer intuição sensível na medida em que é produzida apenas por liberdade, sendo estranha e desconhecida para aqueles cuja liberdade, violentada pelo poder impositivo dos objetos, não é suficiente para a produção da consciência. [...] Essa intuição intelectual aparece quando cessamos de ser objeto para nós mesmos; quando quem intui, recolhido em si mesmo, é idêntico com o que é intuído [in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist]. Nesse instante da intuição desaparecem tempo e duração, nós não estamos no tempo, mas o tempo – ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta está em nós. Não estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas ele se perdeu [ist verloren] em nossa intuição” (Schelling 13, Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, SW I 319).

(6) Novalis encontra-se pela primeira vez com Schelling em 1º de dezembro de 1797, em Leipzig. Posteriormente, em 25 e 26 de agosto de 1798, ambos visitam, na companhia dos irmãos Schlegel, a já famosa galeria de arte de Dresden. A partir daí estava constituído o círculo romântico, que depois se reunirá em Jena, na companhia de outros, como Tieck e o físico Ritter. Novalis passa a ser como que o poeta oficial do grupo, enquanto Schelling será o filósofo. Em setembro ele estuda a Von der Weltseele. Curioso notar como Novalis e Schelling se espelham no manejar de alguns conceitos, como o de intuição intelectual e vida universal. Apesar disso, Schelling não

conseguiu perceber a proximidade e julga o poeta antes um frívolo: “Não consigo suportar direito essa frivolidade em face dos objetos, circulando em torno de tudo, sem penetrar em nada” (Schelling, citado por Knittermeyer 10, p. 105). Schelling nessa passagem faz uma crítica à forma fragmento. Testemunhos relatam que a amizade entre os dois era problemática. É como se estas duas naturezas parecidas – Schelling um filósofo de índole poética, Novalis um poeta de índole filosófica – se repelissem em seus elementos comuns, como os dois pólos iguais de um magneto.

(7) Aqui interpretamos a linha da direita para a esquerda.

(8) Segundo o *Grimmisches Wörterbuch da língua alemã*, *einbilden* significa em primeira instância formar, figurar e possui conotações místico-religiosas. Na acepção de *einprägen* – estampar, gravar, imprimir, apresentar diante dos olhos, deixar originar a imagem de uma coisa a partir de outra e a fixar – encontra-se em Mestre Eckhart. Os místicos devem ter introduzido modelos de expressão que depois são usados, entre outros, por Lutero em sentenças como: “das will er [Gott] uns einbilden” (isso Deus nos quer imprimir); “denn wenn seine Gnade in uns nicht eingebildet wird, so bleiben wir stets Fleisch und Blut” (pois se sua graça não nos é apresentada, permanecemos sempre carne e sangue). *Einbildung*, a substantivação de *einbilden*, significa formação, figuração, daí *Einbildungskraft*, força, faculdade de formação, de figuração, numa palavra, imaginação.

(9) “Meu amigo, a arte é velha e nova. Foi a arte de todos os tempos, através de três e um, e um e três, espalharem erro em vez de verdade.”

Referências Bibliográficas

1. FICHTE, J.G. *Werke* (FW). Ed. de Fichte, I.H. Berlim, Walter de Gruyter, 1971.
2. GOETHE, J.W. *Sämmtliche Werke* (SW). Stuttgart/Berlim, Cotta'sche Buchhandlung.
3. _____. *Morphologische Schriften*. Ed. e notas de Troll, W. Jena, Eugen Diederichs, 1926.
4. _____. *Werke*. 14 vols. Munique, C.H. Beck, 1982.
5. HARTMANN, E.v. *Zwei Schriften über Schellings Philosophie*. Reed. de *Schellings philosophisches System*, 1897. Aalen, Scientia Verlag, 1979.
6. HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften* (GS). Ed. de Schmidt, A. Frankfurt am Main, Fischer, 1990.
7. KANT, I. *Gesammelte Schriften* (GS). Ed. Akademie, 1902-23.
8. _____. *Kritik der Urteilskraft* (Kr.d.Ur.). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
9. KIELMEYER, C.F. *Über die Verhältniäe der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältniäe*. Tübingen, C.F. Osiander, 1814.
10. KNITTERMEYER, H. *Schelling und die romantische Schule*. Munique, Ernst Reinhardt, 1929.
11. NOVALIS. *Werke und Briefe*. Leipzig, Insel, 1942.
12. _____. *Dichtungen und Fragmente*. Leipzig, Reclam, 1989.
13. SCHELLING, F.W.J. *Sämmtliche Werke* (SW). Ed. de Schelling, K.F.A. Stuttgart, Cotta, 1856-61.

14. SCHOPENHAUER, A. *Schopenhauers Werke*. Ed. *letzter Hand* de Lütkehaus, L. Zurique, Haffmans, 1988.
15. _____. *Der handschriftliche Nachlaß* (HN). Ed. de Hübscher, A. Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1966-75.
16. TORRES FILHO, R.R. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Ática, 1975.