

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

A revista **dois pontos:** é um periódico de divulgação científica na área de Filosofia vinculada aos programas de pós-graduação em Filosofia das Universidades Federais do Paraná e de São Carlos. Trata-se de uma revista temática, que publica resultados de pesquisa acadêmica segundo os parâmetros de excelência delimitados pelos órgãos de avaliação e fomento. Cada número traz um dossiê sobre tema definido em consulta ao Conselho Editorial e sob a direção de um editor responsável, convidado pelos editores executivos. A escolha pelo formato temático visa permitir que cada número opere como foco do debate filosófico no âmbito da produção nacional, sem prejuízo de contribuições (que têm sido regulares) da produção estrangeira. Sua política de seleção de artigos segue as normas de avaliação por pares; sua periodicidade tem sido respeitada sem exceções, bem como têm sido respeitadas as exigências referentes aos periódicos - número de artigos por número, seleção por qualidade dos trabalhos, contemplação das diversas regiões do país, presença de autores internacionais e nacionais de relevância na área, abertura para novos autores segundo os critérios de avaliação citados, distribuição e permuta nacionais. A decisão de congregar dois programas de pós-graduação de universidades federais de estados distintos em torno de uma mesma publicação fortalece a cooperação entre os dois programas e beneficia a própria publicação.

Os artigos aqui publicados são indexados na CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidade) e podem ser acessados no Directory of Open Access Journals (DOAJ), no sítio do Departamento de Filosofia da UFPR (www.filosofia.ufpr.br/doispontos <<http://www.filosofia.ufpr.br/doispontos>>) ou no Sistema Eletrônico de Revistas (SER).

ISSN (digital): 2179-7412
ISSN (impresso): 1807-3883

Filosofia da Natureza do Idealismo Alemão

editores

Eduardo Baioni (Universidade Federal de São Carlos) e Maria Isabel Limongi (Universidade Federal do Paraná)

editor responsável pelo número “Filosofia da Natureza do Idealismo Alemão”

Márcia Zebina Araújo da Silva

revisão e Preparação dos originais

Eduardo Baioni e Márcia Zebina Araújo da Silva

projeto gráfico

Vagner Martins - vbmdesigner@gmail.com

volume 12 : número 02

semestral

Outubro de 2015

[clique aqui para o sumário](#)



doispontos: é uma revista vinculada aos programas de pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN (digital): 2179-7412

ISSN (impresso):1807-3883



Editorial

A filosofia da natureza ocupa boa parte das reflexões dos filósofos do assim chamado idealismo alemão, que abarca o final do século XVIII e a metade do século XIX. A partir dos resultados alcançados na terceira crítica kantiana e os avanços das ciências naturais da época, os autores deste período se viram impelidos a investigar o tema da natureza e incluí-lo em seus sistemas filosóficos. Eles se propõem uma análise especulativa da natureza para compreendê-la e estruturá-la dentro de um pensamento que visava ultrapassar os limites e os dualismos da filosofia kantiana. Tendo no horizonte uma filosofia monista, estes autores buscavam a unidade da natureza viva e material com a alma ou o espírito humano, inspirando o romantismo e outras vertentes do pensamento contemporâneo. Eis o que motivou reunir no presente número da revista artigos dedicados à temática da filosofia da natureza, cuja importância têm crescido no âmbito das pesquisas recentes sobre a filosofia clássica alemã. As diferentes posturas filosóficas decisivas em torno do desenvolvimento da filosofia da natureza, tomadas por Kant, Fichte, Schelling, Hegel e também por outros autores contemporâneos, têm sido objeto de estudos recentes que sempre têm de confrontar e discutir as diversas posições filosóficas e sistemáticas de cada um dos autores, explicando seus princípios metafísicos ou transcendentais e avaliando consequências teóricas e práticas em âmbito estritamente filosófico, assumindo ou não resultados das ciências naturais particulares alcançados nessa época. Sem se definir claramente o papel da filosofia da natureza, não se pode esclarecer o lugar sistemático da lógica, da filosofia prática, da estética, da história, da filosofia do espírito.

É o que veremos nos artigos aqui publicados. O debate entre Fichte e Schelling acerca da possibilidade ou necessidade de se constituir uma filosofia da natureza conectada com as demais partes de seus respectivos sistemas filosóficos é, em linhas gerais, o tema abordado pelos artigos de *Márcia Cristina Ferreira Gonçalves e Francisco Prata Gaspar*, cada qual sob domínios conceituais e perspectivas sistemáticas diferentes. No artigo de *Federico Ferraguto* é apresentada a discussão em torno da reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação, característica da oposição entre realismo racional e filosofia transcendental, no qual as posições de Fichte são confrontadas com as de autores como Reinhold e Bardili. A importância da filosofia da natureza é vinculada à sua fonte mais imediata, a filosofia crítica kantiana, pelos artigos de *Diego Kosbiau Trevisan, Isabel Coelho Fragelli e Gabriel Almeida Assumpção*. No primeiro deles, a filosofia kantiana é tratada a partir da restrição imposta pelo autor alemão às pretensões da metafísica clássica e por uma nova compreensão da própria metafísica em face da ciência empírica da natureza. O segundo, por seu lado, tem de deparar-se com debate entre Kant e Herder em torno da significação dos termos “explicar” e “interpretar” como distintivos do modo de se considerar respectivamente as ciências e a filosofia em sua busca pela verdade. No terceiro, Schelling é posto em confronto com Kant tendo por eixo de discussão o conceito de organismo e de teleologia. Por fim, a abordagem especulativa da filosofia da



natureza elaborada por Hegel é objeto dos artigos de *Márcia Zebina Araújo da Silva e Luiz Fernando Barrére Martin*. O primeiro trata do alcance especulativo do conceito de vida na filosofia de Hegel, explicitando o emprego do conceito de “vida lógica” e suas consequências sistemáticas no interior do pensamento hegeliano, enquanto categoria fundamental para a questão do conhecimento, o que nos permite pensar a filosofia de Hegel como holista. O segundo trata da contradição como intrínseca à natureza, explorando para isso a compreensão hegeliana do ceticismo e da dialética objetiva dos gregos antigos, avaliando suas consequências para a filosofia da natureza, em particular no que concerne aos conceitos de tempo e de movimento.

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)

Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL/UFG)

marciazebina@gmail.com



Solicita-se permuta. Exchange desired.
Biblioteca Central. Seção de intercâmbio. inter@bc.ufpr.br
Caixa Postal 19051 CEP 81531-990 Curitiba PR Brasil

endereço para correspondência address for correspondence
Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná
R. Dr. Faivre 405 6o andar 80060-140 Curitiba PR Brasil 0xx41 33605098
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos
Rodovia Washington Luís km 235 Monjolinho caixa postal 676
13565-905 São Carlos SP Brasil

doispontos@ufpr.br
endereço eletrônico da dois pontos
www.ser.ufpr.br/doispontos
www.filosofia.ufpr.br/



Sumário

- 13 Construção, criação e produção na filosofia da natureza de Schelling.**
Construction, creation and production in the Schelling's Philosophy of Nature.
Márcia Cristina Ferreira Gonçalves
- 27 A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801).**
The reflection on the nature and the problem of application: between rational realism and transcendental philosophy (1799-1801).
Federico Ferraguto
- 45 Kant e a metafísica "crítica" da natureza.**
Kant and the 'critical' metaphysics of nature.
Diego Kosbiau Trevisan
- 67 Explicar ou interpretar? Kant e Herder, entre a filosofia e a ciência.**
Explication or Interpretation? Kant and Herder, between the philosophy and the science.
Isabel Coelho Fragelli
- 79 Fichte e Schelling em confronto – filosofia da reflexão ou não?**
Fichte and Schelling in confrontation – philosophy of reflection or not?
Francisco Prata Gaspar
- 99 O alcance especulativo da vida em Hegel**
The speculative dimension of life in Hegel
Márcia Zebina de Araújo Silva
- 111 Hegel e a contradição na natureza**
Hegel and the contradiction in the nature.
Luiz Fernando Barrére Martin
- 123 Crítica do juízo teleológico e organismo em Kant e Schelling.**
Critique of teleological judgment and organism according to Kant and Schelling.
Gabriel Almeida Assumpção

Construção, criação e produção na filosofia da natureza de Schelling

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves²

marciacfgoncalves@gmail.com

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: Este artigo apresenta três teses fundamentais desenvolvidas por Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854) em seu sistema de Filosofia da Natureza (entre 1797 e 1803): (1) A primeira responde à questão levantada por Kant sobre a possibilidade da construção na filosofia; (2) a segunda baseia-se na interpretação do jovem Schelling sobre a teoria platônica sobre a criação da natureza; (3) a terceira afirma a produtividade da natureza, com inspiração no conceito spinozano de *natura naturans*.

Palavras-chave: Schelling; natureza; filosofia; construção; criação; produção.

Construction, creation and production in the Schelling's Philosophy of Nature

Abstract: This paper presents three fundamental theses expounded by Friedrich W. J. Schelling (1775-1854) in his Philosophy of Nature's system (between 1797 and 1803): (1) The first answer the question raised by Kant on the possibility of construction in philosophy; (2) the second is based on the interpretation of the young Schelling on the Platonic theory of the creation of nature; (3) the third states the productivity of nature, inspired by the Spinoza's concept of *natura naturans*.

Keywords: Schelling; nature; philosophy; construction; creation; production.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é apresentar três teses fundamentais desenvolvidas pelo jovem Schelling em seu sistema de Filosofia da Natureza. (1) A primeira tese diz respeito à possibilidade da construção na filosofia e tem origem principalmente no diálogo de Schelling com a filosofia transcendental de Kant. (2) A segunda tese responde à questão da criação da natureza e tem origem principalmente no estudo do jovem Schelling sobre a filosofia de Platão, em especial de sua obra *Timeu*. (3) A terceira tese afirma a dualidade originária da natureza enquanto produtividade infinita e produtos finitos, e surge da reinterpretação do jovem Schelling dos conceitos spinozanos de *natura naturans* e *natura naturata*. Para maior clareza, este artigo será dividido em três partes, correspondentes às exposições de cada uma dessas teses.

1. SOBRE A TESE SCHELLINGUIANA DA CONSTRUÇÃO NA FILOSOFIA DA NATUREZA.

Para a compreensão da tese schellinguiana da construção na filosofia da natureza é importante contextualizar a discussão sobre a possibilidade da filosofia como ciência travada por Schelling a partir de sua interpretação crítica da tese kantiana sobre a construção na geometria. A principal crítica de Schelling



é contra o fato de que Kant só admite o processo de construção de conceitos na matemática, mas não na filosofia. Kant descreve dois tipos de conhecimento racional. O primeiro, chamado de “filosófico”, se dá “a partir de conceitos”, o segundo, chamado de “matemático”, “a partir da construção de conceitos” (KANT, CRP, B 741)³.

Um dos exemplos de Kant sobre a construção na matemática diz respeito à possibilidade de se deduzir a tridimensionalidade do espaço a partir de um simples teorema: o de que, sobre um único ponto não se podem cruzar mais do que três linhas retas octogonais (que formam ângulos retos entre si):

Que o espaço inteiro (...) tenha três dimensões (*drei Abmessungen*) (...) é construído sobre a seguinte proposição: em um ponto não se podem cruzar mais do que três linhas em ângulos retos. (KANT, *Prol.*, § 12)⁴.

Esta *construção* do espaço tridimensional na ciência da geometria só é possível, segundo Kant, por que, para ele, o espaço é uma forma pura (e portanto *a priori*) de nossa intuição (cf. KANT, *Prol.*, § 12). Para Schelling, entretanto, a tridimensionalidade do espaço é condicionada pela matéria que o preenche. Assim, por exemplo, quando o geômetra intui as linhas retas que se cruzam sobre um único ponto, estas linhas já são, para Schelling, uma *matéria* do seu pensamento. Os vários projetos esboçados por Schelling para a construção de uma filosofia da natureza são impulsionados por uma intenção fundamental de “superar a diferença entre espírito e matéria” (SCHELLING, *SW*, I, 1, p. 379). Por isso, Schelling reinterpreta a dedução da tridimensionalidade do espaço, que segundo Kant é fundada na intuição pura *a priori*, de um modo muito mais radical que este, na medida em que constrói o próprio conceito de matéria em sua filosofia da natureza. A tese da construção da matéria foi sistematicamente exposta por Schelling no § VI de sua *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, intitulado exatamente *Konstruktion der Materie*. Neste parágrafo, Schelling afirma, por exemplo, que “o espaço não pode ser separado da matéria e é apenas por meio dela e com ela” (SCHELLING, *SW*, I, 4, p. 428).

A tarefa assumida pelo jovem Schelling de *construir* o conceito de matéria pode ser reconhecida a partir de sua interpretação sobre a construção filosófica, inspirada no livro do filósofo sueco Benjamin C. H. Höijer⁵, sobre o qual Schelling publica uma resenha em 1802, no *Kritisches Journal der Philosophie*, com o título *Sobre a construção na filosofia*⁶. Contra a distinção kantiana entre filosofia e matemática, Schelling afirma, em sua polêmica interpretação, inspirada em Höijer, sobre o teorema da construção em Kant, que, se este “tivesse tido uma plena consciência de sua filosofia e fosse capaz de refletir sobre ela”, ele “teria que construir” (SCHELLING, 2001, p. 99)⁷, ou seja, ele teria que admitir que, em seus *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, teria construído o conceito de matéria.

Em sua tese intitulada *Begriff und Konstruktion: Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, Jürgen Weber faz uma minuciosa análise sobre a influência e apropriação de Schelling da interpretação de Höijer sobre a construção na filosofia. É de Höijer a interpretação inicial de que:

[Kant] de fato, constrói a matéria em seus *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (*Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft*). Porém, esta construção não é matemática; ela não acontece no espaço e no tempo, pois, por meio desta construção, devem ser preenchidos, imediatamente, o espaço e, mediatamente também o tempo: esta construção deve ser portanto filosófica⁸ (*apud* WEBER, 1998, p. 9).

Schelling se apropria da tese de Höijer sobre a passagem da construção matemática da tridimensionalidade do



espaço a partir na forma pura da intuição para a construção filosófica da matéria, na medida em que reinterpreta as formas puras da intuição de Kant (espaço e tempo) como sendo já uma forma de *intuição intelectual*:

O espaço, como se encontra, segundo Kant, no fundamento da Geometria, e o tempo, como se encontra no fundamento da Aritmética, é toda a intuição intelectual; lá, porém, expressa no finito, cá, no infinito. (SCHELLING, 2001, p. 90)⁹.

Esta interpretação do conceito kantiano de forma pura da sensibilidade como intuição intelectual resulta – como esclarece Paul Ziche em seu artigo *Raumkonstruktion, Deduktion der Dimensionen und idealistische Prinzipientheorie* – de uma síntese, realizada por Schelling, entre o conceito de intuição pura de Kant e o conceito de intuição intelectual de Fichte. Esta síntese não é meramente lógica, mas epistemológica (cf. ZICHE, 2006), e a mediação encontrada por Schelling para unir as duas concepções se encontra no conceito de força. Paul Ziche interpreta esta aproximação feita pelo jovem Schelling entre as concepções de Kant e Fichte tal como uma *convergência estrutural*:

(...) uma convergência entre – de um lado – a explicação fichtiana do conhecimento por meio da [descrição do movimento] de uma força que parte do eu em direção ao exterior, devendo ser limitada por uma força de efeito contrário, e – de outro lado – a dedução kantiana da matéria a partir de um equilíbrio de forças. (ZICHE, 2006, p. 28)¹⁰.

Desde seu *Tratado para o esclarecimento do idealismo da Doutrina da Natureza*, de 1796-97, o jovem Schelling ensaia uma interpretação da concepção fichtiana de intuição intelectual, em conexão não apenas com a teoria das forças opostas da física dinâmica, mas, sobretudo, como modo de construção ou dedução, a partir do espírito, de seu conceito inicial de matéria¹¹, o qual pode então ser interpretado ainda como idealista ou transcendental, na medida em que é descrito como mero “produto” do espírito:

Mas a questão é: por meio do que o sentido *interno* se torna *externo*.

A resposta é a seguinte: Por meio da tendência para a autointuição, o espírito se limita a si mesmo. Esta tendência é *infinita*, reproduz a si mesma continuamente ao infinito. (Apenas nesta reprodução infinita de si mesmo o espírito continua. Logo será demonstrado que, sem esta continuação, todo o sistema de nosso espírito é inexplicável). O espírito faz portanto um esforço necessário para se intuir em suas atividades contraditórias. Ele não pode fazer isso sem apresentá-las em um produto comum, i. e. sem torná-las *permanentes*. Portanto, elas aparecem, na perspectiva da consciência, como atividades *em repouso*, i. e. como forças que não são propriamente ativas, mas que agem *contra* o impulso inicial (*Anstoß*) exterior. – A matéria nada mais é do que o espírito intuído no equilíbrio de suas atividades (SCHELLING, SW, I, 1, p. 380)¹².

Na construção de seu sistema de filosofia da natureza, a partir de 1797, com *Ideen zur einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Schelling transforma seu conceito de matéria em um conceito mais dinâmico e conseqüentemente mais autônomo em relação à atividade do eu, inspirado no conceito de matéria descrito por Kant em seus *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, como um equilíbrio de forças contrárias. Neste contexto, Schelling descreve a matéria não apenas como “algo extenso” no espaço de “três dimensões”, mas também como “efeito (*Wirkung*) e contra-efeito (*Gegenwirkung*) das forças atrativa e repulsiva” (SCHELLING, SW, I, 2, p. 179)¹³. A partir desta descrição dinâmica da matéria, Schelling pode então construir seu conceito de matéria em sua filosofia da natureza enquanto forma de uma ciência superior:

Se, porém, as forças atrativa e repulsiva são propriamente condições de *possibilidade* da matéria, ou melhor, se a própria matéria nada mais é do que estas forças pensadas em conflito, então estes princípios estão no ápice de toda a ciência da natureza, ou como lemas a partir de uma ciência superior, ou como axiomas que têm que ser pressupostos antes de tudo, no caso contrário, de ser possível uma explicação física. (SCHELLING, SW, I, 2, p. 192)¹⁴.



O papel exercido pelos princípios das forças opostas na ciência filosófica da natureza é nitidamente o de possibilitar a construção do conceito de matéria, como conteúdo desta ciência.

No tratado de 1802 sobre a construção, Schelling recorre mais uma vez ao conceito de intuição intelectual de Fichte, como meio de construção de seu próprio conceito de matéria, na medida em que interpreta o conceito de intuição intelectual como movimento de uma força, que parte do eu para fora do eu e, novamente, reflete para dentro de si mesmo, após deparar-se com o mundo exterior. Contudo, neste novo momento do desenvolvimento da filosofia de Schelling, não mais inteiramente transcendental, mas também não mais inteiramente natural, a construção do conceito de matéria por meio da concepção de intuição intelectual tem como consequência – como interpreta corretamente Ziche – um certo *paralelismo* entre o espírito e a natureza e, conseqüentemente, um *paralelismo* entre a Filosofia Transcendental e a Filosofia da Natureza, que o jovem Schelling tentará solucionar em seu *Sistema do Idealismo Transcendental* de 1800 (cf. ZICHE, 2006, p. 28). Por outro lado, esse paralelismo decorre também da hipótese interpretativa do jovem Schelling de que haveria uma harmonia ou um equilíbrio entre as operações da mente e as operações da natureza objetiva. Esta hipótese possibilita ao filósofo da natureza não apenas desenvolver um sistema de filosofia baseado em princípios, ou em axiomas *pressupostos* racionalmente, mas também, e mais especificamente, em *construir* um conceito de matéria, com a dedução a partir de princípios racionais, ou a partir de uma dualidade de princípios, que são, ao mesmo tempo, materiais, enquanto forças da natureza.

Em sua filosofia da natureza, o jovem Schelling constrói seu conceito de matéria aplicando o mesmo processo de construção que Kant admitia apenas na matemática, e mais especificamente na geometria, que permite deduzir, por exemplo, a tridimensionalidade do espaço a partir de um axioma. Schelling pretende, entretanto, demonstrar não mais as dimensões do espaço, mas sim as dimensões da própria matéria em seu jogo de forças contrárias. Em suas *Ideias*, de 1797, Schelling interpreta os três processos fundamentais da natureza – Magnetismo, Eletricidade e os Processos Químicos (*Chemismus*) – como correspondendo às três dimensões espaciais (cf. SCHELLING, *SW*, I, 2, p. 226). Pois as dimensões são para Schelling *construções* da própria matéria, relações de forças contrárias, que agem, no magnetismo, de forma linear, na eletricidade, envolvendo um campo de força que se estende pela superfície, e nas reações químicas, atingindo a terceira dimensão, se espalhando por todo o volume do espaço ocupado.

A tese schellinguiana sobre a possibilidade da construção da matéria em sua filosofia da natureza tem relação direta com sua interpretação sobre a criação da natureza. Em especial porque a segunda tese também tenta resolver a dicotomia entre pensamento e matéria, ao mesmo tempo em que pode implicar novamente a admissão de um paralelismo entre espírito e natureza.

2. SOBRE A TESE SCHELLINGUIANA DA CRIAÇÃO NA NATUREZA.

Para a compreensão da tese sobre a criação *na* natureza do jovem Schelling, é importante conhecer sua interpretação sobre o *Timeu* de Platão (SCHELLING, 1994). Neste manuscrito de 1794 sobre a obra de Platão que narra o mito da criação do mundo enquanto organização da matéria por um Demiurgo, o jovem estudante de Tübingen interpreta a teoria platônica das ideias, afirmando, em primeiro lugar, que, em Platão, o mundo sensível ou visível seria uma cópia (*Nachbild*) de um arquétipo (*Urbild*), ou seja, uma imitação de um mundo que não existiria fisicamente e, conseqüentemente, que não poderia ser cognoscível por meio da



experiência: um mundo que só existiria “na ideia” (*in der Idee*) (SCHELLING, 1994, p. 26).

Em sua tese de *Habilitation* sobre a interpretação de Platão pelos filósofos alemães do século XIX, Christoph Asmuth acentua a importância do conceito platônico de *ideia* como “um paradigma da filosofia racional”, mas apenas na medida em que se concebe, por um lado, as ideias não mais como pertencentes a um mundo suprassensível e, por outro lado, o nosso mundo sensível (*das Irdische*) de modo ideal (*idealistisch*) (ASMUTH, 2006, p. 14). No caso específico da interpretação sobre Platão por Schelling, Asmuth esclarece que:

O infinito – tal como interpreta Schelling – deveria espelhar-se no finito, mas não como dois mundos um ante e contraposto ao outro, mas sim, sob o primado da eterna unidade originária, um para e dentro do outro. O que aparece como desigual já devia estar previamente sempre unificado e uno dentro da única substância. Com isso, pode-se aplicar brilhantemente Platão como um importante elemento de uma teoria da unidade (ASMUTH, 2006, p. 14)¹⁵.

Segundo Asmuth, a interpretação de Schelling sobre o *Timeu* de Platão é mediada pela interpretação de Kant, para o qual as ideias em Platão seriam tão somente “arquétipos (*Urbilder*) das coisas”. De acordo com Asmuth, o jovem Schelling transforma Platão em um “filósofo transcendental”, por isso denomina seu capítulo dedicado a Schelling “*Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe: Schelling*” (*Platão como cosmólogo da filosofia transcendental: Schelling*). Ainda que influenciado por Kant, o jovem Schelling é mais radical, ao interpretar que para Platão “o mundo visível nada mais é do que uma cópia (*Nachbild*) do mundo invisível” (SCHELLING, 1994, *apud* ASMUTH, 2006, p. 61).

Mais problemático do que esta interpretação de Schelling sobre a teoria das ideias de Platão é a afirmação de que “a chave para a explicação de toda filosofia platônica é a observação de que, em toda parte, ele transfere (*überträgt*) o subjetivo para o objetivo” (*ibidem*). O significado do verbo “*übertragen*”, empregado aqui pelo jovem Schelling, suscitou uma interessante discussão entre os comentaristas desta sua obra de 1794. Asmuth resume esta discussão em dois principais partidos. De um lado, Dieter Henrich e Birgit Sandkaulen-Block acreditam na interpretação de Schelling de que Platão relatava o mito do surgimento do mundo (objetivo) para de fato expressar uma teoria do conhecimento humano (subjetivo). De outro lado, Michael Frank acredita que Schelling expressaria com este termo um processo no qual “o mundo visível” poderia ser visto “na luz do mundo ideal” ou “na luz do mundo das ideias” (*ibidem*). A verdadeira questão é saber se Schelling interpretaria o mundo das ideias de Platão como um mundo objetivado ou se, para ele, este mundo seria apenas uma representação do mundo real objetivo. Na interpretação de Asmuth, Schelling transforma Platão em um filósofo transcendental, na medida em que segue a interpretação de Kant de que “a ideia da totalidade absoluta”, ou seja, a ideia platônica no seu sentido singular, enquanto ideia cosmológica, refere-se tão somente “à exposição dos fenômenos”, que aparecem em sua multiplicidade no mundo visível (cf. ASMUTH, 2006, p. 62).

De fato, o jovem Schelling começa suas investigações filosóficas buscando em Platão a chave para a compreensão da questão (clássica da filosofia transcendental) sobre a (condição da) possibilidade do conhecimento do mundo exterior, e encontra, no conceito platônico de razão, com sua função apriorística e unificante, uma resposta provisoriamente satisfatória. Mas o interesse especial do jovem Schelling pelo mito do Demiurgo como princípio organizador do cosmos, narrado por Platão, e pela ideia de uma alma universal do mundo – enquanto organização do mesmo ou enquanto razão universal – fundamenta o desenvolvimento de sua futura filosofia da natureza.



A narrativa mítica, presente no *Timeu* de Platão, sobre o surgimento do mundo, segundo a qual o Demiurgo teria criado o mundo como uma imagem reproduzida (*Nachbild*) a partir de uma imagem originária (*Urbild*) (cf. SCHELLING, 1994, p. 29) fornece ao jovem Schelling as imagens ou ideias que ele necessita para a sua futura filosofia da natureza. Segundo Schelling, para Platão, matéria (*ἀπείρον*) e forma (*πέρας*) do mundo são absolutamente diferentes¹⁶. A forma do mundo corresponderia à regularidade (*Regelmäßigkeit*) e à conformidade a leis (*Gesetzmäßigkeit*) presentes no mundo. Mais uma vez, Schelling utiliza aqui uma linguagem kantiana. E, segundo essa leitura transcendental-filosófica de Platão, este último não poderia conceber a forma do mundo como inerente (*inhärende*) à sua matéria. Platão pressuporia então, segundo Schelling, uma matéria originária preexistente do mundo (*präexistierende Urmaterie der Welt*), sem ordem e sem regularidade, ou seja, sem a forma do entendimento (*Verstandesform*) (cf. SCHELLING, 1994, p. 27). Sim, porque o Platão filósofo transcendental do jovem Schelling compreenderia a forma, ou seja, a ordem do mundo, como uma atribuição do entendimento, ou melhor, do puro entendimento, que prescreveria a legislação (*Gesezgebung*) da natureza (cf. SCHELLING, 1994, p. 31). Mas, além do pressuposto de uma matéria originária, Schelling interpreta que Platão teria um outro pressuposto, ainda mais importante para a sua futura filosofia da natureza: a chamada *alma do mundo* (*Weltseele*). Este conceito de *alma do mundo* – que mais tarde servirá de título para uma das obras centrais de seu sistema de Filosofia da Natureza – é aqui inicialmente interpretado pelo jovem Schelling como tendo dois diferentes aspectos, correspondentes às duas diferentes etapas da criação ou organização do mundo visível pelo Demiurgo.

No primeiro momento, o Demiurgo unificaria a alma do mundo originária com o entendimento; no segundo momento, ele unificaria “esta alma do mundo [já] inteligível” (*diese (verständige) Weltseele*) com a matéria (cf. SCHELLING, 1994, p. 31). Em seu primeiro aspecto, a alma do mundo seria igualmente originária, pois já estaria “disponível” (*vorhanden*) na matéria amorfa e caótica (cf. SCHELLING, 1994, p. 36). Em seu segundo aspecto, a alma do mundo já estaria unificada com a forma do entendimento. Mas esta (segunda) alma do mundo inteligível seria então, no segundo momento de criação do mundo, unificada pelo Demiurgo com a matéria. É possível então, interpretarmos uma espécie de círculo que vai da matéria sem forma até a matéria formada, sendo que o Demiurgo, responsável por formar a matéria, não o faz sem o intermédio da alma do mundo. Nesta sua obra de juventude, Schelling interpreta o conceito platônico de alma do mundo também ainda de modo transcendental, enquanto “princípio originário do movimento”. Para fundamentar esta interpretação, Schelling recorre ao *Filebo* de Platão e compreende a *ψυχή* (*psyché*) como um “princípio da mudança” (*Veränderung*) no mundo em geral, e *ψυχήν* como “força do movimento” (*Bewegungskraft*) (cf. SCHELLING, 1994, p. 29). A diferença entre o entendimento (*νοῦς*) e a alma do mundo (*ψυχή*) não é, para Schelling, nenhuma diferença absoluta: “o *νοῦς* não é condição necessária da *ψυχή*, mas ao contrário, a *ψυχή* é condição necessária do *νοῦς*” (*ibidem*). Outra interpretação importante de Schelling é sobre conceito grego de *ζῶον* (*zoon*) (animal), como “aquilo que possui a força do movimento” (cf. SCHELLING, 1994, p. 31). Com estas interpretações, Schelling compreende a tese platônica de que o mundo seria um grande animal a partir do parâmetro da criação ou da produção das diferentes formas da matéria:

Platão considerava o mundo inteiro como um *ζῶον*, ou seja, como um ser orgânico (*organisirtes Wesen*)¹⁷, portanto, como um ser (*Wesen*), cujas partes só são possíveis em relação com o todo; cujas partes se comportam reciprocamente como meio e como fim umas das outras, e que produzem as formas umas das outras, também como ligação recíproca. (SCHELLING, 1994, p. 29).

Mais tarde, em sua Filosofia da Natureza, Schelling irá apropriar-se desta tese do organismo universal,



mas com uma importante diferença: Especialmente em sua *Alma do Mundo*, de 1798, Schelling tentará deduzir o organismo universal a partir da própria matéria inorgânica do mundo. Aqui, ao contrário, em seu manuscrito sobre o *Timeu*, o jovem Schelling compreende a ideia platônica do animal universal ainda como produto da unidade entre o entendimento e a matéria: “A matéria, por si, não podia produzir nenhum ζῷα, este foi obra do arquiteto do mundo (*Weltbaumeister*), que unificou a *forma do entendimento* com a matéria” (SCHELLING, 1994, p. 32). Nesta interpretação ainda idealista e transcendental de Platão, Schelling precisa afirmar que “Cada ser do mundo não foi obra da matéria, mas foi obra de uma *ideia*, de uma representação da harmonia (*Zusammenstimmung*) da lei (*Geseze*) pura e individual com um único todo (*zu Einem Ganzen*)” (SCHELLING, 1994, p. 33).

Em *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, de 1797, Schelling afirma a existência de duas “unidades” envolvidas no processo de criação ou produção da natureza. Estas unidades descreveriam a formação dos produtos naturais – os quais aparecem para os nossos sentidos como objetos finitos – por meio, ou melhor, como fim de uma produtividade infinita da natureza – a qual, por sua vez, não se deixa conhecer empiricamente, mas apenas racionalmente. As duas unidades são descritas por Schelling como um círculo dialético infinito, de modo que não é possível pensar como separados finito e infinito. Estas unidades são descritas por Schelling como um processo de “in-formação”¹⁸ de um no e pelo outro. A primeira unidade consistiria então na in-formação do infinito dentro do finito, de modo que cada produto da natureza apareça em uma forma individual, sem contudo perder a conexão com sua origem genética, com seu gênero universal e com a totalidade infinita da natureza. Com a descrição desta unidade ou deste processo de produção da natureza enquanto in-formação do infinito no finito, Schelling pretende afirmar que, mesmo nos produtos aparentemente inertes da natureza, existiria, ao menos potencialmente, um princípio imanente de uma produtividade infinita, ou, em outras palavras, que mesmo nos objetos mais exteriores da natureza existiria uma subjetividade imanente, ou uma idealidade racional, capaz de levá-los à constante transformação de sua matéria:

Mas exatamente aqui, onde a in-formação (*Einbildung*) do infinito no finito alcança o ponto da indiferenciação absoluta, aquela [primeira unidade] se dissolve imediatamente também de novo na sua oposta e, conseqüentemente, no éter da idealidade absoluta, de modo que, juntamente com a perfeita imagem real do absoluto no mundo real, com o mais perfeito organismo, entra em cena imediatamente também a perfeita imagem ideal – embora esta também só ocorra para o mundo real no interior da razão, e aqui, no mundo real, os dois lados do absoluto ato de conhecimento se mostram, exatamente como no absoluto, como protótipo (*Vorbild*) e antítipo (*Gegenbild*) um do outro, a razão, tal como o absoluto ato de conhecimento na eterna natureza, mostra-se simbolizando-se no organismo, e o organismo, tal como a natureza no eterno recolhimento do finito ao infinito, transfigura-se em razão, em absoluta identidade. (SCHELLING, 2001a, p. 139)¹⁹.

Na citação acima, podemos facilmente reconhecer que os conceitos de *Vorbild* (protótipo) e *Gegenbild* (antítipo) – utilizados pelo jovem Schelling nesta sua primeira obra de Filosofia da Natureza para figurar a tese sobre o processo de “in-formação do infinito no finito” – refletem a sua reinterpretação e reapropriação da tese sobre o surgimento do mundo presente no *Timeu* de Platão, desenvolvida por Schelling desde 1794, à época de seus estudos na Universidade de Tübingen. Obviamente, nas *Ideias*, de 1797, a tese de inspiração platônica de que o (mundo) real seria uma espécie de cópia de um (mundo) ideal ganha um significado inteiramente novo, na medida em que ambos são descritos como “dois lados do absoluto ato de conhecimento”. Este último é também chamado por Schelling de “razão” (*Vernunft*) (cf. SCHELLING, *SW*, I, 2, p. 69). É notável que este conceito de razão se diferencia claramente do conceito moderno de razão, como faculdade de um sujeito humano em oposição aos objetos exteriores irracionais da natureza.



Enquanto sinônimo de “identidade absoluta” este conceito de razão do Schelling filósofo da natureza se aproxima muito mais do conceito antigo grego de *voûç* do que do conceito kantiano de *Verstand*.

A linguagem da filosofia da natureza de Schelling revela sua estratégia para a superação da dicotomia entre espírito e natureza – em parte reforçada pelo racionalismo moderno, mas fundamentalmente imposta por uma interpretação teológica criacionista do mundo. A estratégia de Schelling consiste em recuperar um conceito de natureza presente na antiga filosofia clássica grega, especialmente a partir de uma reinterpretação da teoria das ideias de Platão, sob uma perspectiva diferente da leitura cristã e dicotômica da mesma.

Como mostramos acima, em nossa interpretação sobre o conceito de *construção* do jovem Schelling, uma das teses fundamentais de sua Filosofia da Natureza é a de que o filósofo da natureza é capaz de construir a matéria a partir dos princípios duais de forças. E para tanto, ele necessita, conceber a interação de imanência entre matéria (*ἀπείρον*) e forma (*πέρας*) na natureza, que na linguagem da Filosofia da Natureza de Schelling, serão reinterpretadas como produtividade infinita (*natura naturans*) e produtos finitos (*natura naturata*).

3. SOBRE A TESE SCHELLINGUANA DA PRODUÇÃO NA NATUREZA.

O conceito de natureza do jovem Schelling é descrito como uma totalidade constituída por dois lados opostos. O primeiro, denominado de real ou objetivo, deixa-se perceber empiricamente, pois é visível na forma de produtos (finitos) da natureza. O segundo, chamado ideal ou subjetivo, o qual só pode ser pensado, é concebível como uma atividade produtiva infinita da natureza, chamada por Schelling de *natura naturans*, em oposição ao seu lado real ou empírico, também chamado de *natura naturata*.

O conceito spinozano de *natura naturans* é usado por Schelling já em sua primeira obra de filosofia da natureza, de 1797, para descrever o que ele denomina, naquele contexto, de natureza enquanto “absoluto ato de conhecimento”, o qual corresponderia a um “mundo ideal”, que, por sua vez, estaria desde sempre em uma unidade indissolúvel com a *natura naturata*, descrita então como a natureza enquanto “corpo” (*Leib*) (cf. SCHELLING, SW, I, 2, p. 67).

A partir de 1799, em sua *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Schelling passa a descrever este par dialético de conceitos como “*produtividade*” e “*produto*”. O primeiro corresponderia ao aspecto ideal da natureza ou à “natureza enquanto sujeito”, o qual apenas a “teoria” seria capaz de pensar, e o segundo, corresponderia ao aspecto real da natureza, ou à natureza “enquanto *objeto*”, para o qual se volta toda a “empíria” (cf. SCHELLING, SW, I, 3, p. 284)²⁰.

Mais uma vez, o filósofo da natureza enfatiza a identidade de ambos estes aspectos, formando uma única e mesma totalidade da natureza:

Aquela identidade da produtividade e do produto no conceito originário de natureza é expressa por meio das habituais perspectivas da natureza como um todo, o qual é causa e ao mesmo tempo o efeito de si mesmo e é novamente idêntico em sua duplicidade (que penetra através de todos os fenômenos). Além disso, este conceito, está de acordo com a identidade do ideal e do real, que é pensada no conceito de cada produto da natureza, e em consideração da qual somente a natureza da arte pode ser também contraposta. Pois na arte



o conceito precede o ato, a execução, na natureza, ao contrário, conceito e ato são simultaneamente e um, o conceito passa imediatamente ao produto e não se deixa separar deste (SCHELLING, SW, I, 3, p. 284)²¹.

Notamos aqui a recusa de Schelling em fazer uma analogia entre arte e natureza, como em Kant, e tão pouco em afirmar a superioridade da arte sobre a natureza, como em Hegel. Pois, para Schelling, a identidade entre forma e matéria, entre produtividade e produto, entre ideal e real, só existe de modo imediato e originário na natureza enquanto organismo universal. É interessante compreender também a reinterpretação de Schelling da formação da matéria na natureza em relação à sua interpretação da narrativa platônica sobre a organização do mundo. Se lá, Schelling compreendia a identidade entre a forma do entendimento e a matéria como mediada pela alma do mundo, aqui, a identidade entre a produtividade infinita da natureza e seus produtos finitos ou entre conceito e matéria, é descrita como imediata.

A *natura naturans* se diferencia apenas didaticamente da *natura naturata*, na medida em que, infinito e finito, matéria e forma são reinterpretados pelo filósofo da natureza como momentos dialéticos de um único todo, da natureza enquanto uma totalidade orgânica. Para chegar a esta concepção, Schelling precisa reinterpretar inteiramente a ideia grega de organização do mundo. Entretanto, em seu sistema de Filosofia da Natureza, o idealismo transcendental não serve mais de parâmetro para esta reinterpretação. Schelling precisa agora resgatar um outro conceito grego de matéria, que não pode ser mais isolada da forma inteligível, que precisa estar, desde o início, em unidade com um princípio inteligível.

Em seu texto de 1801 intitulado *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, o jovem Schelling esclarece – já com uma linguagem característica de seu sistema de filosofia da identidade – que sua filosofia da natureza tem como princípio a unidade de subjetivo e objetivo ou de *natura naturans* e *natura naturata*, as quais se opoariam “apenas relativamente”, na medida que seriam apenas “aspectos” (*Gesichtspunkte*) do chamado “Sujeito-Objeto” (cf. SCHELLING, SW, I, 4, p. 91).

A partir de 1804, Schelling reinterpreta a dialética entre *natura naturans* e *natura naturata* de um modo cada vez mais próximo de uma linguagem religiosa. Em seu *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, ele identifica a *Natura naturans* com Deus:

A totalidade das coisas, na medida em que elas estão meramente em Deus, não têm nenhum ser em si, e em seu não-ser são apenas reflexo do todo, é o mundo refletido e reproduzido (*Natura naturata*), o todo porém, enquanto afirmação infinita de Deus, ou enquanto isto que está em tudo o que é, é o todo absoluto ou a natureza produtiva (*Natura naturans*) (SCHELLING, SW, I, 6, p. 199)²².

Ainda que aparentemente mística, a linguagem do Schelling filósofo da identidade pode ser de novo remetida à sua interpretação da narrativa mítica platônica de criação ou produção do mundo visível, como in-formação do infinito no finito, ou enquanto produção de um mundo como reprodução de uma ideia absoluta.

4. CONCLUSÃO.

Minha interpretação de Schelling tentou demonstrar não apenas que sua filosofia da natureza constitui uma base sólida para seu projeto de construção na filosofia, mas também que este projeto, movido por sua pretensão de afirmar a filosofia como ciência, consolida-se a partir da busca de uma linguagem



capaz de fornecer à filosofia um caráter especulativo que possa superar o discurso dicotômico da filosofia transcendental, analítica e reflexiva. Ainda que esta linguagem possa se manifestar por meio de representações aparentemente religiosas ou míticas, o projeto científico de sua filosofia da natureza persistirá como pano de fundo ao longo de toda a sua produção filosófica.

A partir da tese da identidade entre espírito e natureza – identidade esta que se daria no *interior* da natureza absoluta, como unidade entre idealidade, subjetividade ou produtividade infinita (*natura naturans*), por um lado, e, por outro lado, realidade, objetividade, e produtos finitos (*natura naturata*) – Schelling resolve o aparente paralelismo entre a alma do mundo e o entendimento humano, ou entre a idealidade real da natureza e a idealidade subjetiva do ser humano. Para melhor compreender a sistematicidade da tese schellinguiana da identidade ou da indiferença entre espírito e matéria é interessante retornarmos ao primeiro texto aqui analisado, *Sobre a construção na filosofia*. Apropriando-se da interpretação do autor estudado, de que Kant teria construído seu próprio conceito de matéria em seus *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Schelling cita Höijer:

“O que é essa protomateria [Urmaterie] construída por Kant?”, pergunta o autor. – “Nada mais que uma modificação daquela protorealidade [Urrealität], que expressava o produto da primeira ação pensável e nele estava contida. (...). Além do mais, a matéria determinada é também um produto, e portanto possui as propriedades de um produto, uma vez que a natureza surge para mim por construção e toda construção é um produzir. – Portanto, uma vez que esse dualismo se acha essencial em toda construção, então também ele tem de fornecer a única explicação satisfatória de todos os fenômenos. – O que nenhuma atomística, nenhuma química mecânica, nenhuma psicologia material, nenhum hilozoísmo e nenhuma propriedade ocultas podem explicar, tem de ser concebível por esse princípio” (SCHELLING, 2001b, p. 107).

A dialética da natureza como produtividade e produto tem sua origem nesta interpretação da filosofia da natureza de Kant como construção da matéria. Na medida em que Schelling avança em seu projeto de construção na filosofia ou em uma ciência especulativa da natureza, mais ele encontra a razão para esta unidade originária do conceito de natureza, que é ao mesmo tempo, sua dualidade originária. O dualismo originário, que o jovem Schelling identifica inicialmente, tal como Höijer, como mola propulsora do processo de construção na filosofia, é descrito em sua filosofia da natureza como um princípio imanente à própria natureza, que é ao mesmo tempo, sujeito e objeto. O verdadeiro princípio da filosofia da natureza de Schelling é esta identidade entre sujeito e objeto, ou entre espírito e matéria, pensada desde o início de suas investigações filosóficas. Esta identidade é um pressuposto, um axioma, a partir do qual o jovem Schelling constrói matematicamente todo o seu sistema de filosofia da natureza.

NOTAS

1 Este trabalho é um resultado parcial de minha pesquisa de pós-doutorado realizada na *Technischen Universität Berlin*, com bolsa da CAPES, como parte do Projeto de Intercâmbio PROBRAL entre grupos de pesquisa em filosofia da TU-Berlin e da UERJ, com apoio da CAPES e do DAAD.

2 Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); pesquisadora visitante do *Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte* da *Technischen Universität Berlin*.

3 No original: „Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunftkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe“.

4 Tradução minha. No original: „Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist drei Abmessungen habe), und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können“. Sobre a dedução da tridimensionalidade

do espaço em Kant, veja também (ZICHE, 2006, p. 27).

5 O livro do sueco Benjamin Carl Henrik Höijer (1767-1812), publicado originalmente em 1779, foi traduzido e publicado em alemão com o título *Abhandlung über die philosophische Konstruktion, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie* (*Tratado sobre a construção filosófica como introdução às lições na filosofia*).

6 Título original: *Ueber die Construction in der Philosophie. Abhandlung über die philosophische Construction als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, von Benj. Carl H. Höyer. Aus dem Schwedischen. Stockolm den Sieverstolpen, in Commission den Fr. Perthes in Hamburg. 1801.

7 SCHELLING, SW, I, 5, p. 125.

8 No original: „Übrigens haben wir von Kant selbst die nächste Veranlassung zu der Idee genommen, die wir hier auszuführen suchen. Er construiert in der That die Materie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Diese Construction ist aber nicht mathematisch; sie geschieht nicht im Raume und in der Zeit, denn durch dieselbe soll jener und mittelbar auch diese erfüllt werden: sie muß also philosophisch seyn“. ([Höijer] Höyer, B. C. H. (1801): *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie, aus dem Schwedischen*, Stockholm, p. 6).

9 SCHELLING, SW, I, 5, p. 129.

10 No original: „eine Konvergenz zwischen Fichtes Erklärung von Erkenntnis durch eine vom Ich nach außen gehende Kraft, die durch eine gegenwirkende Kraft beschränkt werden muß, auf der einen Seite und von Kants Herleitung der Materie aus einem Gleichgewicht von Kräften auf der anderen Seite“.

11 Sobre o conceito de matéria em Schelling a partir de seu diálogo com a filosofia transcendental de Kant e Fichte, cf. (GONÇALVES, 2014) e também (ZICHE, 2006, p. 29).

12 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 seiner 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 äusseren Anstoss *entgegen* wirken. — Die Materie ist nichts anderes als der *Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut*“.

13 No original: „Materie ist uns vorjetzt nichts, als überhaupt etwas was, nach drei Dimensionen ausgedehnt, den Raum ergülht. (...) Aber keine Materie ist und kann seyn anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte“.

14 No original: „Wenn aber anziehende und zurückstoßende Kräfte selbst Bedingungen der Möglichkeit der Materie sind, oder vielmehr, wenn Materie selbst nichts anderes ist als diese Kräfte im Conflict gedacht, so stehen diese Prinzipien an der Spitze aller Naturwissenschaft entweder als Lehnsätze aus einer höheren Wissenschaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgesetzt werden müssen, wenn anders physikalische Erklärung möglich sey soll“.

15 No original: „Das Unendliche – wie es etwa Schelling auffaßte – sollte sich im Endlichen widerspiegeln, aber nicht wie zwei Welten gegeneinander und entgegengesetzt, sondern unter dem Primat der ewigen Ureinheit, füreinander und ineinander. Das disparat Erscheinende sollte in der einzigen Substanz immer schon vorgängig geeint und eins sein, aller Entgegensetzung enthoben. Platon ließ sich darin als wichtiges Element einer Einheitstheorie glänzend verwenden“.

16 Schelling interpreta o conceito platônico de ilimitado ou infinito (*ἄπειρον*) como matéria e, como forma, o conceito oposto de limite: “porque ele [Platão] não pôde encontrar a causa desta ligação da forma (*πέρας*) com a matéria (*ἄπειρον*) nem somente naquela nem somente nesta, nem em ambas ao mesmo tempo (...), então foi necessário um 3º que ligasse ambas entre si” („weil er die Ursache dieser Verbindung der Form (*πέρας*) mit der Materie (*ἄπειρον*) weder in jener noch in dieser allein, noch in beiden zugleich finden konnte (...) so war (...) ein 3tes nothwendig“). (SCHELLING, 1994, p. 27).

17 Optamos aqui, como em outros momentos de nossa tradução dos textos de Schelling, por traduzir a expressão “*organisiertes Wesen*” por “ser orgânico”, ao invés de uma tradução literal como “essência organizada”, por acreditar que



corresponde melhor ao sentido por ele concebido.

18 Sigo aqui a tradução de Carlos Morujão (cf. SCHELLING, F. W. J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Prefácio, introdução, notas e apêndices de Carlos Morujão. Edição bilingue. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001) do conceito schellinguiano “*Einbildung*”, o qual tradicionalmente significa “imaginação” – e que recebeu nas traduções brasileiras das obras de Schelling, por Rubens Rodrigues Torres Filho (cf. SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. Tradução, seleção e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1979 (Coleção Os Pensadores)), Márcio Suzuki (cf. SCHELLING, F. W. J. *Filosofia da arte*. Tradução, introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2001) e por mim mesma (cf. SCHELLING, F. W. J. *Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza e Aforismos sobre Filosofia da Natureza*. Tradução, introdução e notas Márcia C. F. Gonçalves. São Paulo, Rio de Janeiro: Loyola, PUC-RJ, 2010), o significado de “formação-em-um”. Minha decisão por utilizar agora essa tradução fundamenta-se em uma nova interpretação da relação entre infinito e finito no contexto filosofia da natureza de Schelling, interpretação esta que será adiante indicada.

19 No original: „Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche bis zu dem Punkt der absoluten Indifferenzierung geht, löst sich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengesetzte und somit in den Äther der absoluten Idealität auf, so daß mit dem vollkommenen realen Bild des Absoluten in der realen Welt, dem vollkommensten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene *ideale* Bild, obgleich auch dieses wieder nur für die *reale* Welt in der *Vernunft* eintritt, und hier in der realen Welt die zwei Seiten des absoluten Erkenntnisakts sich ebenso, wie im Absoluten, als Vorbild und Gegenbild voneinander zeigen, die *Vernunft* ebenso, wie der absolute Erkenntnisakt in der ewigen Natur, im Organismus sich symbolisierend, der Organismus ebenso, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der *Vernunft*, in die absolute Idealität verkñart“. (SCHELLING, *SW*, I, 2, p. 69).

20 No original: „Die *Natur als bloßes Produkt* (*natura naturata*) nennen wir *Natur als Objekt* (*auf diese allein geht alle Empirie*). Die *Natur als Produktivität* nennen wir *Natur als Subjekt* (*auf diese geht alle Theorie*)“.

21 No original: “Jene Identität der Produktivität und des Produkts im ursprünglichen Begriff der *Natur* wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der *Natur* als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplizität wieder identisch ist. Ferner stimmt mit diesem Begriff überein die Identität des Ideellen und Reelen, die im Begriff jedes *Naturprodukts* gedacht wird, und in Ansehung welcher allein auch die *Natur* der *Kunst* entgegengesetzt werden kann. Denn in der *Kunst* der Begriff der *That*, der Ausführung, vorangeht, so sind in der *Natur* vielmehr Begriff und *That* gleichzeitig und Eins, der Begriff geht unmittelbar in das *Produkt* über und läßt sich nicht von ihm trennen.“

22 No original: „Die Gesamtheit der Dinge, inwiefern sie bloß in Gott sind, kein Seyn an sich haben, und in ihrem Nichtseyn nur Widerschein des Alls sind, ist die reflektierte oder abgebildete Welt (*Natura naturata*), das All aber, als die unendliche Affirmation Gottes, oder als das, in dem alles ist, was ist, ist absolutes All oder die schaffende *Natur* (*Natura naturans*)“.

REFERÊNCIAS

Obras de F. W. J. SCHELLING

1997a. *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1797). In: *Sämtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling. Teil I, vol. 2, pp. 345 e ss. Stuttgart: Cotta, 1856-61 (ed. digital: Total Verlag).

2010. *Aforismos para Introdução à Filosofia da Natureza e Aforismos sobre Filosofia da Natureza*. Tradução, introdução e notas: Márcia C. F. Gonçalves. São Paulo, Rio de Janeiro: Loyola, PUC-RJ.

1997b. *Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als notwendigen und integranten Teils der ersteren* (1797). In: *Sämtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling. Teil I, vol. 2, pp. 69 e ss. Stuttgart: Cotta, 1856-61 (ed. digital: Total Verlag).

1997c. *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). In: *Sämtliche Werke*. Ed. K. F. A. Schelling. Teil

I, vol. 4, pp. 105-212. Stuttgart: Cotta, 1856-61 (ed. digital: Total Verlag, 1997).

1994. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797). In: *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. H. M. Baumgartner et alii. Vol. 5. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

2001a. *Ideias para uma filosofia da natureza. Prefácio, Introdução, Aditamento à Introdução*. Tradução portuguesa, pref., notas e apêndices de Carlos Morujão. Lisboa: IN-CM.

1979. *Obras escolhidas*. Seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.

2001b. *Sobre a construção na filosofia*. Trad. de Luciano Codato. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº7, pp. 87-111 (São Paulo: USP).

1994. *Timaeus* (1794). Ed. H. Buchner (Schellingiana, 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

1958. *Über die Konstruktion in der Philosophie* (1803). In: *Schellings Werke*. Jubiläumsdruck. Ed. Manfred Schröter. Vol. 3. München: C. H. Beck.

2000. *Von der Weltseele* (1798, 1806, 1809). In: *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. H. M. Baumgartner et alii. Vol. 6. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

ASMUTH, Ch.; DENKER, A.; VATER, M. 2000. *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*. Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner.

ASMUTH, Ch. 2006. *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BAUM, M. 2000. *Die Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie*. In: ASMUTH, Ch.; DENKER, A.; VATER, M. *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*. Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner.

GONÇALVES, M. C. F. 2014. *A construção do conceito schellinguiano de natureza a partir do diálogo crítico com a filosofia transcendental*. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 46, pp. 317-348.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. 2012. *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: C. H. Beck.

JANTZEN, J; KISSER, Th.; TRAUB, H. 2005. *Grundlegung und Kritik: Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802. Dokumentation zur Lektüretagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Leonberg 2003* (Fichte-Studien, vol. 25). Amsterdam, New York: Rodopi.



- KANT, I. 1990 ss. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Preussische Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin: De Gruyter.
- KANT, I. 2001. *Crítica da razão pura*. Trad. de M. Pinto dos Santos e A. F. Morujão. 5ª. ed. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.
- KANT, I. 1988. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70.
- KRINGS, H. 1994. Genesis und Materie: Zur Bedeutung der „Timaeus“-Handschrift für Schellings Naturphilosophie. In: SCHELLING, F. W. J. *Timaeus* (1794). Ed. H. Buchner. (Schellingiana, 4). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- SANDKAULEN, B. 2004. Esel ist ein Ton. Das Bewusstsein und die Namen in Hegels Jenaer Systementwürfen von 1803/04 und 1805/06. In: KIMMERLE, H. *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: Gemeinsame Tagung der Internationalen Hegel-Gesellschaft und der Internationalen Hegel-Vereinigung, 10.-12.04.2003*, Erasmus Universität Rotterdam. Berlin: Akademie-Verlag.
- SCHMIDT, K. Ch. G. 1835. *Das Weltall und die Weltseele nach den Vorstellung der Alten; Timaios der Lokrier: Von der Seele der Welt und der Natur, aus dem Griechischen*. Leipzig: Dyf'sche Buchhandlung.
- VIGANÖ, F. 2004. Schelling liest Platons "Timaeus": Die Erneuerung zwischen Platon und Kant. In: ADOLPHI, R.; JANTZEN, J. *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*. (Schellingiana, 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- WEBER, J. 1993 (1998). *Begriff und Konstruktion: Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*. Tese de doutorado em Ciências histórico-filológicas (Historisch-Philologische Wissenschaften). Göttingen: Georg-August-Universität Göttingen.
- ZICHE, P. 2006. Raumkonstruktion, Deduktion der Dimensionen und idealistische Prinzipientheorie: Problemlagen im Fichte-Schelling-Briefwechsel vom November 1800. In: JANTZEN, J; KISSER, Th.; TRAUB, H. *Grundlegung und Kritik: Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794 – 1802. Dokumentation zur Lektüretagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Leonberg 2003*. (Fichte-Studien, vol. 25). Amsterdam, New York: Rodopi.

A reflexão sobre a natureza e o problema da aplicação: entre realismo racional e filosofia transcendental (1799-1801)¹¹

Federico Ferraguto

federicoferraguto@yahoo.it

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, Brasil / Università di Roma "Tor Vergata", Roma, Itália

Resumo: O artigo trata da relação entre pensamento transcendental, aplicação e natureza nas reflexões de G. Bardili, K. L. Reinhold e J. G. Fichte, entre 1799 e 1801. Após uma primeira discussão das críticas à filosofia transcendental formuladas por Reinhold e Bardili (§ 2), são analisados os pressupostos da filosofia da natureza apresentada no *Grundriss* bardiliano (§ 3) e avaliada a expansão que aí opera a fenomenologia concebida por Reinhold (§ 4) no IV tomo dos *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Por fim (§ 5), se discute a posição que Fichte assume com respeito a estas tentativas nos apontamentos preparatórios à revisão do *Grundriss* bardiliano e nas *Teses explicativas da essência dos animais* (1800-1801), comparando-as aos desenvolvimentos sucessivos da sua reflexão sobre a natureza.

Palavras-chave: filosofia da natureza; fenomenologia; aplicação; *Wissenschaftslehre*; Fichte; Reinhold; Bardili; Schelling.

The reflection on the nature and the problem of application: between rational realism and transcendental philosophy (1799-1801)

Abstract: The paper deals with the relation between transcendental thought, application and nature in the reflections of G. Bardili, K. L. Reinhold and J. G. Fichte, between 1799 and 1801. After a discussion of the critics to transcendental philosophy formulated by Reinhold and Bardili (§ 2), will be discussed the assumptions of Bardili's philosophy of nature (§ 3) and evaluated the extent that operates Reinhold in the 'phenomenology' of the fourth volume of *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts* (§ 4). Finally will be discussed the position that Fichte takes in relation to these attempts in the preparatory notes named *Theses on the essence of animals* (1800-1801) and in the successive developments of his reflection on the nature (§ 5).

Keywords: philosophy of nature; phenomenology; application; *Wissenschaftslehre*; Fichte; Reinhold; Bardili; Schelling.

*Tennis's beauty's infinite roots are self-competitive.
You compete with your own limits to transcend the self in imagination and execution.
[...] You seek to vanquish and transcend the limited self
whose limits make the game possible in the first place.
It is tragic and sad and chaotic and lovely.
David Foster Wallace, Infinite Jest*



1. A FILOSOFIA E O LIMITE DA NATUREZA.

A formação de uma doutrina da natureza representa, sob um aspecto teórico e de um ponto de vista historiográfico, um dos momentos mais problemáticos para o desenvolvimento da filosofia transcendental.

De um ponto de vista teórico, a formação de uma doutrina transcendental da natureza impõe à filosofia – à *Philosophie ohne Beynahmen* – que se abra à indução, que legitime a autonomia do *a posteriori* e que se determine ela mesma como ponto de vista capaz de compreender *a priori* a estrutura do dado, sem reduzir-se a idealismo absoluto (isto é, a pensamento que produz o próprio real) e, ao contrário, ao refutá-lo (cf. LAUTH, 1984, IVALDO, 2011).

Se não deve ser produzido, o dado deve, contudo, ao menos poder ser modificado à luz do modelo que a filosofia produz, nos termos de uma participação da razão (da liberdade) em sua re-construção ou re-estruturação. O dado – o real, a *Wirklichkeit* – pode, assim, ser compreendido como natureza. E a natureza pode ser, por sua vez, reestruturada como mundo (TB/10-11, p. 78)². A reflexão sobre a natureza apresenta, sob esta óptica, implicações éticas e, mais geralmente, praxiológicas, ligadas à emergência das potencialidades do pensamento na definição do estar no mundo de um indivíduo e da comunidade de que faz parte (ibidem).

A reflexão sobre a natureza torna-se, ainda, o pressuposto para a aplicação da filosofia, para o retorno da filosofia à vida, para a sua *Tatbegründung*: conjuntamente fundação de atos e fatos e, portanto, de um agir efetivo (SW, IV, p. 389-390).

Do ponto de vista histórico-filosófico, formar uma doutrina transcendental da natureza significa repensar o criticismo de Kant em uma direção que deixa emergir a razão prática também como princípio teórico da constituição do objeto³. Deste modo, de fato, é possível conjugar rigor argumentativo, completude genética na descrição da estrutura da experiência e abertura do sistema transcendental ao fato histórico (VON MANZ, 2001). Esta é, em geral, uma das grandes linhas que atravessa a filosofia pós-kantiana. E este é o passo que Fichte tenta cumprir na sua *Wissenschaftslehre* (de agora em diante WL), não sem dar origem a lugares comuns, críticas e dificuldades.

A formação de uma doutrina da natureza incide de fato na sustentabilidade da WL, porque toca a reflexão sob sua realização como *philosophia prima*, a definição de seu pressuposto especulativo e aquela de seu início ou do *Eingang* na filosofia transcendental. Nas suas diversas e possíveis configurações, em verdade, a WL move-se a partir da exigência de compreender o ser – o é – segundo modalidades diferentes daquelas da consciência ordinária, considerada como expressão de um empirismo dogmático e radical⁴.

Na correspondência com Schelling, e em particular no outono de 1800, Fichte não nega a possibilidade de ampliar a WL na direção de uma *Naturlehre*⁵. Ele nega, contudo, uma filosofia da natureza como resultado da reflexão da natureza sobre si mesma, alternativa a uma compreensão desta como sistema da limitação do eu. A possibilidade de uma doutrina transcendental da natureza se introduz, antes, no programa de expansão (*Erweiterung*) da WL, “nos seus princípios” centrada sob a formação de um mundo dos espíritos, ou seja, sob uma intensificação da investigação sobre a constituição originariamente prática da razão⁶. Somente por essa via se pode pensar com coerência



o sentido daquela *Physicierung des Idealismus* que Fichte avalia nas fases conclusivas da sua parábola especulativa⁷.

Fichte não dedicou à doutrina da natureza um tratamento específico, disseminado, no entanto, em seus escritos e em seus apontamentos de notas e considerações que permitem reconstruir sistematicamente o sentido, como fez Reinhard Lauth em *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1984). Na interpretação de Lauth, a *Naturlehre*, em verdade, não é – ou não é apenas – uma disciplina particular deduzível à WL como meta-saber. A reflexão sobre a natureza permite, de fato, pôr em foco as condições de possibilidade de uma limitação do tipo empírico/fatual para o pensamento e compreendê-la como ponto de que move, em geral, o filosofar. Assim, a filosofia transcendental, inicialmente e aparentemente “fechada” em si mesma e revirada em suas condições de possibilidade, abre-se positivamente ao mundo, determinado, entretanto, não como tema específico das suas considerações, mas como horizonte em que coloca em serviço o seu *Wissthum*, isto é, a atitude consciente de si mesma ao efetuar-se no real⁸. A aplicação da filosofia é, neste sentido, inerente à própria filosofia transcendental como pensamento que acessa ao real sempre ficando somente dentro de seus limites. Deste ponto de vista, antes de qualificar o essencial retorno da filosofia à vida através da ação política⁹, a aplicação individualiza um problema primeiramente especulativo: a relação entre a exigência do pensamento de permanecer com ele e justificar-se, e aquela de relacionar-se a algo que lhe é externo, tentando integrá-lo na rede racional que é capaz de constituir.

O desenvolvimento de tal questão não é explícito só no atormentado relacionamento de Fichte com Schelling, mas também no confronto – em aparência menos sofrido, mas não menos fecundo – do filósofo de Rammenau com a tese do “realismo racional” de Reinhold e com aquela da fonte privilegiada por este último a partir de 1800: o *Grundriss der ersten Logik* de Ch. G. Bardili.

Nas considerações que seguirei tentarei esclarecer algumas linhas deste confronto que ronda em torno do tema do relacionamento entre pensamento, aplicação e natureza e através da reflexão de Bardili, Reinhold e Fichte entre 1799 e 1801. Após uma primeira discussão das críticas à filosofia transcendental formuladas por Reinhold e Bardili (§ 2), examinarei os pressupostos da filosofia da natureza apresentada no *Grundriss* bardiliano (§ 3) e avaliarei a expansão que aí opera a fenomenologia concebida por Reinhold (§ 4). Discutirei, por fim (§ 5), a posição que Fichte assume com respeito a estas tentativas nos apontamentos preparatórios à revisão do *Grundriss* bardiliano e nas *Teses explicativas da essência dos animais* (1800-1801), comparando-as aos desenvolvimentos sucessivos da sua reflexão sobre a natureza.

2. A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E O LIMITE NO PENSAMENTO.

Por “filosofia transcendental” pode-se entender um exercício de pensamento que visa a deduzir a estrutura do real *a priori* e de maneira sistemática a partir de um único princípio, que na filosofia mesma vem totalmente explicado e esclarecido. Tal princípio – puro e desprovido de determinações empíricas – é a liberdade: condição da autonomia da razão e fundamento para a explicação unitária das determinações do conhecer teórico e do agir prático. Como deve atuar concretamente, a razão encontra na subjetividade um veículo essencial para tornar-se operativa (cf. LAUTH, 1979, e LAUTH, 1981). O órgão principal que a subjetividade dispõe para implementar a razão é a imaginação produtiva (*Einbildungskraft*, *Bildungskraft*): força figurativa puramente ideal que permite formar imagens ou modelos a partir do



contato da espontaneidade do sujeito com uma resistência. Não é pensável uma operacionalidade da razão (ou da liberdade) sem um dado que entrave a espontaneidade do eu. E, do mesmo modo, não é pensável uma resistência se não nela mesma, em que essa vem inserida em uma razão concreta (que se configura como função da razão operante).

Esta breve descrição das determinações básicas da filosofia transcendental leva em conta evidentemente a “letra” de Fichte e a expõe às críticas de Reinhold no terceiro ensaio do II volume do *Beyträge* de 1801: *Über die Autonomie als Fichtisch-schellingschen Schule*. Com este escrito, e, ainda, nos seis volumes dos *Beyträge*, Reinhold tenta manter distância da filosofia de Kant, Fichte e Schelling consideradas, embora com acentos diversos, como expressões da tendência de colocar a subjetividade no centro de toda verdade (BLU, I, p. v) e, como consequência, da mudança da representação da verdade (configurada pelo sujeito que a compreende) com a verdade mesma, que, para Reinhold, ao invés, precede, transcende e funda a subjetividade.

Em BLU II, Reinhold opera também uma distinção entre filosofia crítica e filosofia transcendental (BLU, II, p. 105). A filosofia crítica (isto é, aquela de Kant) é expressão de um substancial empirismo a nível epistemológico e de um subjetivismo a nível moral (BLU, I, p. 78). A filosofia transcendental (aquela de Fichte e Schelling), ao invés, “esgota em um ato livre a filosofia inteira. [Fichte e Schelling] não estão satisfeitos com a liberdade kantiana [...] Os dois sábios exigem, buscam e encontram a liberdade plena e infinita – na liberdade, naquela liberdade que não admite e não conhece nenhum outro limite (*Schränke*) se não aquele que ela mesma coloca; que ela mesma coloca para o fato e mediante o fato de ser livre” (BLU, II, p. 122).

Reinhold, contudo, identifica a liberdade como condição para a atuação da razão com o arbítrio do sujeito filosofante, reduzindo, portanto, a formação da filosofia transcendental a exercício arbitrário de um único indivíduo¹⁰. A filosofia transcendental, que deve ser pura, rigorosa e universalmente válida, revela-se, assim, ser expressão de um mero amor de si e de um empirismo insuficiente no plano epistemológico (porque o princípio do saber vem confundido com a subjetividade individual) (BLU, II, p. 119, p. 144, p. 153) e perigoso sob aquele axiológico, porque implica a aniquilação de toda forma de transcendência e de religiosidade (BLU, II, p. 135). Uma ulterior consequência desta posição reinholdiana é a tese segundo a qual em Fichte e em Schelling “über *Natur Philosophiren nichts anders sey, als die Natur erschaffen*”, filosofar sobre a natureza não é nada mais que criá-la (BLU, I, p. 153).

Esta crítica ambivalente, que tem juntos, ao mesmo tempo, subjetivismo absoluto e empirismo radical, é típica do debate sobre WL nos limiares do século XIX. Uma posição especular àquela de Reinhold é assumida por Hegel na *Differenzschrift*. Na WL de Fichte, escreve Hegel, “o eu põe um mundo objetivo, porque, na medida em que põe a si mesmo, reconhece-se incompleto e, portanto, a incondicionalidade da consciência pura fica fora” (DFS, p. 51). Mas aquele de Fichte não é, como afirma Reinhold, um “idealismo dogmático”. Ao contrário, “distingue-se propriamente porque a identidade que esse estabelece não nega o objetivo, mas põe o subjetivo e o objetivo como tendo a mesma ordem de realidade e certeza – e consciência pura e consciência empírica são uma coisa só” (DFS, p. 49)¹¹.

Tanto Reinhold quando Hegel pretendem superar a subjetividade, vista como princípio da WL e como princípio da filosofia. Hegel, ao menos no escrito de 1801, resolve a questão em favor do sistema de Schelling, onde “a identidade não se perde nas partes, nem tampouco no resultado” (DFS, p. 77). Reinhold,



ao invés, parece querer redimir a doutrina da ciência, salvando a fundação sistemática e rigorosamente transcendental (REINHOLD-BARDILI, 1804, p. 2), mas recuperando a origem “em qualquer coisa de mais alto de um ato do meu ânimo” (BLU, V, p. 110), a saber, no pensamento (*Denken*) como manifestação de uma verdade e de um ser originário, implícitos em toda consciência, mas independentes da atuação teórica e prática do sujeito cognoscente. Inicia-se assim aquela que Rosenkranz define como “conclusão da tendência progressiva do kantismo”, em favor de uma perspectiva que tende a reconduzir, também progressivamente, a incondicionalidade da consciência à incondicionalidade da razão enquanto seu conteúdo. Uma tendência que o próprio Rosenkranz vê na obra *Grundriss der ersten Logik* de Bardili (ROSENKRANZ, 1840, p. 416).

3. A APLICAÇÃO: ENTRE IDEALISMO E REALISMO.

A crítica de Hegel e a reivindicação reinholdiana de refundar a filosofia transcendental desubjetivando-a são efetivamente estimuladas pelo *Grundriss* bardiliano, que Reinhold coloca na base de uma revolução filosófica, importante ao menos quanto aquela já realizada por Kant e a cuja leitura, meditação e difusão se dedica pelo menos a partir do fim de 1799 (BLU, I, p. 23)¹².

A proposta filosófica de Bardili foca-se sob uma concepção da filosofia como *Vernunftlehre*, isto é, como doutrina da razão e do pensamento. Bardili restitui uma noção de pensamento depurada de toda interferência psicológica, representacionista, empirista e subjetivista. O pensamento é, em verdade, idêntico ao contar, consiste no repetir-se infinito de uma unidade sempre idêntica a si mesma, e a própria repetição de tal unidade em cada pensamento concreto é o critério que permite determinar a validade objetiva dele. Bardili tenta, assim, sobrepor lógica e ontologia: as formas e as determinações do pensamento fazem corresponder todas as formas e todas as determinações do ser. A independência do pensamento da subjetividade concreta tem como sua consequência a impossibilidade de admitir, à interioridade do pensamento mesmo, uma negação, uma limitação e, como consequência, uma síntese que proceda desde a intuição empírica (GEL, p. 25-26; p. 342). Não é possível obter uma “limitação (*Einschränkung*) ou uma expansão [da consciência] mediante uma mudança do pensamento, enquanto pensamento, porque assim seria um não-mais-pensar e, portanto, uma contradição” (GEL, p. 25-26; p. 342).

Em uma palavra, e contra Kant, a *erste Logik* nega a possibilidade de uma lógica transcendental (GEL, p. 13-14)¹³ e reduz a filosofia crítica a psicologismo (GEL, p. 358-9). Isto significa que tanto mais uma filosofia baseia-se na subjetividade, definida essencialmente pela relação com este que é outro do pensamento, tanto mais é empírica. E isto explica a ambivalência da crítica de Reinhold e Hegel a Fichte. É, ao contrário, a aplicação (*Anwendung*) do pensamento a tornar possível “todo nosso conhecer, todo conceito, todo juízo, categórico e hipotético, todo silogismo” (GEL, p. 69). Onde por aplicação se entende a particularização do pensamento no contato com uma matéria dada por força da fantasia do sujeito concreto. Nesta particularização a matéria se anula enquanto tal no pensamento e se compenetra com a sua forma. Só assim a matéria devém objeto: síntese de possibilidade (enquanto a forma é qualquer coisa de puramente pensável e universal) e realidade (porque a matéria concretiza a forma e a determina) (ibidem). O conceito bardiliano de *Anwendung* apresenta, portanto, substancialmente três momentos (cf. BONDELI, 1995, p. 296-298):

1 - A possibilidade de referência do pensamento a uma matéria. Aqui a aplicação é entendida

como possibilidade de uma *Vernichtung* (aniquilação) da matéria na forma do pensamento (GEL, p. 104).

2 - A articulação do resultado da *Vernichtung* em um objeto: segundo a forma se articula a possibilidade do objeto, segundo a matéria a realidade do objeto mesmo (GEL, p. 105).

3 - A possibilidade de conceber o objeto concreto e individual: a síntese de forma e matéria deve ocorrer com referência a um caráter particular que tem a função de multiplicar e diversificar os objetos entre eles. Este elemento, que para Bardili sobra do aniquilamento da matéria no pensamento, é expressão de um impulso (*Impuls*) que o pensamento mesmo não consegue reconduzir a si (GEL, p. 105).

A junção desses três momentos representa a lei que permite compreender a natureza como sistema orgânico constituído de potências, ou seja, de graus de compenetração (ou de aniquilação) da matéria na forma dada pelo pensamento e tem como seus elementos-cardinais a planta, o animal, o homem e Deus.

Ora, a noção de *Anwendung* desenvolvida por Bardili é tão pouco clara que induz Fichte, em seus trabalhos preparatórios à resenha do *Grundriss*¹⁴, a considerar a *Anwendung* não só como uma das passagens mais problemáticas do texto, mas também como um ponto em que Bardili não chega a ser coerente e rigoroso (GA, II, 5, p. 256). Também Reinhold, que nos seus *Beyträge* não abandona a distinção entre pensamento e aplicação, é forçado a modificar a estrutura dela. O filósofo de Kiel abandona o tema da *Vernichtung*, oscilando entre um significado fraco deste termo, em que a aplicação indica simplesmente a exigência de ligar o pensamento a qualquer outra coisa (por exemplo em BLU I), e um significado mais forte, dado em BLU IV, em que a aplicação do pensamento coincide com a sua manifestação – ou revelação – na matéria e como natureza (BLU, IV, p. 153).

Não obstante, e para além da legitimidade que pode ter para nós o modelo apresentado por Bardili, as suas tentativas de emendar a lógica kantiana devem ter atingido os seus leitores¹⁵. Além do impacto mais que explícito no pensamento reinholdiano, o *Grundriss* exercita uma influência sobre a filosofia hegeliana¹⁶, condiciona o desenvolvimento temático geral da WL a partir de 1800 (cf. PEIMANN, 2009, p. 252) e vem francamente mencionado por Jäsche nas páginas conclusivas do prefácio à *Kants Logik*¹⁷.

O próprio Jäsche sustenta que: “não se chega a compreender como Bardili, a partir de seu *Prius* da lógica, ou seja, do princípio da possibilidade absoluta do pensamento, segundo o qual não podemos repetir ao infinito o uno como uno e idêntico nos muitos (e não no múltiplo), possa encontrar um objeto real”. O princípio de Bardili é, em verdade, nada mais que o princípio lógico de identidade e, portanto, no âmbito da determinação de um objeto real, um critério formal de verdade. Para poder pensar um objeto real é, entretanto, necessário que haja condições formais e materiais. É necessário, assim, que haja formas das intuições puras, um múltiplo fenomênico e determinadas categorias do intelecto. E, depois, necessita mostrar a condição de possibilidade da compenetração entre o que é pensado como possível (aquela que, em Bardili, é a forma) e o que é pensado como real (que, em Bardili, é a matéria aniquilada no pensamento)¹⁸. Questões que não parecem encontrar asilo na proposta filosófica bardiliana.

Bardili responde a Jäsche em um ensaio que apareceu no segundo volume dos *Beyträge* reinholdianos, no qual sustenta que a sua crítica não leva em conta a dimensão aplicativa do pensamento, já teorizada no *Grundriss*. Mas, transferida no âmbito da aplicação, a objeção de Jäsche parece ser ainda mais eficaz. De uma parte, em verdade, o acordo de forma e matéria pode servir como critério para descrever *ex post* um



objeto dado, mas não basta para determinar *a priori* a estrutura dele¹⁹. Em segundo lugar, a unidade de pensamento a ser teorizada por Bardili poderia induzir a pensar que a aplicação não seja outra que uma tentativa de compreender as leis da lógica formal como leis do mundo efetivo. Isto, em verdade, deixa supor a conclusão da premissa do *Grundriss*, onde a lógica é tomada como “Schlüssel zum Wesen der Natur” (GEL, p. xv).

Em suma, Bardili põe um problema: a possibilidade de uma filosofia primeira que não sofre o psicologismo e o relativismo moral implícitos na suposição do sujeito como centro da dinâmica cognoscitiva, e que, ao mesmo tempo, não renuncia à pretensão de concretude do conhecimento. Deste ponto de vista, mais que no oceano pré-kantiano, Bardili pesca no mar da filosofia crítica²⁰. A dele parece ser, todavia, uma solução muito frágil: como mostra Jäsche, o conceito bardiliano de aplicação não resiste à complexidade inaugurada pela filosofia crítica.

No *Grundriss* vem à luz, entretanto, o nexos entre aplicação, doutrina da natureza e fixação dos limites da filosofia transcendental²¹. E é propriamente a partir deste nexos que nascem algumas tentativas de repensar as questões bardilianas por parte de Reinhold e de Fichte, ambos precursores da torção da filosofia crítica em uma filosofia do absoluto que caminha em uma linha tênue que separa idealismo e realismo.

4. A FENOMENOLOGIA REINHOLDIANA.

Uma meditação acerca dos princípios do realismo bardiliano é a base da versão reinholdiana da filosofia transcendental, de suas críticas a Fichte e, por fim, da acusação de inconsistência dirigida à filosofia da natureza schellingiana, sob a qual Reinhold se concentra em várias ocasiões no *Beyträge* de 1801. Ao apresentar os traços da *geschriebene Transcendentalphilosophie* schellingiana, Reinhold põe em cena o canibalismo da filosofia transcendental. De uma parte, em verdade, Schelling parece aprofundar a WL e limitar os problemas levantados por Kant na *Erklärung* de 1799, onde a WL era identificada com uma lógica pura, feita de sutilezas acadêmicas e incapaz de voltar-se ao “elemento material da consciência”²². Por outro lado, entretanto, tal aprofundamento parece, a Reinhold, condicionado por uma absolutização do ser da natureza devida a uma falta de elevação ao ponto de vista transcendental – pré-condição para poder compreender e desenvolver a WL – que se revela incapaz de superar o empirismo da consciência comum²³. A WL aprofunda-se traindo os seus princípios.

Segundo Reinhold, a perspectiva apresentada por Bardili faz necessária uma outra filosofia da natureza, com uma dúplici função: negativa e catártica, de um lado, e positiva e científica, de outro. A filosofia da natureza deve esclarecer a distinção entre pensamento e aplicação e mostrar como o transcendentalismo de Fichte e Schelling é construído sob um mal-entendido desta diferença. A filosofia transcendental, de fato, considera pensamento isto que, ao invés, regressa ao âmbito da aplicação e altera a essência da natureza com uma de sua potência, vale dizer, com o sujeito representante. A filosofia da natureza é, deste ponto de vista, também fenomenologia e o é no sentido lambertiano do termo: reconhece a verdade e a distingue do erro (Lambert, 1973, p. 672).

Ao mesmo tempo, a filosofia da natureza deve oferecer uma “clara consciência do sensível enquanto tal” (BLU, IV, p. IV). “Enquanto tal” não significa “em si e para si”. A natureza não é outra coisa que a expressão da necessidade da aplicação enquanto caráter imanente ao pensamento e da matéria que deve



ser pressuposta a fim de que a aplicação tenha lugar (BLU, II, p. 179; BLU, IV, p. 107). Reinhold tenta, assim, resolver as incertezas bardilianas entre descrição e fundação da estrutura do objeto inscrevendo-as na tentativa de autofundação do pensamento mesmo. Não há dois momentos: o pensamento e a aplicação; mas apenas um: o pensamento que na aplicação se articula como natureza tal qual sua manifestação. “Precisamente por isso, também no realismo racional não fica absolutamente diante de um dualismo – mas de uma unidade absoluta do princípio” (BLU, IV, p. 107). Não é mais necessário fundar a estrutura do objeto, porque a referência a esse é garantida pela análise do pensamento mesmo: “O filósofo [...] depois de ter esgotado todo o saber puro possível, volta-se para condição da manifestação da essência, como tal, para esclarecer isto que é determinado por essa como aquilo que é determinado como reprodução (*Nachbild*) da essência [...] para explicar o fenômeno, para distinguir a aparência e [...] para obter um conhecimento claro” (BLU, IV, p. 109). Aqui, a fenomenologia reinholdiana se desdobra em um significado prevalentemente kantiano²⁴.

O real (a *Wirklichkeit*) não é mera matéria, mas expressão de uma totalidade, de uma organicidade, de uma vida imanente, da tendência contra um propósito final e, em última análise, de uma forma em que se manifesta a unidade infinitamente repetível de que já havia falado Bardili (BLU, IV, p. 106). As características da matéria – extensão e movimento, afinidade, coexistência e contraposição – não são atributos da matéria mesma, mas antes de mais nada o correlato da possibilidade de pôr em relação pensamento e aplicação (portanto: o pensamento com si mesmo) em termos de causa e efeito (BLU, IV, p. 107). A reflexão sobre a natureza assume, assim, uma conotação especulativa e científica e devém reflexão sobre a manifestação do pensamento, ou sobre seu fenômeno (*Erscheinung*), finalizada pela recondução do fenômeno mesmo à sua condição originária (BLU, IV, p. 108). Como “pura filosofia da natureza”, a fenomenologia “deve reportá-la ao seu fundamento e, por isto, apresenta também os princípios puros da doutrina geral dessa” (BLU, IV, p. 110). Como compreensão do estruturar-se do fenômeno segundo graus progressivos de consciência e de clareza da manifestação da essência, a fenomenologia se torna saber particular, considera o fenômeno nas suas três potências (modo mineral, vegetal e animal) e fornece os princípios da “matemática geral, da cosmologia, da somatologia, da organologia, da fitologia, da zoologia” e da antropologia (BLU, IV, p. v).

Mesmo desde estes poucos indícios resulta claro que na interpretação de Reinhold a filosofia da natureza não se ocupa do problema da origem da matéria ou da sua criação. Tanto a natureza quanto o pensamento, em verdade, são elementos dados sobre cuja origem a filosofia não pode dizer nada: “A razão não é nada mais e nada menos que a manifestação de Deus na natureza por meio do pensamento e do pensado na natureza [...] a criação da matéria está fora do ponto de vista do pensamento, que na sua aplicação pressupõe já a matéria. Nós sabemos que sem Deus e sem a matéria fora de Deus o mundo não seria nem possível nem real [...] mas, como aquilo que muda é possível mediante Deus, não é possível algum saber; encontra-se frente a um fato ao qual se tem fé – mediante uma revelação histórica” (BLU, IV, p. 157).

O recurso à perspectiva religiosa não frustra o esforço de Reinhold, mas, pelo contrário, o inclui no sulco da filosofia transcendental. Acessa-se à natureza somente a partir da relação do pensamento consigo mesmo. Que o *fato* em si da natureza, isto é, o *fato* do real, seja admitido pela fé, emergido na religiosidade, e seja a origem da linguagem é uma outra história: ou, melhor, é a história (e não a filosofia). O percurso reinholdiano confirma, a este respeito, a separação, típica da aproximação filosófico-transcendental, entre filosofia e vida, sob a qual tinha já insistido Fichte



à época do *Atheismusstreit* e que também emerge no seu *Sendschreiben an Lavater und Fichte*, de 1799²⁵. A posição do problema da aplicação no interior da filosofia, além disso, é fiel à exigência – igualmente transcendental – de compreender a natureza considerando exclusivamente as suas estruturas racionais sem ocupar-se, como, ao invés, acontece em Schelling, da sua origem efetiva. O desenvolvimento de Reinhold parece, no entanto, marcado por aquele pressentimento de Deus como verdade em si e absoluto real por excelência, que o empurra a colocar em discussão a sua adesão ao fichtismo e se aproximar de Bardili – e todavia com a esperança, não muito secreta, de reencontrar um Fichte revisado e corrigido por Jacobi (cf. VALENZA, 2003, p. 145-160).

5. FICHTE: FILOSOFIA DA NATUREZA E APLICAÇÃO.

O encontro, contudo, nunca terá lugar. As expectativas de Reinhold, talvez proféticas, decepcionam com firmeza a Bardili e a um Fichte indignado. A partir do inverno de 1800, Fichte lê o *Grundriss*, faz apontamentos e se prepara para escrever um comentário que, embora Reinhold tivesse previsto como muito favorável, se revelará um total rompimento²⁶. Para Fichte, de fato, o sistema de Bardili é: “segundo a forma, um índice dos fatos da consciência comum [...] Segundo o conteúdo é o mais crasso dualismo dogmático” (GA, I, 6, p. 436).

No mesmo ano em que publica a resenha do *Grundriss*, Fichte vive alguns momentos cruciais do seu confronto com Schelling e redige algumas observações intituladas *Sätze zur Erläuterung zum Wesen der Thiere*. Os editores da *Gesamtausgabe* de Fichte reconduziram este breve escrito exclusivamente por um estímulo schellinguiano com base no recurso do termo “potência”. Um discurso análogo pode, contudo, ser feito no relacionar estes apontamentos a Bardili. Também Bardili, como vimos, extirpa os componentes da natureza como uma sucessão de potências e, mais, tenta explicar a força representativa como característica da consciência animal.

Entre Schelling e Bardili, Fichte começa, portanto, a esboçar uma doutrina da natureza a partir dos princípios da WL que levam a compartilhar um juízo já formulado por Hartmann, segundo o qual “ele [isto é, Fichte] refuta no modo mais radical a sua [de Bardili] metafísica da natureza, acolhendo, entretanto, completamente na *Doutrina da ciência* a sua teoria da identidade, igualmente metafísica”²⁷.

Os *Sätze* partem de uma máxima e de uma questão. A máxima é: “segundo a WL transfiro na natureza o conceito de mim mesmo, tanto quanto posso, sem aniquilar a natureza mesma, isto é, sem torná-la inteligência”. A questão é: “como entender a afirmação que a inteligência é uma potência superior da natureza?” (GA, II, 5, p. 421).

A perspectiva divulgada pela WL impede de considerar a natureza como dotada de uma razão imanente e independente de um sujeito que a compreende. A inteligência como potência superior da natureza tem sentido, portanto, somente “em um sistema do mundo inteligível. A inteligência finita é, em verdade, a potência inferior daquela infinita. Mas nesta se dá um mero *determinável*, de que essa é a potência superior. Este [determinável] é a natureza nos seus elementos inexplicáveis e não conceitualizáveis” (GA, II, 5, p. 422). Na perspectiva fichtiana, a natureza resulta, então, ser, em parte, reduzível ao eu, enquanto retorna ao percurso de determinação da razão mediante a inteligência finita. Em parte, contudo, enquanto *determinável* pelo eu e não como determinada pelo eu, deve manter uma relativa autonomia. Em outros termos, inteligência finita e natureza devem



poder ser compreendidas como dois momentos, diversos, mas interconectados, da dinâmica de desenvolvimento da inteligência infinita mesma, ou seja, da razão na sua articulação fundamental.

Fichte esclarece este ponto partindo do único elemento que, na economia da WL, pode ser explicado completamente: o sistema dos modos de agir do espírito humano, cuja função é aquela de transformar em experiência o que, caso contrário, permaneceria mera matéria. A terceira tese que permite explicar a essência dos animais pode, logo, ser a seguinte: “o que de mais alto se encontra em mim e é independente da minha consciência, e o imediato sujeito desta, é um impulso. O impulso é o que de mais elevado eu posso representar-me na natureza fora de mim. A natureza é o que pode *ser sentido*, mas absolutamente não o que é sentido, que é já consciência” (GA, II, 5, p. 423). Sobre esta base, em que a autonomia da natureza é dada pela irreducibilidade do impulso à consciência do sujeito, pode haver o acesso à natureza: “em todo átomo (para mim) que encontro na natureza ponho um impulso, isto é, uma tendência (*Streben*) de ser eficaz para com o fora de si ou de ser objeto de uma eficácia (ou, mais rigorosamente, justamente mediante este pôr e realizar um impulso fora do meu eu que ponho uma natureza)” (GA, II, 5, p. 423).

As estratificações da natureza emergem em função do modo em que o impulso se torna eficaz. Na definição da estrutura química da matéria o impulso torna-se irrealizado. No mundo vegetal, ao invés, ele é expressão de uma relação orgânica com uma matéria inerte. No animal, por fim, compenetra-se com a matéria organizada e forma uma articulação (GA, II, 5, p. 427). O homem é, por fim, diverso do animal, porque no animal o movimento é dado pela articulação mesma e é determinado pelo instinto (ou seja, pela natureza), enquanto no ser humano o movimento pode ser controlado pela vontade e, portanto, por uma determinação consciente que pode limitar o instinto.

Trata-se de uma interpretação muito próxima da fornecida nos *Tagebücher über den animalischen Magnetismus*, de 1813, e na primeira *Lógica transcendental*, de 1812²⁸, onde a natureza é compreendida como a expressão de uma força, de uma vida e definitivamente de uma vontade, ainda que nos *Sätze* se sente o eco das teorias de F. A. Mesmer. Na *Abhandlung über die Entdeckung des thierischen Magnetismus* (1781), Mesmer expõe a sua teoria do magnetismo animal, fundando-a sobre uma “força” ou um “fluido magnético” que permeia todo o universo e, posto nos vários corpos, condiciona as relações recíprocas. Mas, tanto nos seus cursos mais tardios, quanto nos *Sätze* de 1800, Fichte desvia essa teoria no sentido transcendental: a WL não dá conta da estrutura efetiva da natureza, mas do modo em que a visão filosófica, permanecendo dentro dos próprios limites, compreende e explica o que é fora de si (no início dos *Sätze*, Fichte escreve, já vimos, “soweit ich kann”)²⁹.

Tanto quanto possa ser legítimo pensar a natureza como expressão de uma força que transcende as suas determinações particulares, tal força emerge somente à luz de uma visão que a forma e lhe dá sentido e que, para usar a linguagem fichtiana, a estrutura em uma imagem. Só na imagem (isto é, em um modelo formado racionalmente) o múltiplo pode ser compreendido como uma ordem determinada qualitativamente por uma força e formalmente por uma lei³⁰. Mas, embora seja esta passagem que permite inserir a natureza na esfera do ético, tal compreensão leva sempre a uma visão da natureza como constituída, certamente não *a partir* do eu, mas *para* o eu³¹. Como Fichte afirma no *Sonnenklarer Bericht* de 1800, a WL não pode ser uma cosmogonia, mas é e continua a ser uma gnoseogonia (GA, I, 7, p. 250).

Compreende-se, assim, o pressuposto da *Naturlehre* fichtiana – “a razão existe como tendência a



realizar-se que compreende e forma a si mesma” (LAUTH, 1984, p. 17) – e das duas teses correlatas. Aquela teórica: “a razão tende a saber completamente sobre si mesma”. E aquela prática: “a razão tende a ser razão ativa”. O ser aparece, à luz destes assuntos, como o reflexo de uma auto-relação da razão, a saber, na relação que, de acordo com a linguagem dos *Sätze*, é instituída pela inteligência finita com aquela infinita, ou seja, pela inteligência consigo mesma e, portanto, na reflexão. Só na reflexão, em verdade, o saber sabe de si mesmo, e se compreende como unidade sintética de conhecedor e conhecido ou de determinável e determinado, que a WL esclarece como *Bewusst-sein*, unidade de ser e consciência do ser.

A forma protológica de manifestação da natureza é, portanto, um determinável, isto é, uma resistência relativamente autônoma, que se manifesta à consciência como horizonte que permite tornar concreta a sua livre construção. A natureza, enquanto tal, não existe antes e independentemente deste agir, mas sempre, e só, a partir e através dele (cf. LAUTH, 1984, p. 21). Ou, melhor, antes e independentemente deste agir, a natureza, enquanto tal, não tem sentido.

Relativamente autônoma é, depois, a resistência, porque a razão não a produz quanto ao seu lado material (o eu, por assim dizer, a encontra), mas a assume e a dispõe segundo as linhas que essa mesma – isto é, a razão – escolhe para concretizar-se. A modificação do real não consiste em uma modificação da natureza da resistência, por si imodificável. Na percepção, assim como na relação categorial com um dado, estamos totalmente vinculados. Na relação intuitiva e categorial, contudo, a resistência não é totalmente determinada, na medida em que não está ainda determinada a constelação a partir da qual assume o seu sentido. Em um nível superior, que tem a ver com o modo em que gerimos e controlamos estes vínculos, estamos, então, livres. A modificação do real, possibilitada pela aplicação da filosofia, acontece, portanto, na definição de combinações – ou de constelações – de resistências. A natureza de que fala a WL é, a este respeito, a base para a formação de um mundo pluripotencial e virtual. *O nosso mundo* é um dos mundos possíveis que nós, como seres cognoscentes e agentes, constituímos no nosso livre corresponder às leis da razão.

Assim, a crítica de Reinhold a Fichte, ou também aquela de Hegel, poderia também ser correta se entendêssemos a WL como uma forma de saber estático, interessado na descrição da natureza como algo de dado, ou se esquecêssemos a distinção, clara por exemplo nos *Sätze*, entre inteligência finita e infinita, ou o fato que a WL, como Fichte afirma repetidamente, não pretende substituir às ciências positivas, mas quer encontrar a razão que permite compreender a sua constituição. Também no *Antwortsschreiben an Reinhold*, concebido propriamente para refutar às críticas reinholdianas dos *Beyträge*, Fichte esclarece com firmeza que “segundo a minha *Wissenschaftslehre*, o ser humano, ou seja, Ele, eu, Schelling, e todo indivíduo, não pode produzir e trazer nada de verdadeiro, mas pode só representar a vida puramente racional no tempo e toda a nossa vida no tempo não é outra que fenômeno disto que absolutamente é sem tempo, universal e imutável, no tempo, na singularidade e na mudança” (GA, I, 7, p. 300).

Por isto, continua Fichte, a WL não tem como seu tema específico a relação entre uma matéria dada e uma forma, mas esclarece a relação da forma (isto é, do saber) com a totalidade da razão e, portanto, inscreve a relação entre forma e matéria no quadro de uma análise da relação da razão consigo mesma (GA, I, 7, p. 302).

Nos apontamentos que preparam para a resenha do *Grundriss* bardiliano, Fichte pode, então, até mesmo permitir-se a estar de acordo com a crítica de Bardili a Kant, segundo a qual este último identifica erradamente o pensar com o julgar e não esclarece o pensar na sua pureza. Mas só a condição de um passo ulterior que leva a compreender o pensar, julgar e intuir como atividades



radicalmente unificadas, expressão de dinâmica unitária de determinação e autodeterminação da razão (GA, II, 5, p. 248)³².

Fichte pode, assim, apropriar-se da questão da *Anwendung* posta por Bardili e desenvolvê-la partindo da constatação que Bardili não pensou suficientemente “sobre seu livro”, isto é, não percebeu que o pensamento no centro de sua teoria “não poderia ser pensado sem que ele se determine a fazê-lo mediante a reflexão, e que só mediante a livre reflexão pode tornar-se um objeto para ele”. Somente deste modo, continua Fichte, pode-se falar do seu “ser intelectual ou puro”. Também porque “só no pensamento humano o pensamento puro pode alcançar à aplicação” e apenas por meio de um pensar humano “surge um *objeto* do pensamento. Uma existência objetiva, uma exterioridade, uma sucessão e uma proximidade; contraposta ao ser intelectual do pensar puro e às suas leis” (GA, I, 6, p. 438).

Este nível de reflexão é desenvolvido de maneira substancial nos anos sucessivos e em particular na WL de 1804, onde Fichte esclarece a aplicação em termos muito próximos àqueles reinholdianos, configurando-a como fenomenologia e valorizando, principalmente contra Reinhold e Bardili, a dimensão catártica (WL/04-II, p. 211-212). E, novamente, Fichte tende a redimensionar os êxitos religiosos reinholdianos, reconduzindo o tema da revelação não ao problema da criação da matéria, mas ao modo em que a inteligência infinita se dá naquela finita (isto é, usando uma linguagem do Fichte tardio, do modo em que o absoluto aparece no fenômeno) (SL/12, p. 336 e 339). E, em todos os casos, para Fichte, também a revelação não é nunca algo de completamente dado que remete o eu a uma força que o transcende totalmente. A revelação, assim como o limite da natureza, são momentos em que o pensamento finito, que busca sair fora de si, vem continuamente conduzido para trás para determinar a si mesmo. Na óptica de Fichte, o potencial limitativo da revelação, assim como aquele da natureza, exige uma cooperação da inteligência finita na forma da reflexão filosófica. A filosofia depois de Kant, e em particular a WL, assume como seu tema cardinal a apresentação das consequências práticas de tal limitação.

NOTAS

1. Tradução do italiano por Lucas P. Lazzaretti.
2. TB/10-11, p. 78. Nos serviremos no presente artigo das abreviaturas indicadas nas referências bibliográficas.
3. Uma clara e muito completa análise das linhas da recepção de Kant, neste sentido na aurora do idealismo alemão, foi feita por IVALDO, 2012, p. 11.
4. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA, I, 4, p. 193; *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA, I, 4, p. 211-212; *Wissenschaftslehre 1805*, GA, II, 9, p. 180; TL I, p. 94; *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813*, GA, II, 17, p. 3; sobre a compreensão fichtiana do *ist*, cf. FERRAGUTO, 2010.
5. Cf. a carta de 3 de outubro 1800: “nos confrontos da filosofia da natureza sempre nutri o propósito, e o nutro ainda, de elaborar uma vez ou outra por minha conta. Só agora entendo verdadeiramente o seu trabalho e posso julgá-lo” (GA, III, 4, p. 317).
6. Cf. a carta de Fichte a Schelling de dezembro de 1800 (esboço) e a carta de 27.12.1800, onde a “ulterior expansão da filosofia transcendental nos seus próprios princípios” deve levar à formação de um “sistema transcendental do mundo inteligível”, que permite “considerar correta a sua [de Schelling] proposição que o *indivíduo* seja só uma potência superior da natureza, mas somente sob as condições de não pôr a natureza como fenômeno, e portanto flagrantemente gerada pela inteligência finita (portanto não susceptível de gerá-la, por sua vez), mas de *encontrar nessa uma inteligibilidade*, de que em *geral* o indivíduo é a potência inferior, enquanto a potência superior é o determinado de qualquer coisa presente nisso (como só determinável). Só neste sistema do inteligível podemos nos compreender completamente a propósito desta e de outras diferenças, e chegar a um

acordo” (GA, III, 4, p. 406-407).

7. *Tagebücher über den Magnetismus*, SW, XI, p. 331. Ver sobre isso SCRIBNER, 2010. Para uma visão geral dos desenvolvimentos da ciência na época romântica, cf. POGGI, 2000, e BIERBRODT, 2000.

8. Sobre o conceito de *Wissthum*, cf. FURLANI, 2004.

9. Cf. GODDARD, 2008.

10. Nesta sua posição, Reinhold parece ainda fiel à posição assumida no segundo tomo dos *Briefe über die kantische Philosophie* (VIII carta), onde define a vontade em geral como “Capacidade da pessoa de determinar concretamente a satisfação ou não-satisfação de uma pretensão do impulso interessado”, que não pode ser pensada sem aquela liberdade que consiste na independência da pessoa daquela exigência”, REINHOLD, 2008, p. 184. Sem adentrar em uma discussão aprofundada desta definição, é suficiente aqui ressaltar como já nesta definição resulta evidente a dissolução reinholdiana do vínculo necessário entre a determinação pura da vontade por obra da lei moral (isto é, da auto-atividade da razão) e a atuação da liberdade. Não se é livre apenas quando a vontade concreta é determinada de maneira pura pela lei moral. Mas se é livre quando se pode escolher aceitar na atuação concreta da vontade a determinação pura da vontade ou uma determinação sensível constituída pelo instinto. A liberdade não resulta como direta aplicação da lei, mas é expressão de uma capacidade de articulação da lei mesma. Sobre este ponto, cf. LAZZARI, 2003.

11. Ou seja, enquanto Reinhold compreende a filosofia transcendental acentuando a aparente autossuficiência da subjetividade, Hegel compreende a WL como expressão de um princípio que não pode alcançar a auto-transparência e cuja característica fundamental é a incompletude e a necessidade de um correlato objetivo. Para as críticas de Reinhold e de Hegel a Fichte, cf. VALENZA, 1994.

12. Sobre a função de Bardili para o amadurecimento da crítica hegeliana no *Differenzschrift*, cf. BONDELI, 1995, p. 283.

13. Particularmente perspicua é, neste sentido, a constatação de BARONE, 1999, p. 202, de que a formação da filosofia de Bardili marca “com plena evidência” a “subordinação da mesma lógica transcendental à lógica metafísica”, com o conseqüente processo de “remoção do kantismo, que era iniciado com o declarado propósito de desenvolver fielmente a implicações necessárias dele”.

14. Que aparecerá em dezembro de 1800 no *Erlanger Literatur Zeitung* de forma anônima.

15. O subtítulo do *Grundriss* é, em verdade, *gereinigt von den Irrthumern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*.

16. Sobre isso cf. ENGFER, 1982, p. 37; BARONE, 1989, p. 203; e a afirmação de ROSENKRANZ, 1974, p. 169: “Hegel concordava com Bardili ao acreditar que as determinações do pensamento tinham um valor por si, prescindindo delas de serem pensadas na consciência; mas declarou-se contrário a ele com violência tanto maior quanto ele petrificava a lógica através da identificação dessa com a operação do calcular, convertia a fluidez do pensamento na rigidez cadavérica do número e na insipidez de pôr o igual e o desigual do uno e dos muitos, recaindo com isso tudo somado, malgrado a aparência de um elevado ímpeto metafísico, no mais vulgar formalismo. No entanto, com tudo isso, quantas vezes não se ouviu falar que Hegel teria trabalhado sua lógica desde aquela de Bardili!”.

17. Cf. JÄSCHE, 1800, p. XXI-XXIII; sobre isso, cf. BONDELI, 1995, p. 306-311, e também CAPOZZI, 2002, p. 132.

18. Muito interessante é o cruzamento entre a crítica de Jäsche a Bardili, aquela de Jäsche a Fichte e os elementos que têm em comum, tanto a crítica de Jäsche quanto aquela presente na resenha fichtiana. A acusação de formalismo feita por Jäsche a Bardili, em verdade, encontra o seu *pendant* na objeção de Fichte, segundo a qual, como na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794, também em GEL é impossível fazer seguir à fórmula $A = A$ (princípio de identidade), a proposição Eu sou Eu (princípio da WL, determinado tanto do ponto de vista da fórmula quanto daquele do conteúdo). Sobre isso, cf. CAPOZZI, 2002, p. 143.

19. Não é por acaso que Jäsche limite a esfera de eficácia da crítica bardiliana só ao Kant filósofo transcendental e não ao Kant lógico.

20. Cf., ainda, a consideração de BARONE, 1999, p. 202-203: “Bardili não pertence ao movimento idealista, mas o seu pensamento se forma, todavia, em contato com esse, em que entra em um relacionamento complexo”.



21. Aqui pode-se dedicar apenas algumas linhas para recordar quanto este problema havia encontrado uma definição significativa, embora original e autônoma, também no desenvolvimento do pensamento kantiano, nas páginas do *Opus Postumum*, sobre o qual cf. FÖRSTER, 2000, p. 56-62.

22. KANT, 1902, XII, p. 396-7: “A pura doutrina da ciência é nada mais e nada menos que mera lógica a qual, com os seus princípios, não pode presumir a chegar ao elemento material do conhecimento; sendo pura lógica, abstrai o conteúdo desta, e querendo chegar a um objeto real é esforço desperdiçado, e é uma empresa à qual ninguém havia tocado ainda; e ao tentá-la, se é forçado, assumindo que seja válida a filosofia transcendental, a passar imediatamente além dela e a acabar na metafísica”.

23. Reinhold, em verdade, volta contra Schelling o passo do ensaio fichtiano: *Über den Grund unseres Glaubens in einer göttlichen Weltregierung* (GA, I, 5, p. 349): “Entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseyns, den man auch den der Naturwissenschaft nenne kann, oder vom transcendentalen Standpunkte aus. Im ersten Falle ist die Vernunft genöthiget, bey dem Seyn der Welt, als einem Absoluten stehen zu bleiben; die Welt ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, schlechthin weil sie so ist. Auf diesem Standpunkte wird von einem absoluten Seyn ausgegangen, und dieses absolute seyn ist eben die Welt, beyde Begriffe sind identisch. Die Welt wird ein sich selbst begründendes, in sich selbst vollendetes und eben darinn organisirendes und organisches Ganzes, das den Grund aller in ihm vorkommenden Phänomene in sich selbst und in seinen immanenten Gesetzen enthält”, comentando: “que Fichte, certamente como Schelling, reconhece a natureza na ciência da natureza como objeto absoluto, mas ele faz valer este conhecimento só no ponto de vista da consciência comum e para essa. Schelling liberou a ciência da natureza desta vergonha e a pôs no mesmo grau de uma ciência filosófica fundamental, que não se encontra para além da filosofia transcendental, mas ao lado dela” (BLU, III, p. 67-68).

24. Cf. PHICHÉ, 2005. Uma síntese das diversas concepções da fenomenologia na filosofia alemã entre os séculos XVIII e XIX é fornecida por FERRAGUTO, 2012.

25. Cf. REINHOLD, 1799, p. 5-6: “Parecia ainda mais necessário chamar a atenção deles entre os seguidores de Fichte que, segundo a maneira conhecida dos seguidores, podiam ser inclinados a exagerar o significado e o valor de sua boa causa, do fato que a *autonomia* do saber filosófico que está neles assim tão entranhada pode ser feita valer na realidade somente se e na medida em que o filósofo como homem conheça e reconheça a *autonomia da fé vivente* em Deus na incondicionada independência dessa para toda especulação”.

26. Sobre isso ROSENKRANZ, 1840, p. 415.

27. HARTMANN, 1972, p. 74. Constatação a que evidentemente segue a problemática incumbência de estabelecer “até que ponto ele [isto é, Fichte] distancia-se, assim, de sua originária posição kantiana, e até que ponto desde o idealismo crítico e transcendental, surja assim um idealismo absolutamente metafísico e transcendental”.

28. Cf. como exemplo, TL I, p. 181-182.

29. Sobre isto, cf. SCRIBNER, 2000, que, contudo, não considera uma possível recepção de Mesmer por parte de Fichte já em 1800, limitando-se a uma discussão dos escritos de 1813.

30. Para uma apresentação geral, clara e sintética deste ponto, cf. GODDARD, 2003.

31. Cf. *Tagebücher über den animalischen Magnetismus*, SW, XI, p. 303.

32. Uma posição análoga é assumida por Fichte na *Transzendental Logik II* de 1812 (GA, II, 14, p. 194).

REFERÊNCIAS

1. Abreviaturas

FICHTE, Johann Gottlieb.

GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962-2013 (I: Obras; II: Obras póstumas; III: Correspondência; IV: Lições).



- SW = J. G. Fichtes *sämtliche Werke*. Hrsg. von I. E. Fichte. Berlin: De Gruyter, 1971.
- WL/1804-II = *Die Wissenschaftslehre. II. Vortrag im Jahre 1804*. Hrsg. von R. Lauth und J. Widmann. Hamburg: Meiner, 1986.
- TL I = *Logica trascendentale I. L'essenza dell'empiria*. Trad. italiana de A. Bertinetto. Milano: Mursia, 2000.
- TL II = *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*. Trad. italiana de A. Bertinetto. Milano: Mursia, 2004.
- TB/1810-11 = *Die Tatsachen des Bewusstseyns*, in GA, II, 12, p. 11-135.
- REINHOLD, Karl Leonhard.
- BLU, I-VI = *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Perthes, 1801-1803.
- BARDILL, Christoph Gottfried.
- GEL = *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von de Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis brauchbar hauptsächlich für Deutschland kritische Philosophie*. Stuttgart: Löflund, 1800.
- HEGEL, G. W. F.
- DFS = *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. Trad. de R. Bodei. Milano: Mursia, 2014.
2. Demais obras.
- BARONE, F. 1999. *Logica formale e trascendentale*, vol. I. Napoli: Unicopoli.
- BIERBRODT, J. 2000. *Wissenschaft und Ästhetik (1750-1810)*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- BONDELI, M. 1995. *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt a. Main: Klostermann.
- CAPOZZI, M. 2002. *Kant e la logica*. Napoli: Bibliopolis.
- ENGFER, H. J. 1982. *Philosophie als Analysis*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- FERRAGUTO, F. 2010. *Filosofare prima della filosofia*. Hildesheim: Olms.
- FERRAGUTO, F. 2012. "Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco", in CIMINO, A. – COSTA, V. *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, p. 25-36.
- FÖRSTER, E. 2000. *Kant's Final Synthesis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.



- FURLANI, S. 2004. *L'ultimo Fichte*. Milano: Guerini.
- GODDARD, J. Ch. 2003. *Fichte (1801-1813). L'emancipation philosophique*. Paris: Vrin, 2003.
- GODDARD, J. Ch. 2008. "Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire?", in GODDARD, J. Ch. – RIVERA DE ROSALES, J. (ed.). *Fichte et la politique*. Monza: Polimetrica, p. 483-501.
- HARTMANN, N. 1972. *La filosofia dell'idealismo tedesco*. Traduzione di V. Verra e B. Bianco. Milano: Mursia.
- JÄSCHE, G. B. 1800. *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Königsberg: Nicolovius.
- KANT, I. 1902. *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902-1928.
- LAMBERT, J. H. 1973. *Nuovo organo*. Traduzione italiana di R. Ciafardone. Roma: Laterza.
- LAUTH, R. 1979. *Theorie des philosophischen Arguments. Der Ausgangspunkt und seine Bedingungen*. Berlin, New York: De Gruyter.
- LAUTH, R. 1981. *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*. München: Pustet.
- LAUTH, R. 1984. *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- LAZZARI, A. 2003. "Reinholds Behandlung der Freiheitsthematik zwischen 1789 und 1792", in BONDELI, M. – SCHRADER, W. *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, p. 191-215.
- PEIMANN, R. 2009. *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- PHICHÉ, C. 2005. "Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold", in *Archivio di Filosofia*, 2005, p. 59-72.
- REINHOLD, K. L. – BARDILI, C. G. 1804. *Briefwechsel über das Wesen der Philosophie*. München: Leutner.
- REINHOLD, K. L. 1799. *Sendschreiben an Lavater und Fichte*. Hamburg: Perthes.
- ROSENKRANZ, K. 1840. *Geschichte der kantischen Philosophie*. Berlin: Voss.
- ROSENKRANZ, K. 1974. *Vita di Hegel*. Traduzione italiana di Remo Bodei. Milano: Bompiani.
- SCRIBNER, S. 2000. "Die 'Physicirung des Idealismus' im Tagebuch über den animalischen Magnetismus: Die letzte Wissenschaftslehre? oder: Das Ende des Idealismus?", in *Fichte-Studien*, vol. 17, p. 319-328.
- VALENZA, P. 1994. *Reinhold e Hegel. Ragione storica e inizio assoluto della filosofia*. Padova: CEDAM.



VALENZA, P. 2003. *Oltre la soggettività finita*. Padova: CEDAM.

VON MANZ, H. G. 2001. "Das Problem der Anwendung in der Ethik. Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriff durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit", in IVALDO, M. *et al.* (ed.). *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, p. 381-392.

Kant e a metafísica “crítica” da natureza

Diego Kosbiau Trevisan

diegokosbiau@hotmail.com

Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Alemanha / Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP

Resumo: O objetivo do artigo é examinar os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* de Kant, obra-chave para a interpretação das filosofias da natureza do idealismo alemão, no interior d’“A Arquitetônica da Razão Pura”, a saber, como uma metafísica aplicada da substância corporal. Para tanto será inicialmente discutida a distinção, feita no prefácio à obra, entre uma parte transcendental e outra metafísico-específica da metafísica da natureza, surgindo aqui a concepção de matéria enquanto movente no espaço como conceito empírico mínimo para a constituição do objeto de uma metafísica da substância corporal. Na sequência, a oposição entre princípios transcendentais e princípios metafísicos será abordada como crucial para compreender como os princípios transcendentais da *Crítica da Razão Pura* se transformam nos princípios da física newtoniana. Por fim, analisa-se como a metafísica da natureza exemplifica a ideia de uma realização dos princípios transcendentais como passagem para a empiria.

Palavras-chave: Kant; ciência da natureza; metafísica; arquitetônica; física; matéria.

Kant and the ‘critical’ metaphysics of nature

Abstract: This paper aims to discuss Kant’s *Metaphysical Foundations of Natural Science*, a pivotal work for the interpretation of the philosophies of nature in German idealism, as a discipline contained in the ‘Architectonic of Pure Reason’, that is, as an applied metaphysics of corporeal substance. In order to do so we initially discuss the distinction made in the preface to the work between a transcendental and a metaphysical-specific part of metaphysics of nature. As result we come to the conception of matter, taken as something moveable in space, as a minimal empirical concept for constituting the object of a metaphysics of corporeal substance. Further the opposition between transcendental and metaphysical principles is addressed as a key for understanding how the transcendental principles of the *Critique of Pure Reason* become the principles of Newtonian physics. Finally, we analyse how the metaphysics of nature exemplifies the idea of realization of the transcendental principles understood as the transition to the empirical realm.

Keywords: Kant; science of nature; metaphysics; architectonic; physics; matter.

Durante toda sua produção filosófica, Kant ocupou-se intensa e continuamente com a ciência de seu tempo. Já em sua primeira obra, *Os Pensamentos sobre a Verdadeira Estimativa das Forças Vivas*, publicada em 1747, quando contava apenas 23 anos, Kant iniciava uma intensa reconsideração e reinterpretação crítica da ciência natural de sua época, posicionando-se criticamente contra leibnizianos e cartesianos ao mesmo tempo em que absorvia progressivamente a influência de Newton e, de modo geral, da filosofia experimental e ciência natural de então². Já no período crítico, a obra em que Kant expõe de modo mais inequívoco as fundações filosóficas da física newtoniana e que representa, de resto, um esforço notável de aplicação de resultados da *Crítica da Razão Pura* a um âmbito específico de objetos são os *Primeiros*



Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza (doravante *PPMCN*), publicados em 1786, obra com a qual, segundo Hegel, o “conceito de uma filosofia da natureza foi redescoberto” (HEGEL, 2001, § 262)³.

Não deve ser decerto menosprezada a influência e repercussão que os *PPMCN* receberam nas filosofias idealistas pós-kantianas. À parte controvérsias sobre o fundamento e a completude do sistema crítico, levantadas pela tentativa kantiana de aplicar sua filosofia transcendental à natureza física, destacam-se, entre outros, os ataques de Schelling à impossibilidade de uma derivação *a priori* dos princípios da química com base na consideração matemático-mecânica dos *PPMCN*⁴, bem como a crítica de Hegel ao dinamismo kantiano, o qual impossibilitaria, contrariamente à intenção de Kant nos *PPMCN*, uma construção concreta do conceito de matéria⁵. Por mais interessantes e significativas que sejam tais polêmicas *per se* e em suas implicações para o desenrolar da filosofia idealista, o fato é que uma avaliação justa e precisa da filosofia crítica da natureza de Kant somente pode ser feita se, antes de qualquer outra coisa, seja compreendido o lugar sistemático preciso que os princípios de uma física racional ocupam no sistema geral da filosofia kantiana. No erro de desconsideração desse preceito interpretativo – numa visão contemporânea – elementar incorrem, curiosamente, tanto pós-kantianos quanto neo-kantianos⁶. O objetivo de fundo do presente artigo é justamente empreender um esforço de reconsideração do lugar sistemático dos *PPMCN* no sistema kantiano⁷.

Os *PPMCN* são erigidos sob uma dupla égide: os princípios da física newtoniana e uma nova metafísica kantiana proposta segundo um modificado modelo racionalista, que situava a física no quadro de uma cosmologia e subordinava-a à ontologia como *metaphysica generalis*⁸. Kant concebe uma *Metafísica da Natureza* como uma filosofia racional *a priori* que, utilizando-nos de uma expressão encontrada nas *Lições de Metafísica Mrongovius e Dohna*, se caracteriza como uma *metafísica teórica aplicada* (V-Met/Mron AA 29: 750-751; V-Met/Dohna AA 28: 617)⁹ que toma por objeto a natureza como o conjunto dos objetos dos sentidos. Trata-se, aqui, da construção de um sistema metafísico, isto é, racional, *a priori* e por meros conceitos, que arrola as leis e os princípios que regulam os objetos naturais tomados como objetos dos sentidos externo e interno, ou seja, respectivamente uma psicologia racional (que, na realidade, caracteriza-se como um saber aparente, incapaz da sistematização exigida por toda e qualquer disciplina metafísica) e uma física racional de matriz newtoniana caracterizada como o conjunto sistemático das leis que determinam, de forma matemática, a matéria como um movente no espaço. Nos *PPMCN*, Kant inclui no interior da *Metafísica da Natureza* uma *parte transcendental* ao lado de uma *ciência natural metafísica particular* (MAN AA 04: 469-470). Não deixemos, no entanto, que os termos enganem: trata-se de um e mesmo projeto de *metafísica aplicada*, que conta com um momento transcendental de fundamentação das condições de possibilidade da objetividade do conhecimento em geral, e um momento metafísico particular que acolhe um elemento empírico específico necessário para que seja constituído um objeto determinado, ao qual são aplicados os princípios estabelecidos na etapa transcendental anterior.

De modo a esclarecer e desenvolver o que acima foi posto de forma ainda sinóptica, trataremos inicialmente a já mencionada distinção realizada nos *PPMCN* entre uma parte *transcendental*, onde se cristalizam as exigências de necessidade e apodicticidade atribuídas a toda disciplina metafísica, e uma *metafísica-particular*, em que os princípios discernidos anteriormente são aplicados ao objeto específico de um âmbito da experiência (1). Neste último momento surge o conceito de *matéria* como o conceito empírico de um objeto dos sentidos externos, em relação ao qual, portanto, ocorre o procedimento de aplicação (2). Na sequência, veremos como está operante aqui uma distinção mencionada por Kant na *Introdução à Crítica da Faculdade de Julgar* entre princípios *transcendentais* e princípios *metafísicos*. Através desse expediente conceitual, compreende-se, por exemplo, em que o princípio de causalidade

discutido no “Sistema de Princípios” da *Crítica da Razão Pura* se distingue da segunda lei da mecânica ou lei de inércia (3). Por fim, discutiremos o modo como os princípios transcendentais, estabelecidos na etapa propedêutica de certificação das condições de objetividade do conhecimento, são *realizados* ao encontrarem seus correlatos metafísicos que os aplicam à experiência efetiva, extraindo daí algumas reflexões sobre a natureza da filosofia transcendental (4).

1. A PARTE TRANSCENDENTAL E A PARTE METAFÍSICA DA METAFÍSICA DA NATUREZA.

Kant concebe sua física racional ou doutrina racional da substância corpórea como uma disciplina metafísica cujos princípios não podem ser extraídos da experiência, mas que – e em conformidade com a revolução copernicana posta em movimento pela *Crítica da Razão Pura* – são dispostos de forma *a priori* pela atividade sintética do sujeito. Nesse sentido, é instrutivo comparar o procedimento atuante, segundo Kant, na física e na química. Na Introdução à *Metafísica dos Costumes*, embora já reconhecendo a potencial revolução na ciência química ensejada pelos então recentes trabalhos de Lavoisier, Kant opõe a *universalidade estrita* da física racional à mera *generalidade indutiva* dos princípios químicos. A ciência racional da natureza, possível apenas na física, deve ser contraposta às disciplinas que, como a química, obtêm seus enunciados de forma meramente indutiva, confiando, para isso, nos testemunhos fornecidos pela experiência e generalizados sob a pretensa forma de leis universais acerca do comportamento de determinados fenômenos. Embora a física em sua parte empírica (ou seja, a ciência empírica da natureza) possa, a exemplo do que ocorre na química, acolher princípios extraídos da observação da natureza, estas proposições de universalidade meramente indutiva devem estar, em última instância, fundadas em leis *a priori* caso se deseje com ela constituir uma “genuína ciência”:

[A física] pode aceitar (ao menos quando se trata, para ela, de preservar do erro suas proposições) vários princípios como universais a partir do testemunho da experiência, ainda que este último, se tem de valer universalmente em sentido *estrito*, tenha de ser derivado de *fundamentos a priori*, assim como Newton admitiu como fundado na experiência o princípio da igualdade de ação e reação na influência recíproca dos corpos e o estendeu, não obstante, à totalidade da natureza material. Os químicos vão ainda mais longe e fundamentam *inteiramente* na experiência suas leis mais universais de união e separação das matérias por meio de suas próprias forças, confiando tanto em sua universalidade e necessidade, porém, que não temem a descoberta de um erro os experimentos nelas apoiados (MS AA 06: 215; grifos nossos).

A universalidade obtida pelos químicos é ilusória ou, na melhor das hipóteses, precária: essas regras gerais de comportamento de determinados fenômenos não são, na realidade, *leis* da natureza que fundam a cientificidade da disciplina que sobre elas repousa, constituindo-se, antes, como uma simples constatação de certas regularidades sem o caráter necessário e apodítico exigido em qualquer ciência que seja digna dessa designação:

Ciência genuína só pode chamar-se aquela cuja certeza é apodítica; o conhecimento que unicamente pode conter certeza empírica só impropriamente se pode chamar saber (...). Se os fundamentos e princípios são nela [ciência] apenas empíricos, como, por exemplo, na química, e se as leis, em virtude das quais se explicam, mediante a razão, os fatos dados, são simplesmente leis da experiência, não comportam então nenhuma consciência da sua necessidade (não são apoditicamente certas) e, por isso, a totalidade não merece, em sentido *estrito*, o nome de ciência; pelo que a química se devia chamar antes arte sistemática, e não ciência (MAN AA 04: 468).

A física racional, pelo contrário, é uma genuína *ciência* da natureza, cujas leis e princípios são racionais



e fundados de modo *a priori*. Ora, a própria noção de *natureza* pressuposta (trata-se, lembremos, de uma metafísica da *natureza* corpórea ou pensante) envolve “o conceito de leis e este implica, por sua vez, o conceito da *necessidade* de todas as determinações de uma coisa, inerentes à sua existência” (MAN AA 04: 468)¹⁰. A necessidade exigida somente pode ser obtida através da parte *pura* dessa ciência, aquela que expõe, sem depender de testemunhos fornecidos pela experiência, os princípios *a priori* que exprimem a regularidade e universalidade ligadas ao conceito mesmo de uma natureza em geral como o conjunto ordenado dos fenômenos dados aos sentidos internos ou externos.

Toda a ciência natural *genuína* precisa, pois, de uma parte *pura*, na qual se deve fundar a certeza apodítica, que a razão nela busca; e visto que esta, segundo seus princípios e em comparação com os que são apenas empíricos, é inteiramente diversa, é da maior utilidade, mais ainda, em virtude da natureza da coisa, é um dever imprescindível, relativamente ao método, expor essa parte em separado e sem qualquer mescla com a outra (MAN AA 04: 469).

Em relação ao capítulo sobre “A Arquitetônica da Razão Pura”, Kant altera ligeiramente os momentos em que consistiria essa parte pura da ciência da natureza, ou ainda, essa *Metafísica da Natureza* como a “genuína ciência da natureza”¹¹. Agora, ao invés de uma “filosofia transcendental” entendida como ontologia e uma “fisiologia da razão pura” concebida como o saber metafísico de uma classe determinada de objetos de uma intuição possível¹², surgem respectivamente uma “parte transcendental e uma “ciência natural metafísica particular”. Em suma, a *Metafísica da Natureza*, a parte pura da ciência da natureza,

pode, porém, *ou a*) tratar, mesmo sem relação a qualquer objeto determinado da experiência (por conseguinte, de modo indefinido em relação à natureza desta ou daquela coisa do mundo sensível) das leis que tornam possível o conceito de uma *natureza em geral* – trata-se da parte *transcendental* da metafísica da natureza; *ou b*) então ocupa-se de uma *natureza específica desta ou daquela espécie de coisas*, de que se forneceu um conceito *empírico* mas, no entanto, de maneira que, afora o que reside neste conceito, nenhum outro princípio empírico se empregue para o conhecimento das mesmas (por exemplo, ela toma como fundamento o conceito empírico de uma matéria, ou de um ser pensante, e busca o âmbito do conhecimento que a razão é capaz *a priori* acerca destes objetos): uma tal ciência deve, pois, chamar-se sempre metafísica da natureza, a saber, da natureza corporal ou da natureza pensante; mas, então, não é uma ciência natural metafísica universal (*allgemeine metaphysische Naturwissenschaft*), mas sim específica (*besondere metaphysische Naturwissenschaft*) (física e psicologia), na qual aqueles princípios transcendentais são *aplicados* aos dois gêneros de objetos dos nossos sentidos (MAN AA 04: 469-470; grifos nossos).

Desse modo, a parte transcendental da *Metafísica da Natureza* assemelha-se à ontologia ou filosofia transcendental discutida na “Arquitetônica”; trata-se, aqui, da parte da ciência pura da natureza que contém os princípios transcendentais que tornam primeiramente possível o conceito de uma *natureza em geral* como o conjunto regulado por leis de todas as coisas que *podem* ser um *objeto em geral* dos nossos sentidos, ou seja, a totalidade dos fenômenos ordenados segundo leis *a priori*, ou ainda, o mundo sensível, sem que ainda se diferenciem objetos do sentido externo ou interno – em outras palavras, se se trata da natureza corpórea ou pensante específica¹³. Esse momento transcendental, assim, corresponde à primeira parte da metafísica, a “ontologia” crítica reconfigurada em analítica transcendental, que investiga os conceitos e princípios que determinam as propriedades de um objeto em geral, tomado, contudo, sob a restrição “crítica” de ser um objeto em geral pertencente ao conceito formal de natureza enquanto o conjunto de coisas que podem ser apresentadas aos sentidos externo e interno numa ordenação conforme a leis. Vejamos uma das muitas definições kantianas de ontologia “crítica”:

A ontologia é a ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos

do entendimento e dos princípios, mas só na medida em que se referem a *objetos que podem ser dados aos sentidos* e, portanto, justificados pela experiência (FM AA 20: 260; grifos nossos).

A segunda parte da *Metafísica da Natureza*, a “ciência natural metafísica específica”, divide-se segundo os possíveis tipos de objetos dados aos sentidos: o objeto dos sentidos externos ou o objeto do sentido interno. Assim como ocorria na fisiologia imanente da razão pura discutida na “Arquitetônica”, nesse momento considera-se a natureza particular de uma espécie determinada de objeto em geral que pode ser dado aos sentidos: trata-se seja da natureza específica do objeto dos sentidos externos, a *matéria* ou o ser extenso, seja da natureza específica do objeto do sentido interno, a *alma* ou o ser pensante. O procedimento de determinação das propriedades de cada um desses objetos é realizado através da *aplicação* dos princípios transcendentais ao conceito *empírico* seja de matéria, seja de alma.

À parte teórico-dogmática da metafísica pertence igualmente a doutrina racional geral da natureza, isto é, a filosofia pura sobre os objetos dos sentidos, os dos sentidos externos, ou seja, a doutrina racional dos corpos, ou do sentido interno, a doutrina racional da alma, pelo que se *aplicam* os princípios da possibilidade de uma experiência em geral a uma dupla espécie de percepções, sem pôr nenhum outro fundamento empírico além da mera existência de semelhantes objetos (FM AA 20: 285; grifo nosso).

Como Kant esclarece no prefácio aos *PPMCN*, nessa etapa a *Metafísica da Natureza* deve recorrer à matemática para que o conceito correspondente a cada um desses objetos seja construído na intuição, fazendo com que se passe da possibilidade para a *existência* dos mesmos, conforme se exige no conceito próprio de uma *natureza* corpórea ou pensante – como já mencionado, esta última é excluída de uma *Metafísica da Natureza* por não ser possível aplicar de modo completo a matemática a seu objeto¹⁴.

Desse modo, no restante de seus *PPMCN*, Kant expõe sua *metafísica aplicada da substância corpórea*¹⁵, na qual são aplicados os princípios transcendentais ao conceito *empírico* de matéria com auxílio do fio condutor das categorias:

Diferentemente da parte transcendental da metafísica da natureza, os *PPMCN* tratam não das condições de possibilidade da experiência de uma natureza em geral, portanto não de uma natureza extensa em geral, mas antes de como pode ser-nos dada uma natureza cujas leis universais já conhecemos pois são constituídas enquanto tais através das categorias e princípios do entendimento puro. E a metafísica específica é a aplicação dos princípios transcendentais aos objetos dos sentidos externos, pois ela determina o caráter igualmente empírico de uma natureza extensa dado através do conceito de matéria (HOPPE, 1969, p. 43).

Terminemos essa seção explicitando o aparente paradoxo da tarefa: a ciência *pura* da natureza, mais particularmente a sua parte específica sobre a substância corpórea, acolhe um conceito *empírico*, a *matéria*, do qual busca extrair de modo *a priori* certas leis, as leis do movimento, que são – pela sua definição mesma apontada no início como a pertencente a uma ciência “genuína” da natureza – universais e necessárias em sentido *estricto*. Como, contudo, Kant pode fazê-lo? De que maneira é possível determinar de forma *a priori*, ou seja, sem tomar o “testemunho da experiência” como fundamento, o comportamento e as determinações de algo que somente pode ser dado empiricamente? São as dificuldades próprias à definição do conceito de matéria que se apresentam nesse momento dos *PPMCN*.

2. O CONCEITO EMPÍRICO DE MATÉRIA.

Os *PPMCN* têm como objetivo definir as leis universais que regulam a matéria e a determinam como



um *movente no espaço*. A exemplo do que ocorre no restante da metafísica aplicada, na metafísica da substância corporal trata-se de realizar uma *passagem do âmbito transcendental para o do empírico*. Ou, dito de forma mais adequada, “parcialmente empírico”: para Kant, apesar de o conceito de matéria ser um conceito empírico, dele é possível discernir leis de modo completamente *a priori*, sem que, para isso, se dependa da experiência ou se passe para uma ciência empírica da natureza¹⁶.

Konrad Cramer interpreta o conceito de matéria como um conceito “*a priori* não puro”, isto é, um conceito que

precisa ser interpretável, por um lado, como *não* ‘abstraido da experiência’ e, nesse sentido preciso, como um conceito *a priori*, e, por outro lado, como um conceito referido, de uma forma específica, à intuição empírica e, nesse sentido preciso, como conceito *não-puro* (CRAMER, 1989, p. 154).

Já Michael Friedman discute o aparentemente contraditório conceito de matéria ressaltando a necessidade da “transição” ou “passagem” entre os níveis de pureza discutida acima:

os *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* são trazidos a uma conexão *a priori*, por assim dizer, com a filosofia transcendental da *Crítica* por meio de uma *transição* do conceito puro de matéria, como a descrição do espaço na intuição pura, para o conceito empírico de matéria, como a determinação de um objeto no espaço na intuição empírica (FRIEDMAN, 2001, p. 341).

Nas duas passagens citadas acima há a aparência de uma mera perífrase do problema. A questão a ser respondida ainda permanece sendo a seguinte: o que seria o estatuto “*a priori* não puro” do conceito de matéria, ou em que consistiria a “passagem” entre os níveis de pureza da *Metafísica da Natureza*?

A tarefa inicial dos *PPMCN* com seu objeto preciso da metafísica da substância corporal consiste em diferenciar o conceito empírico de matéria de duas outras definições fornecidas na *Crítica da Razão Pura* para o conceito “geral” de matéria. Na primeira delas, dada na “*Estética Transcendental*”, a matéria é definida como o mero material de uma sensação em oposição à forma da mesma ensejada pelas intuições puras de espaço e tempo:

Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em determinadas relações eu denomino a sua *forma*. Como aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob uma determinada forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos, com efeito, nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos tem de estar *a priori* já pronta para eles no ânimo (*Gemüt*) e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação (KrV A 20 / B 34).

Ora, em oposição ao simples e “estático” material de uma sensação, dado no espaço e/ou no tempo, o conceito empírico de matéria pressupõe uma substância corporal efetivamente dada e que afeta os sentidos através de seu predicado de *movimento* (*Bewegung*)¹⁷. Somente através deste último podemos conhecer verdadeiramente o conceito de matéria de que tratam os *PPMCN*:

A determinação fundamental de algo que deve ser um objeto dos sentidos externos [a matéria] precisaria ser o movimento, pois só por ele esses sentidos [externos] podem ser afetados. É a ele também que o entendimento remete todos os demais predicados da matéria que pertencem à sua natureza (MAN AA 04: 476-477).



Nesse sentido, cumpre então distinguir o movimento como predicado nuclear da matéria relativamente à definição dada na dedução transcendental da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* sobre uma aparente “matéria pura” como a mera descrição, pela imaginação produtiva, de um diverso “real” em movimento no espaço:

O movimento de um objeto (Object) no espaço não pertence a uma ciência pura, portanto não também à geometria, pois não se pode conhecer a priori que algo esteja em movimento, mas apenas por meio da experiência. O movimento como descrição do espaço, porém, é um ato puro da síntese sucessiva do diverso em uma intuição externa em geral por meio da imaginação produtiva e, portanto, não pertence apenas à geometria, mas também à filosofia transcendental (KrV B 155n; grifos nossos).

Ao passo que a segunda parte da passagem se refere ao ato do sujeito que traça uma linha reta na intuição pura do espaço, e, assim, representa o movimento “não como uma determinação de um *objeto*” (KrV B 155; grifo nosso) no espaço, mas apenas como uma determinada síntese (sucessiva) do diverso da intuição no espaço, a primeira parte menciona a percepção mesma de um *objeto* em movimento e que, assim, pertence não à filosofia transcendental *stricto sensu*, mas antes à metafísica da substância corporal ou ciência da *matéria* como submetida às leis do movimento. A primeira questão que se põe a respeito da passagem entre esses dois modelos de movimento ou matéria, portanto, gira em torno de saber em que consiste a *peculiaridade empírica* da metafísica da substância corporal em relação à parte transcendental, ou ainda, o que seria precisamente essa matéria movente no espaço e seu conteúdo empírico.

Já n’*“A Arquitetônica da Razão Pura”* Kant mostra-se consciente do aparente paradoxo ínsito à tarefa sistemática de mediação ou passagem no interior de seu projeto crítico. Discutindo o caso específico de uma *Metafísica da Natureza*, ele realça o problema de fundo de uma metafísica aplicada ao mesmo tempo em que propõe uma inicial definição do conceito empírico de matéria:

Como posso esperar um conhecimento a priori, portanto uma metafísica, de objetos na medida em que são dados aos nossos sentidos, e portanto, a posteriori? (...). A resposta é simples: da experiência nada mais tiramos do que o necessário para nos darmos um objeto do sentido (...) externo (...). O objeto do sentido externo nos é dado pelo mero conceito de matéria (extensão inanimada e impenetrável) (KrV A 847-7 / B 875-6; grifo nosso)¹⁸.

Bem entendido, a matéria não é tão-somente o objeto dado ao sentido externo. Caso permanecêssemos aqui, nada a distinguiria da pura e simples matéria da sensação externa como o diverso empírico dado no espaço:

Quando tenho de esclarecer o conceito de matéria não através de um predicado que deve pertencer-lhe como objeto, mas antes apenas através da relação com as faculdades de conhecimento na qual a representação pode ser-me primeiramente dada, a matéria seria então todo objeto dos sentidos externos, e esta seria a explicação meramente metafísica da mesma (...). A matéria seria o genuinamente empírico das intuições externas e sensíveis, em oposição à forma do que é objeto da sensação na intuição externa (MAN AA 04: 481).

Como está apenas sugerido na *“Arquitetônica”*, cumpre localizar propriedades adicionais para caracterizar o conceito de matéria exigido em uma metafísica da substância corpórea e assim distingui-lo da mera “explicação metafísica” – nesta última, presume-se, entra apenas o conceito puro, e não *empírico* de matéria. Segundo a passagem da *“Arquitetônica”* citada acima, em adição ao atributo de ser um objeto do sentido externo, a matéria possui também como propriedades fundamentais, além da *extensão*, também



impenetrabilidade e a *ausência de força vital* (*Leblosigkeit*); destas dependeria não apenas a sua determinação como “objeto do sentido externo”, mas também seu predicado de *movente que afeta os sentidos externos*, diferenciando-a assim de um simples material da sensação ou do diverso empírico dado no espaço e sintetizado como sucessivo no tempo. São, em suma, esses predicados que inicialmente caracterizam a matéria como movente no espaço de que tratam os *PPMCN*. Contudo, a partir de quais particularidades destes atributos se funda a definição precisa do elemento empírico mínimo desse conceito de matéria?

O predicado de impenetrabilidade pode auxiliar-nos nesta tarefa¹⁹. Segundo Kant, haveria dois conceitos concorrentes de impenetrabilidade: por um lado, um conceito meramente *matemático*, ou seja, “que *não pressupõe nenhuma força movente* como originariamente inerente à matéria”, e, por outro, o conceito *dinâmico* de impenetrabilidade, segundo o qual esta última “reside numa *base física* (*physischer Grund*); pois expandir a força é o que primeiro torna a matéria mesma possível, como algo expansível preenchendo um espaço” (MAN AA 04: 502; grifo nosso). Para a metafísica da substância corpórea deve ser aceito apenas este segundo conceito de impenetrabilidade como predicado da matéria, já que “tudo o que é real no espaço e, *não obstante*, não é uma *mera determinação do espaço* (lugar, extensão e figura), deve ser visto como uma *força movente*” (MAN AA 04: 523; grifos nossos).

Ora, aparentemente o conceito matemático de impenetrabilidade convém apenas ao “mero real no espaço”, tratado nas “Antecipações da Percepção” da *Crítica da Razão Pura* e ao qual cabem os predicados de extensão e preenchimento como as “meras determinações” de um espaço qualquer (lugar, extensão e figura) pertencentes a um puro e simples “objeto do sentido externo”²⁰. Algo “matematicamente impenetrável” não é ainda, no entanto, “fisicamente impenetrável”: aquele predicado parece convir somente a um “objeto do sentido externo”, mas não a este considerado enquanto um corpo que se move no espaço e *afeta* os sentidos externos. Com efeito, o mero objeto do sentido externo distingue-se da matéria, pois esta é o “*movente*, na medida em que este preenche um espaço” (MAN AA 04: 496), o que, por sua vez, ocorre não “através de sua mera existência [da matéria], mas antes através de uma *força movente particular*” (MAN AA 04: 497; grifo nosso), possível, como visto acima, apenas segundo o conceito *dinâmico* de impenetrabilidade. Esta força movente é, na realidade, dupla: a atração e a repulsão (MAN AA 04: 498), as quais devem pressupor a impenetrabilidade da matéria como residindo “numa base física”, e não em um ponto matemático qualquer ou em algo meramente real no espaço. Esse conceito dinâmico de impenetrabilidade, como se vê, é *empírico*, pressupondo um *elemento sensível mínimo*, uma “base física”, para diferenciá-lo da impenetrabilidade matemática envolvida no mero real dado no espaço e construída na intuição pura.

A noção de força movente²¹ e a correlata de impenetrabilidade dinâmica definem, assim, o conceito empírico (dinâmico e não atomístico) de matéria²². Segundo Kant, a possibilidade do conceito dinâmico de impenetrabilidade não pode ser explicada *a priori*, pois a possibilidade de forças fundamentais, dentre elas a força movente, não pode ser elucidada sem o recurso à experiência. Ao contrário da física estritamente matemática, que se apoia no conceito matemático de impenetrabilidade, a física metafísica proposta por Kant, com a noção constitutiva de força movente, deve recorrer a algo que extrapole a construção *a priori* de seu conceito na intuição sensível:

O conceito de matéria se reduz a meras forças moventes, e não seria possível esperar algo distinto, pois no espaço não pode ser pensada nenhuma atividade, nenhuma mudança que não seja movimento (...). Se o material (*Stoff*) mesmo é transformado em forças fundamentais (...), *faltam-nos todos os meios para construir esse conceito de matéria e apresentar na intuição o que pensamos universalmente como possível* (MAN AA 04: 524-525; grifo nosso).



Para ser formulado, o conceito empírico de matéria exige, assim, noções que extrapolam a parte estritamente transcendental da *Metafísica da Natureza*, a saber, as noções de força movente e de impenetrabilidade dinâmica como condições para o movimento. Ao contrário do que ocorre com o conceito puro de matéria como o real da sensação em movimento num determinado intervalo de tempo e que, assim, pode ser construído na intuição com auxílio do instrumental matemático, no conceito empírico de matéria como o movente no espaço que afeta os sentidos há a necessidade de recorrer-se à experiência para que seja possível discernir a presença daqueles predicados empíricos que lhe são constitutivos e que não podem ser simplesmente construídos na intuição. Com efeito, para Kant, conceitos como o de uma *força em geral* somente podem ter sua realidade objetiva demonstrada pela experiência – e, por conseguinte, os de força de atração e força de repulsão:

Nenhuma lei da força de atração ou de repulsão pode ser negada sob conjecturas *a priori*; inversamente, tudo, mesmo a atração universal como causa da gravidade, deve ser inferido, conjuntamente com suas leis, *a partir de dados (Datis) da experiência*. (...). Pois está muito além do horizonte de nossa razão discernir (*einsehen*) forças fundamentais de modo *a priori* segundo sua possibilidade (MAN AA 04: 534; grifos nossos).

Ao contrário de outras forças fundamentais, amiúde forjadas a partir de ilações fantasiosas do investigador da natureza²³, a repulsão e a atração são forças constitutivas do conceito de algo movente no espaço e, enquanto tais, ainda que seja necessário recorrer ao relato da experiência para atestar sua realidade objetiva, são passíveis de uma sistematização segundo princípios *a priori* – não, decerto, quanto à *possibilidade interna* dessas forças, mas antes quanto aos “efeitos” das mesmas, ao seu “produto”: o *movimento* da matéria e as *leis* que o regulam²⁴. Isto não significa, bem entendido, que as leis do movimento sejam fundadas empiricamente, ou que o “testemunho” da experiência seja necessário para fundá-las – pelo contrário, como se tornará mais claro na seção seguinte, trata-se de princípios metafísicos e de leis, por assim dizer, *a priori* não puras.

Definido o elemento empírico mínimo do conceito de matéria como a “base física” que permite a impenetrabilidade dinâmica e a atuação das forças moventes de atração e repulsão, Kant pode determinar os seus demais predicados com auxílio do fio condutor das categorias. Deste modo, e aqui apenas reproduzimos os resultados da análise kantiana, num primeiro momento “considera-se o movimento como puro *quantum*, segundo sua composição, omitindo a qualidade do móvel” (trata-se da “explicação meramente metafísica” da matéria, mencionada acima); num segundo momento, “estuda-o [o movimento] como pertencente à qualidade da matéria, sob o nome de uma força originalmente movente”; num terceiro momento, “considera-se a matéria dotada desta qualidade em relação recíproca devido ao próprio movimento”; no quarto e último momento, “determina-se o seu movimento ou repouso simplesmente em relação com o modo de representação” (MAN AA 04: 477). O conceito empírico de matéria é, assim, determinado completamente de acordo com as únicas formas pelas quais algo “pode afetar os sentidos externos”, ou seja, através de sua subsunção, respectivamente, às categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade, ensejando as quatro partes que compõem os PPMCN: foronomia, dinâmica, mecânica e fenomenologia, e instaurando-se, por fim, a completude do sistema metafísico dos corpos externos como uma “teoria do movimento” (*ibidem*).

Em suma, o conceito de matéria é caracterizado como empírico não apenas porque sua realidade objetiva somente pode ser demonstrada através da experiência²⁵, mas *também* porque seu conteúdo pressupõe uma base física mínima na qual se apoiam seus predicados de impenetrabilidade e de força movente. Não



obstante, trata-se de características empíricas mínimas que não impedem que as leis que o regulam possam ser determinadas de modo *a priori*, conforme exige o significado mesmo de uma metafísica aplicada – consideram-se tão-somente as leis que o determinam de modo *a priori* como *movente*, ou seja, como o dado mínimo exigido para que algo afete os sentidos externos. Ocorre aqui a aplicação dos princípios transcendentais a esse conceito empírico de matéria, uma aplicação, cumpre sublinhar, “intrametafísica”, ou seja, que não depende de elementos empíricos adicionais àqueles pressupostos por aquele conceito. Voltemo-nos agora mais detidamente ao sentido dessas “leis metafísicas” envolvidas aqui.

3. PRINCÍPIOS TRANSCENDENTAIS E PRINCÍPIOS METAFÍSICOS.

Como visto acima, os PPMCN têm como objetivo arrolar as leis que determinam o conceito empírico de matéria como o movente no espaço que afeta os sentidos externos. No interior desse projeto, os princípios transcendentais, que se limitam a constituir um objeto em geral dos sentidos externos ou do sentido interno, devem ser especificados como princípios que estipulam as leis que regulam a matéria enquanto leis do movimento. Trata-se, assim, de ultrapassar o formalismo da etapa transcendental e “concretizar” seus conceitos e princípios no molde empírico, porém determinável *a priori*, exigido por uma metafísica aplicada a um âmbito específico da experiência. Temos, aqui, a distinção entre *princípio transcendental* e *princípio metafísico*, discutida na Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*:

Um princípio *transcendental* é aquele pelo qual é representada *a priori* a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se *metafísico*, se representa *a priori* a condição unicamente sob a qual objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori* (KU AA 05: 181; grifos nossos)²⁶.

Há a reprodução da diferença que opunha a parte transcendental da parte metafísica específica de uma *Metafísica da Natureza*. Ao passo que um princípio *transcendental* é caracterizado como aquele que estipula as condições sob as quais um objeto qualquer é inicialmente determinado como um objeto da experiência em geral, ou seja, como um objeto do “nosso conhecimento em geral”, um princípio *metafísico* deve ser aquele que representa de modo *a priori* as condições sob as quais um objeto *específico* da experiência, ou seja, que tem de ser dado empiricamente e, assim, não se limita à pura e simples condição de ser um objeto em geral da experiência, pode, não obstante, ser determinado de modo *a priori* e, portanto, necessário e universal – em nosso caso, a maneira pela qual pode ser determinada de modo *a priori* a *matéria*, cujo “conceito tem de ser dado *empiricamente*” através dos predicados de impenetrabilidade dinâmica e força movente.

Na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na discussão empreendida n’“A Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático” contra a aplicação do método matemático em filosofia, Kant escreve que proposições transcendentais

não se podem nunca dar por construção de conceitos [como no caso da matemática – D. K. T.], mas apenas segundo conceitos *a priori*. Elas contêm simplesmente a regra segundo a qual uma certa unidade sintética daquilo que não pode ser representado intuitivamente *a priori* (das percepções) deve ser procurado empiricamente. Mas não podem, em caso algum, apresentar *a priori* nenhum dos seus conceitos, apenas o fazem *a posteriori*, mediante a experiência, que só se torna possível de acordo com essas proposições sintéticas (KrV A 720-721 / B 748-749).



Um princípio transcendental, assim, é apenas a *regra* que preside a síntese *a priori* de um diverso empírico dado à sensibilidade e que, dessa maneira, constitui um objeto qualquer da experiência. Bem entendido, esse diverso somente pode ser dado através de uma percepção empírica, ou seja, a matéria da percepção, que pode ser conhecida apenas de modo *a posteriori*. Contudo, isso significa que o princípio transcendental aqui descrito assemelha-se ao princípio metafísico discutido na *Crítica da Faculdade de Julgar?* De forma alguma. Nessa passagem da *Crítica da Razão Pura*, Kant está apenas retomando a limitação imposta à “ontologia” crítica, a saber, que através de uma proposição transcendental temos as condições *a priori* que constituem um “objeto em geral”, o qual é somente um “objeto da experiência geral” e cujo conteúdo, enquanto tal, é dado de modo *a posteriori*:

A matéria dos fenômenos (...), pela qual nos são dadas coisas no espaço e no tempo, pode apenas ser representada na percepção e, por conseguinte, *a posteriori*. O único conceito que representa *a priori* este conteúdo empírico dos fenômenos é o conceito de coisa em geral e o conhecimento sintético *a priori* desse conceito não pode fornecer mais do que a simples *regra da síntese daquilo que pode dar a percepção a posteriori*, mas nunca fornecer a intuição do objeto real, porque esta deve ser necessariamente empírica (KrV A 720 / B 748; grifos nossos).

Como se vê, o conceito tomado como base da regra de síntese estipulada pelo princípio transcendental é o conceito de coisa ou objeto em geral, entendido como o conceito de objeto de uma *experiência em geral* e que, enquanto tal, representa, de modo *a priori* e necessário, os limites no interior dos quais a matéria dos fenômenos pode ser sintetizada em um objeto (empírico) da percepção *em geral*. Nessa medida, o conceito de coisa em geral é dado *a priori*, muito embora a determinação do conteúdo determinado do mesmo precise da matéria da sensação, a qual, por seu turno, somente é dada *a posteriori*. Trata-se aqui apenas do conceito que apresenta, de modo *a priori*, a regra da síntese de representações que somente podem ser dadas *a posteriori*, no espaço e no tempo²⁷. Pelo contrário, em um princípio metafísico é o *conceito* mesmo do objeto que precisa ser dado de modo *a posteriori*, ou seja, através de um recurso “mínimo” à experiência – trata-se, como visto, do conceito *empírico* de matéria, que, não obstante, pode ser determinado de modo *a priori* em suas determinações fundamentais como movente através de princípios metafísicos.

Na sequência do trecho da *Crítica da Faculdade de Julgar* citado, o argumento aqui avançado é confirmado. Como exemplo de um princípio *transcendental*, Kant fornece o “princípio de conhecimento dos corpos como *substância* e como substâncias suscetíveis de *mudança* (*Veränderung*)”, e como exemplo de um princípio *metafísico*, o princípio da mudança “se com isso se significar que a sua mudança tem que ter uma *causa externa*”, ou seja, se deve (de acordo, portanto, com a lei de inércia, como se verá) ser *movimento* (*Bewegung*). Segundo Kant,

[a] razão é que, no primeiro caso [princípios transcendentais], para se conhecer a proposição *a priori*, o corpo só pode ser pensado mediante *predicados ontológicos* (conceitos do entendimento puro), por exemplo como substância; porém, no segundo [princípios metafísicos], o *conceito empírico de um corpo* (como de uma coisa que se move no espaço) tem que ser colocado como princípio dessa proposição, embora então possa ser *compreendido completamente a priori* (*völlig a priori eingesehen*) que o último predicado (do movimento somente mediante causas externas) convém ao corpo (KU AA 05: 181; grifos nossos).

Ora, o conceito de “substância” assumido pelo princípio transcendental de mudança é um conceito “completamente *a priori*”, pressuposto para que um objeto qualquer, seja ele dos sentidos externo ou do sentido interno, possa ser tomado como objeto de uma experiência possível – trata-se, aqui, da determinação categorial da substância como o substrato que permanece em toda sucessão temporal de determinações opostas:

tem de ser encontrado nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, o substrato que representa o tempo em geral, e no qual toda modificação (*Wechsel*) ou simultaneidade pode ser percebida na apreensão por meio da relação dos fenômenos a ele. O substrato de todo real, contudo, isto é, aquilo que pertence à existência das coisas, é a *substância*, em que tudo que pertence à existência só pode ser pensado como determinação. O único permanente, portanto, em relação ao qual todas as relações temporais dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância no fenômeno, isto é, o *real* do mesmo que, como substrato de toda modificação, permanece sempre o mesmo (KrV B 225; grifos nossos).

Há a presença apenas do “real do fenômeno” tomado como substância em relações dinâmicas, ou seja, aquilo que, como vimos, apenas preenche um espaço e permanece como substrato das mudanças na sucessão temporal das determinações que lhe são seguidamente atribuídas. Contudo, para que essa substância seja caracterizada como um movente cuja causa da mudança é *externa*, é necessário ainda considerá-la como uma substância *corporal*, o que ocorre, como dito, na passagem da *Crítica da Faculdade de Julgar*, caso o “conceito *empírico* de um corpo” seja colocado como “princípio da proposição”, o que, por seu turno, somente tem lugar na segunda lei da mecânica, a lei de inércia, em oposição à segunda analogia da experiência, o princípio de causalidade:

Segunda lei da mecânica. Toda mudança da matéria tem uma causa *externa*. (Todo corpo persiste num estado de repouso ou movimento, na mesma direção e com a mesma velocidade, se não for compelido por uma causa externa para deixar esse estado) (MAN AA 04: 543; segundo grifo nosso).

Segunda analogia [da experiência]. – Princípio da *sucessão temporal segundo a lei da causalidade*. *Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito* (KrV B 232).

O paralelo é confirmado por Kant na “prova” à segunda lei da mecânica:

Da *metafísica geral* nós tomamos como base a proposição de que cada mudança tem uma causa, e aqui [PPMCN] somente deve ser provado da matéria que sua mudança precisa sempre possuir uma *causa externa* (MAN AA 04: 543; grifo nosso).

Passando-se por cima dos detalhes, que aqui não nos interessam, torna-se claro que o objetivo de Kant com esse argumento é indicar como os PPMCN, cuja função é determinar de forma *a priori* o “conceito empírico” de matéria, devem lançar mão de princípios *metafísicos* no sentido descrito na introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, em oposição aos princípios *transcendentais* presentes na *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente na “Análítica dos Princípios”. No caso específico da lei da inércia, trata-se de tomar como a “substância” que muda não apenas algum real da intuição externa, mas, antes, a matéria com seus predicados empíricos de impenetrabilidade dinâmica e de força movente, unicamente através dos quais é posta em movimento pelos outros corpos e pode, ela mesma, afetá-los e movimentá-los.

Como resultado, tem-se uma correspondência entre, por um lado, cada uma das categorias e seus princípios transcendentais correlatos e, por outro, os princípios metafísicos que regulam o comportamento da matéria como movente no espaço: à categoria de inércia ou substância e ao princípio de permanência da substância (KrV B 224) corresponde o princípio de constância da quantidade da matéria ou primeira lei da mecânica (MAN AA 04: 541); à categoria de causalidade ou dependência e ao princípio de causalidade (KrV B 232), como já discutido, o princípio de inércia ou segunda lei da mecânica (MAN AA 04: 543); à categoria de comunidade e ao princípio de ação recíproca das substâncias (KrV B 256), o princípio de igualdade de ação e de reação, ou terceira lei da mecânica (MAN AA 04: 544)²⁸.



Dessa maneira, as leis (newtonianas) do movimento, que compõem a metafísica da substância corporal e determinam de forma *a priori* o conceito empírico de matéria como movente, são todas “princípios metafísicos”, que “representam *a priori* a condição unicamente sob a qual objetos, cujo conceito tem que ser dado *empiricamente*, podem ser ainda determinados *a priori*”, a saber, a matéria como o conceito empírico de um movente no espaço.

O caráter ambíguo da ciência metafísica “pura” da natureza, aludido no início da seção, é dissolvido quando se atenta à peculiaridade do conceito de matéria como movente no espaço e dos princípios metafísicos que a determinam. Com efeito, a posição da matéria é central para a definição precisa do caráter *a priori não puro* de *Metafísica da Natureza*. Como deixam bem claro os *Prolegômenos*, a ciência pura da natureza, por necessitar do conceito empírico de matéria, não seria, na verdade, uma ciência “absolutamente pura” (*ganz reine*) da natureza, mas antes, se assim se deseja, uma ciência *a priori não pura* do objeto do sentido externo. Vale a pena citar a longa passagem dos *Prolegômenos* onde Kant torna explícito o caráter não “absolutamente puro” da *Metafísica da Natureza*.

Ora, estamos realmente na posse de uma ciência pura da natureza, que apresenta *a priori* e com toda aquela necessidade que se exige das proposições apodíticas, leis a que a natureza se encontra submetida. Permite-me aqui apelar apenas ao testemunho dessa propedêutica da teoria da natureza que, sob o título geral de ciência universal da natureza, precede toda a física (que se funda em princípios empíricos). Encontra-se aí a matemática aplicada a fenômenos, e também princípios puramente discursivos (por conceitos), que constituem a parte filosófica do conhecimento puro da natureza. *Mas encontram-se aí também muitas coisas que não são absolutamente puras (ganz rein) e independentes das fontes da experiência: como o conceito de movimento, de impenetrabilidade (onde se funda o conceito empírico de matéria), de inércia, etc., que impedem chamá-la uma ciência absolutamente pura (ganz reine) da natureza;* além disso, ela refere-se apenas a objetos dos sentidos externos e, por conseguinte, não fornece nenhum exemplo de uma ciência universal da natureza em sentido forte, porque deve conduzir sob leis universais a natureza em geral, quer se trate do objeto dos sentidos externos ou do [objeto] do sentido interno (do objeto da física e do da psicologia). Mas, entre os princípios dessa física universal, há alguns que possuem realmente a universalidade que exigimos, como a proposição: que a substância permanece e persiste (*bleibt und beharrt*), que tudo o que acontece é sempre determinado previamente por uma causa segundo leis constantes, etc. Estas são verdadeiramente leis universais, que existem absolutamente *a priori*. Existe, pois, de fato, uma ciência pura da natureza (Prol AA 04: 294-295; grifo nossos).

Kant admite que a ciência “pura” da natureza, mais especificamente a metafísica da substância corporal, não é, na realidade, uma ciência “absolutamente pura”, já que contém conceitos (movimento, impenetrabilidade, etc.), que dependem “das fontes da experiência” (*Erfahrungsquellen*); por outro lado, há certas “leis absolutamente *a priori*”, como o princípio da permanência da substância e o princípio da causalidade. A *Metafísica da Natureza*, assim, por possuir em seu interior essas duas partes implicitamente mencionadas na passagem dos *Prolegômenos*, a transcendental e a metafísico-específica, poderia ser considerada, em oposição à física empírica, como uma ciência *a priori não pura*, ou ainda, que não é “absolutamente pura”.

4. A “REALIZAÇÃO” DOS PRINCÍPIOS TRANSCENDENTAIS E NECESSIDADE DE UMA PASSAGEM PARA O EMPÍRICO.

Estamos agora em condições de compreender de maneira mais adequada o objetivo de uma *Metafísica da Natureza* mencionado anteriormente e contido, de forma não explícita, no próprio caráter *a priori não puro* desta disciplina. No momento em que visam um corpo que se move no espaço, os princípios



transcendentais, tornados “metafísicos” ao assumirem por base o conceito empírico de matéria, *realizam-se*, ou ainda, ganham “sentido e significado”. Relembremos o conhecido trecho do prefácio aos *PPMCN*:

E assim uma metafísica separada da natureza corpórea presta um serviço excelente e indispensável para a metafísica universal, fornecendo-lhe, por meio disso, exemplos (casos *in concreto*) de como *realizar* os conceitos e princípios da última (genuinamente a filosofia transcendental), isto é, fornecer *significado e sentido* (*Bedeutung und Sinn*) a meras formas de pensamento (MAN AA 04: 478; grifos nossos).

Com efeito, o sucesso que Kant julgava ter obtido em seus *PPMCN* o fez alterar e acrescentar partes significativas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, dentre elas a redação de uma “Observação Geral ao Sistema dos Princípios”, ausente na primeira edição, justamente ao cabo do capítulo em que figuram os “princípios transcendentais” aqui discutidos. Em determinado momento desse acréscimo à segunda edição da primeira *Crítica*, Kant escreve:

para expor a *mudança* (*Veränderung*) como a intuição correspondente ao conceito de *causalidade*, temos de tomar o *movimento* (*Bewegung*) como exemplo de mudança no espaço, que é o único modo, com efeito, de tornar *intuíveis* as modificações cuja *possibilidade* nenhum puro entendimento pode compreender (KrV B 291; grifos nossos).

A ideia é clara o suficiente: Kant afirma aqui que o princípio de causalidade, que pressupõe o conceito de mudança, somente é tornado “intuível” (*anschaulich*) através da segunda lei da mecânica, que, por seu turno, pressupõe o conceito de matéria como movente no espaço. Em suma, o princípio de causalidade, cuja *possibilidade* pode ser discernida de modo completamente *a priori*, somente ganharia “sentido” e “significado”, ou, em outras palavras, se “realizaria”, em uma metafísica da substância corporal e seu conceito *empírico* de matéria. Com efeito, Kant vai mais longe e afirma que a própria *realidade objetiva* das categorias apenas pode ser demonstrada ou exemplificada quando se toma uma intuição empírica qualquer ou uma matéria como movente no espaço:

Mais curioso ainda, porém, é que, para compreender a possibilidade das coisas como consequência das categorias e, portanto, estabelecer a *realidade objetiva* das últimas, precisemos não apenas de intuições em geral, mas sempre também de *intuições externas* (KrV B 291).

O papel desempenhado pela metafísica da substância corporal não pode ser, portanto, menosprezado: trata-se da disciplina que, a despeito de todo o esforço de demonstração ou prova da realidade objetiva das categorias como condições de possibilidade da experiência possível despendido nos capítulos sobre a dedução transcendental e o esquematismo da *Crítica da Razão Pura*, torna *concreta* a abstração dos princípios e conceitos da “Analítica Transcendental” – em outras palavras, *realiza* a parte transcendental da *Metafísica da Natureza* ou ontologia ao conceder-lhe significado concreto e um referente determinado na experiência²⁹.

Segundo Jules Vuillemin, haveria aqui uma marca central do que ele denomina um *movimento fenomenológico* presente na filosofia teórica kantiana³⁰. Para o comentador, apenas em uma metafísica da substância corporal a “verdade” das etapas transcendentais anteriores seria definitivamente demonstrada, em virtude justamente do processo de realização dos conceitos e proposições transcendentais impulsionado pela sua instanciação em um elemento empírico contido no movimento da matéria que afeta os sentidos externos; – ainda de acordo com Vuillemin, tratar-se-ia de um “travo” (*Anstoß*) de que dependem sub-repticiamente a realidade objetiva e a “verdade” de todo o arcabouço transcendental erigido na *Crítica da Razão Pura*.



O procedimento, descrito nesse artigo, de uma formação gradativa de um objeto do sentido externo como uma matéria movente evidenciaria o movimento fenomenológico exigido para se chegar à evidência dos princípios transcendentais. O método kantiano pressuporia um “fio condutor” que perpassa a análise da experiência: ao distinguir intuição e conceito no interior de seu sistema, Kant postula uma “constituição progressiva” que faz a passagem da “síntese matemática” à “síntese física”; trata-se da “constituição progressiva do esquematismo”, ou seja,

das mediações necessárias para fazer corresponder uma intuição ao conceito que a determina, a exposição dos atos pelos quais o pensamento coloca de maneira *a priori*, ainda que impura, e pelo procedimento do mínimo tomado de empréstimo à experiência, os diferentes ‘dados’ que lhe são necessários, a constatação, enfim, de que o progresso do esquematismo e a aproximação do objeto físico determinado obrigam a reflexão a abandonar gradualmente a esperança de uma evidência imediata, tal como aquela com a qual sonhava a filosofia de Descartes (VUILLEMIN, 1955, p. 25).

De acordo com Vuillemin, o abandono de uma física cartesiana e mesmo o “rebaixamento” da matemática em relação à física de Newton (e a boa parte da tradição racionalista, ressalte-se) fazem com que para Kant a evidência exigida e procurada somente ocorra de maneira indireta, por meio do distendido e progressivo desenrolar dos níveis de pureza da *Metafísica da Natureza*: os conceitos do entendimento se “realizariam” no esquematismo, este, por sua vez, no sistema dos princípios, e estes, por fim, nos princípios metafísicos dos *PPMCN*. Uma “fenomenologia” de molde hegeliano instala-se, assim, no cerne do sistema transcendental:

Apenas no momento em que a filosofia transcendental, como sistema dos atos constituintes do entendimento puro, coloca seu objeto concreto na fisiologia racional [ou metafísica da substância corporal], referindo-se ao dado mínimo da sensação, é que essa posição esclarece suas próprias premissas e obriga o sujeito transcendental a recorrer a um outro princípio, que engloba o primeiro e lhe confere sua ‘verdade’ (VUILLEMIN, 1955, p. 39).

A despeito das claras marcas de um “cientificismo” ou “epistemologismo”³¹ que aproxima sua análise daquela compreendida pelos neokantianos e, assim, a nossos olhos, a empobrece com vistas ao intuito mais amplo de compreensão dos objetivos de fundo da filosofia crítica³², bem como resguardadas as diversas questões que essa espécie de interpretação levanta quanto à sua adequação à “letra” kantiana, a leitura de Vuillemin desperta interesse por ressaltar a necessidade de uma metafísica aplicada como a disciplina na qual ocorre a efetivação dos enunciados transcendentais e na qual, com efeito, ganha-se a concretude que falta ao tão acusado “formalismo” kantiano. A “verdade” de um princípio transcendental deduzido precisaria *a fortiori* esperar a sua realização na experiência, a sua instanciação em algum dado que extrapola a abstração – “demonstrada transcendentalmente”, é bem verdade – da parte “propedêutica” da filosofia da natureza.

Seria, pois, essa necessidade de uma referência constante a um elemento “concreto” que possa realizar os princípios formais e abstratos da filosofia transcendental, aquilo que levou Kant, já no final de sua vida, a sentir a urgência de uma obra adicional e “final” que pudesse realizar a passagem “definitiva” dos princípios *a priori* da metafísica da natureza para os princípios da física empírica e, com isso, levar a cabo as pretensões de completude de seu sistema? Em carta a Garve, de 21.09.1798, Kant é bem claro sobre a importância da obra na qual vinha se debruçando havia ao menos 2 anos e meio: tal obra projetada, a “Passagem dos Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza para a Física”, tinha de ser concretizada, “pois, do contrário, haveria uma lacuna no sistema da filosofia crítica. As pretensões da



razão não se arrefecerão, assim como a consciência da capacidade para tanto; contudo, a sua satisfação será continuamente protelada até a mais alta impaciência, quando não pela completa paralisia das minhas forças vitais, ao menos pela sua crescente limitação” (AA 12: 257). Esse “suplício de Tântalo”, que na mesma carta Kant dizia enfrentar, não foi de fato levado a cabo. O testemunho dos incessantes e penosos esforços de Kant em construir a última ponte entre o âmbito transcendental e o empírico é hoje encontrado no *Opus Postumum*. A obra colmata o “problema, que perpassa toda a obra de Kant, da ligação entre conteúdos materiais desenvolvidos sistematicamente de modo não raro dicotômico”³³, examinando não apenas o tema da passagem da doutrina metafísica da natureza para a física empírica, como também apresentando reflexões sobre o acabamento sistemático da filosofia transcendental. Não é sem ironia que os primeiros grandes sistemas pós-kantianos como os de Schelling e de Fichte, impulsionados pelo que reputavam ser as insuficiências e lacunas sistemáticas do inaugurador da filosofia crítica, começavam a ganhar forma simultaneamente à redação da última grande obra do velho mestre, da qual, de resto, seus “seguidores” imediatos não tinham e não tiveram notícia. Analisar as curiosas similaridades entre certos elementos centrais do idealismo alemão e algumas das doutrinas expostas de modo vacilante e quase cifrado no *Opus Postumum*, como a *Selbstsetzungslehre*, seria um desiderato não desprezível, o qual, contudo, não temos aqui condições de realizar.

NOTAS

1. Este trabalho contou com o apoio da FAPESP e do DAAD.
2. Até hoje o estudo mais completo e exaustivo sobre Kant como “cientista ou filósofo da natureza” encontra-se na obra clássica de Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, publicada em dois tomos em 1924 (ADICKES, 1924). Adickes percorre toda a produção filosófica de Kant e discute, temática e cronologicamente, os temas científicos nela tratados, a relação da filosofia crítica e pré-crítica com a ciência de seu tempo e os precedentes históricos das doutrinas abordadas. Nessa mesma chave histórica, vale destacar também os estudos de Cassirer (1999) e de Vuillemin (1955). Infelizmente não abordaremos aqui a concepção pré-crítica de matéria, movimento, força e, de modo geral, ciência da natureza e tampouco a gênese histórica da filosofia natural de Kant. Para tanto, consultar os autores aqui mencionados.
3. Na *Ciência da Lógica*, Hegel complementa: os PPMCN “deram o impulso para uma nova filosofia da natureza – a filosofia que não faz da natureza um fundamento da ciência enquanto um dado sensível da percepção, mas, antes, conhece suas determinações a partir do conceito absoluto” (HEGEL, 2000, p. 286).
4. SCHELLING, 1994.
5. HEGEL, 2000, p. 285-296; 2001, p. 96-101.
6. Dito de modo quase que caricatural, o movimento neokantiano representado por, dentre muitos outros, Cassirer, Natorp, Rickert, Cohen e, de modo oblíquo, Adickes, pretendia bater-se contra o idealismo exacerbado e “anticientífico” dos neohegelianos e para tanto identificava na *Crítica da Razão Pura* essencialmente uma obra de fundamentação filosófica da física newtoniana: o “procedimento crítico-transcendental” consistiria em partir de um *factum* da ciência e, deduzindo *post festum* suas condições de possibilidade, conceder-lhe justificação filosófica (Para um amplo panorama do movimento, cf. KÖHNKE, 1993). A exemplo do que ocorria com a filosofia moral kantiana, interpretada por Cohen como tendo “perdido a aplicação do método transcendental” na medida em que não identificava uma ciência prática positiva da qual pudesse fornecer a base filosófica (cf. COHEN, 1907, p. 227), também os PPMCN são taxados como uma instância malfadada de aplicação do método transcendental da *Crítica da Razão Pura*. “Se se permanece firmemente no ponto de vista da *Crítica da Razão Pura*, não existe possibilidade alguma de obter-se o conteúdo dos PPMCN pela aplicação do método transcendental” (ADICKES, 1924, p. 370).
7. Dentre as obras que se esforçam em reconstituir a sistemática interna e externa dos PPMCN, destacam-se FRIEDMAN, 2001; PLAASS, 1965; e VUILLEMIN, 1955.
8. Cf. por exemplo, WOLFF, 2006, §§ 56-73; 1962.

9. As obras de Kant são citadas segundo a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-, 29 vols.) e de acordo com o seguinte modelo: GMS AA 04: 388, ou seja, a abreviatura do nome da obra seguida do volume e da página da edição da Academia. Nas citações da *Crítica da Razão Pura*, a página da edição da Academia é substituída pelas mais convencionais referências “A” e “B”, correspondentes à primeira e à segunda edições da obra, respectivamente. Na bibliografia encontram-se as traduções para o português consultadas e eventualmente modificadas por nós. Foram utilizadas as seguintes abreviaturas: FM (*Progressos da Metafísica*), KrV (*Crítica da Razão Pura*), KU (*Crítica da Faculdade de Julgar*), MS (*Metafísica dos Costumes*), MAN (*Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*), Prol (*Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*), V-Met/Dohna (*Lições de Metafísica Dohna*), V-Met/Mron (*Lições de Metafísica Mrongovius*).

10. A concepção de natureza assumida nos PPMCN é a conjunção dos significados *formaliter* e *materialiter* do conceito formal de natureza (*Formale der Natur*) exposto com detalhes nos *Prolegômenos*, ou seja, o conjunto de objetos da experiência determinados de modo *a priori* segundo sua *conformidade a leis* universais e constantes: “A natureza [*formaliter*] é a existência das coisas [tomadas como fenômenos] enquanto esta é determinada segundo leis universais” (Prol AA 04: 294). No entanto, “a palavra natureza assume ainda outro significado, que determina o objeto, ao passo que na significação precedente ela indicava a *conformidade a leis* das determinações da existência das coisas em geral. Portanto, *materialiter* considerada, a natureza é a totalidade de todos os objetos da experiência” (Prol AA 04: 295). Como resultado, portanto, “o elemento formal [*formaliter* e *materialiter*] da natureza, nesse sentido estrito, é a conformidade a leis de todos os objetos da experiência e, enquanto é conhecida *a priori*, a sua conformidade necessária a leis” (Prol AA 04: 196. Cf. ainda MAN AA 04: 467; KrV B 163). Perceba-se que, operando com uma concepção de natureza como o conjunto dos objetos da *experiência*, Kant se afasta ligeiramente da concepção exposta n’A *Arquitetônica da Razão Pura*, segundo a qual a *Metafísica da Natureza* acolheria, ao menos *potencialmente*, objetos imanes e *transcendentes* – objetos “sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma *outra espécie de intuição*” (KrV A 845 / B 873). Quem chama atenção para isso é Hoppe, que acertadamente afirma que Kant, na *Arquitetônica*, está lidando com a “*ideia geral de metafísica*” (KrV A 850 / B 878), a qual inclui necessariamente um saber não apenas verdadeiro, como o da física racional, mas também aparente, como o das disciplinas da *metaphysica specialis* exigidas pela “*ideia*” dessa ciência. Contudo, Hoppe conclui disso que a “*ontologia*” da *Arquitetônica* não corresponde à parte transcendental dos PPMCN (HOPPE, 1969, p. 33-34), com o que, no entanto, não concordamos. Contra Hoppe, cf. CRAMER, 1985, p. 121n.

11. Segundo Konrad Cramer, Kant aqui se afasta de Newton, para quem a primeira e “*genuína*” parte da ciência da natureza não seria uma metafísica, mas antes uma “*matemática da natureza*” (CRAMER, 1989, p. 119n). Como já mencionado, para Kant, a matemática entra apenas no segundo momento da ciência pura ou metafísica da natureza – trata-se de um expediente posterior, embora imprescindível, para a aplicação dos princípios transcendentais ao conceito empírico de matéria e/ou de alma (MAN AA 04: 470-471).

12. “[A] primeira [filosofia transcendental] considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral *sem admitir objetos que sejam dados* (ontologia); a segunda [fisiologia racional] considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos dados (sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma outra espécie de intuição), e é portanto uma fisiologia (KrV A 845 / B 873). Já analisamos em outro lugar as divisões da metafísica no capítulo da *Arquitetônica*” e, de modo geral, o conceito kantiano de metafísica. Cf. TREVISAN, 2014.

13. Segundo K. Cramer, o pressuposto da parte transcendental é apenas o “*ser-dado*” (*Gegebenheit*) de algum diverso na intuição capaz de ser sintetizado pelas categorias em algum objeto da experiência em geral: “De fato, também a parte transcendental precisa referir-se ao *ser-dado*, de modo que a ela, como parte transcendental, possa ser previamente dado (*vorgeben*) apenas aquele diverso de certas representações que Kant, com suas formas apriorísticas da sensibilidade, denomina o ‘diverso puro dado’ da sensibilidade” (CRAMER, 1989, p. 123). Não se trata, neste momento preciso, de considerar esse diverso como dado no espaço e/ou no tempo, mas antes apenas em *algum* dos dois, conforme é exigido para a constituição da objetividade do conhecimento.

14. Cf. MAN AA 04: 471; KrV A 381ss.; cf. CAIMI, 1989, p. 104. Segundo Kant, como não é possível aplicar a matemática aos fenômenos do sentido interno, tampouco é possível um tratamento sistemático da doutrina da substância pensante e, com isso, não é possível nenhuma metafísica da alma. A matemática é exigida para que o conceito de um objeto natural determinado (seja do sentido externo, seja do sentido interno) possa ser *construído* na intuição e, assim, seja tomado não mais como meramente possível, mas também como algo que “*existe fora do pensamento*” (MAN AA 04: 470). Para a aplicação completa do instrumental matemático é necessária, por sua vez, uma “*dupla dimensão*”, a saber, espaço e tempo, o que falta às representações do sentido interno, submetidas apenas ao tempo. Desse modo, da substância pensante apenas é possível dizer que ela está submetida à “*lei de continuidade, para o fluir das mudanças interiores*”, o que na matemática equivaleria tão-somente à “*propriedade da linha reta relativamente a toda a geometria*”.



15. Para o termo “metafísica aplicada”, ver a *Lições de Metafísica Mrongovius*: “A segunda parte [do sistema da metafísica], a aplicação dos princípios *a priori* a objetos da experiência, seria a metafísica aplicada (*metaphysica applicata*)” (V-Met/Mron AA 29: 751).

16. Há aqui apenas o primeiro nível das passagens internas à ciência da natureza. O problema de uma passagem dos PPMCN à física empírica ocupa parte do *Opus Postumum* de Kant, como veremos na última seção do presente artigo. Cf. AA 21 e 22; cf. ainda TERRA, 2003.

17. Cf. HOPPE, 1969, p. 35-36. Jules Vuillemin chega mesmo a aproximar ao “travo” (*Anstoß*) dos pós-kantianos a peculiaridade empírica do conceito de matéria, que enseja a “consciência do movimento” e, com isso, afeta os sentidos externos: “É necessário um mínimo de dado, que os pós-kantianos chamarão de travo, para provocar a consciência do movimento e para transformar, naqueles, a intuição intelectual em intuição empírica ou a análise em síntese, e, em Kant, o conceito do Eu penso em princípios da experiência” (VUILLEMIN, 1955, p. 24). Mais sobre isso adiante.

18. Cf. também KrV A 618 / B 646.

19. Cf. FRIEDMAN, 2001, p. 332-334.

20. “[O] *real* no espaço (não o chamarei aqui de *impenetrabilidade* ou peso, pois estes são conceitos *empíricos*)” (KrV A 173 / B 215; grifos nossos) é a mera realidade de algo dado na intuição empírica do espaço, ou ainda, a grandeza intensiva ou o real de uma “sensação em geral” entendido como a “síntese numa consciência empírica em geral” (KrV A 175-176 / B 217; grifos nossos) e que, dessa maneira, opõe-se tão-somente à negação de um algo qualquer dado à sensibilidade sem que com isso se afirme positivamente a afecção dos sentidos externos através desse “algo em geral”.

21. Bem entendido, não se trata de algo como uma “força vital”, excluída na definição mesma de matéria como um ser extenso *inanimado*, mas antes apenas das forças dinâmicas de atração e repulsão, que definem as relações recíprocas entre os corpos segundo leis puramente mecânicas. Discutindo a segunda lei da mecânica, Kant torna claro que à inércia corresponde a “ausência de vida” (*Leblosigkeit*) da “matéria em si mesma”, ou seja, faltam a esta “o princípio interno de uma substância finita de se determinar à mudança” e o “desejo (*Begehren*)” ou “o sentimento de prazer ou desprazer e o apetite (*Begierde*) ou vontade, que dele depende”, todos estes pertencentes apenas a um ser vivo (MAN AA 04: 544). Ainda sobre isso, alguns anos depois, em 1790, Kant também oporia a matéria como “máquina” à finalidade interna presente apenas no organismo. Referimo-nos aqui à distinção feita na *Crítica da Faculdade de Julgar* entre uma força movente (*bewegende*) e uma força formadora (*bildende*) – esta última estaria presente apenas nos organismos, os produtos naturais organizados segundo uma finalidade interna: “Um ser organizado (...) não é simplesmente máquina: esta possui apenas força movente; ele, pelo contrário, possui em si força formadora e na verdade uma tal força que ele comunica aos materiais que não a possuem (ela organiza). Trata-se, pois, de uma força formadora que se propaga a si própria (*eine sich fortpflanzende bildende Kraft*) [i.e., que não depende dos outros corpos para ‘se propagar’, como no caso da força movente regida pela lei de *inércia* – D. K. T.] e que não é explicável tão-somente através da força movente (o mecanismo)” (KU AA 05: 374).

22. “Quando atribuo a um corpo uma força movente (...) *conheço-o* simultaneamente, isto é, determino o conceito do mesmo como objeto em geral através daquilo que lhe pertence como objeto dos sentidos (...). Considere-se que a força movente que lhe atribuo é uma força de repulsão. Nesse caso o corpo recebe (enquanto eu ainda não coloquei ao seu lado nenhum outro corpo contra o qual ele exerça sua força) um lugar no espaço, mais ainda, uma extensão, isto é, um espaço nele mesmo, e *além disso* o preenchimento do mesmo através de forças repulsoras das suas partes” (KU AA 05: 482-483; grifo nosso).

23. Cf. KrV A 222-223 / B 269-270: “Caso se quisesse, no entanto, sem emprestar à própria experiência o exemplo de sua conexão, fazer novos conceitos de substâncias, forças e reciprocidades a partir do material que a percepção nos oferece, cair-se-ia em meras fantasias cuja possibilidade não pode ser indicada por sinal algum, já que a experiência não é nelas assumida como mestra, nem esses conceitos são dela extraídos. Semelhantes conceitos imaginários não podem, como as categorias, receber o caráter de sua possibilidade *a priori*, enquanto condições de que toda experiência depende, mas sim *a posteriori*, como conceitos dados através da própria experiência; e a sua possibilidade ou é conhecida *a posteriori* e empiricamente, ou não é de modo algum conhecida. Uma substância que estivesse permanentemente presente no espaço, ainda que sem preenchê-lo (tal como aquela coisa intermediária entre a matéria e o ser pensante que alguns pretendem ter introduzido), ou um poder fundamental especial de nossa mente para intuir o futuro antecipadamente (em vez de apenas conjecturá-lo), ou ainda uma faculdade da mesma para entrar em comunidade de pensamento com outros seres humanos (por mais distantes que eles estejam): tais são conceitos cuja possibilidade é inteiramente infundada, já que não pode ser fundada na experiência ou em suas conhecidas leis e, sem estas, não passa de uma conjunção arbitrária de pensamentos que, mesmo não contendo qualquer contradição, não pode levantar nenhuma pretensão à realidade objetiva, nem portanto à possibilidade do objeto que se quer aí pensar. No que diz respeito à realidade, é evidente por si mesmo que não se pode pensá-la *in concreto* sem recorrer à ajuda da experiência, pois ela só pode referir-se à sensação como matéria da experiência e não concerne à forma da relação, com a qual se poderia jogar nas fantasias”.

24. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant afirma que uma das possíveis tentativas de explicar a possibilidade interna da matéria como base das forças moventes de atração e repulsão redonda na postulação de um “primeiro motor” que comunica o movimento aos corpos. Trata-se, decerto, de um esforço vão: “eu não possuo absolutamente nenhuma determinação que me possa tornar compreensível a condição de possibilidade do movimento através desse ser [primeiro motor] tomado como princípio” (KU AA 05: 483).

25. Esta é a tese de Peter Plaass, influente comentador dos *PPMCN* (PLAASS, 1965). Contra Plaass, cf. CRAMER, 1985, p. 154-161, e FRIEDMAN, 2001, p. 330n.

26. Mencionemos aqui que esta distinção entre princípio transcendental e princípio metafísico explicitamente aludida na *Crítica da Faculdade de Julgar* encontra uma correspondência na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente na oposição realizada na “Estética Transcendental” entre uma “exposição metafísica” e uma “exposição transcendental” dos conceitos de espaço e tempo. Cf. KrV B 37-42. É de se ressaltar que Kant introduziu tal oposição apenas na edição B, ou seja, em 1787, sinalizando com isso, talvez, a mudança por que passaram partes significativas da *Crítica da Razão Pura* após a publicação dos *PPMCN*. Voltaremos a isso adiante.

27. Essa peculiaridade dos princípios transcendentais é explicitada na discussão acerca dos princípios dinâmicos na “Analítica dos Princípios” da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, nas “Analogias da Experiência” e nos “Postulados do Pensamento Empírico em Geral”. Segundo Kant, estes princípios seriam “regulativos”, e não “constitutivos” para a síntese do diverso empírico em geral: “Uma analogia da experiência, portanto, será apenas uma regra segundo a qual a unidade da experiência deve originar-se das percepções (não como percepção mesma, enquanto intuição empírica em geral) e valer como princípio dos objetos (fenômenos) não *constitutiva*, mas apenas *regulativamente*. O mesmo vale, porém, para os postulados do pensamento empírico em geral, que em seu conjunto dizem respeito à síntese da mera intuição (forma do fenômeno), da percepção (matéria do fenômeno) e da experiência (relação entre essas percepções) sendo, de fato, princípios apenas regulativos e se diferenciando dos matemáticos, que são constitutivos, não segundo a certeza, que em ambos permanece firme *a priori*, mas segundo o tipo de evidência, isto é, o que é neles intuitivo (e, portanto, também segundo o tipo de demonstração)” (KrV A 180 / B 222-223). Em outras palavras, os princípios transcendentais apresentam as condições de possibilidade de uma experiência em geral, e não o conteúdo efetivo da mesma, que, no entanto, deve ser sintetizado segundo a regra estipulada por aqueles. “As categorias, ou, dito mais tecnicamente, os princípios (isto é, as categorias *mais* o tempo) são constitutivos *vis-à-vis* à experiência *possível* (isto é, *vis-à-vis* à forma da experiência, ou ainda, à experiência *em geral*, o que Kant denomina ‘o objeto transcendental = X’); na medida, contudo, em que nada implica *a priori* que algum conteúdo efetivo venha incluir-se sob essa definição formal da objetividade (implicação *a priori* que acarretaria que o real fosse intrinsecamente racional, ou seja: a tese do idealismo absoluto), categorias e princípios somente são regulativos com relação às intuições (portanto, com relação às experiências *reais*), ou, se se preferir, com relação à *existência* dos fenômenos, a qual, portanto, não pode ser construída *a priori*” (RENAUT, 1994, p. 317).

28. Bem entendido: o termo “*princípio*” metafísico se aplica de modo mais apropriado às correspondências entre as categorias de relação, as analogias da experiência e as leis da mecânica. Contudo, o raciocínio empregado até aqui se estende até as demais categorias, ao restante da “Analítica dos Princípios” e às demais partes dos *PPMCN*, a foronomia, a dinâmica e a fenomenologia – contudo, não nos deteremos nessas questões. O livro de Vuillemin citado acima é exemplar nesse ponto. Além de localizar a física kantiana em um quadro histórico e discutir as modificações por que passou o pensamento de Kant quanto ao tema, o autor mostra passo a passo as correspondências aqui apenas mencionadas. Cf. VUILLEMIN, 1955. Para uma tabela com o esquema das correspondências aludidas acima, cf. *ibidem*, p. 29.

29. Hoppe (1969, p. 36-41) argumenta que essas modificações introduzidas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* confundem o papel preciso desempenhado pela dedução transcendental e pelo esquematismo: ora, se uma metafísica da substância corporal é exigida para que seja demonstrada a realidade objetiva das categorias e dos princípios do entendimento puro, que exata função justificatória teriam então uma dedução transcendental e um esquematismo dos conceitos puros do entendimento? Hoppe ainda discute em que medida essa nova postura de Kant fez com que ele alterasse o capítulo sobre os paralogismos, bem como redigisse a nova parte sobre a refutação do idealismo. Veremos na sequência imediata como Vuillemin tem uma opinião semelhante à de Hoppe, se bem que mais elaborada e de conclusões mais abrangentes.

30. VUILLEMIN, 1955, p. 14; 40.

31. LEBRUN, 2002, p. 19ss.

32. Cf. VUILLEMIN, 1955, p. 40ss., nas quais Vuillemin, a exemplo de Cohen, identifica no sistema de princípios a “gênese” da *Crítica*: “É através dos Princípios que seria necessário ler a *Crítica* para compreender sua gênese e reproduzir, em nossa reflexão, o movimento imanente de sua arquitetônica” (p. 40). Trata-se, a nosso ver, de um sinal inequívoco de que Vuillemin lê a *Crítica*



como, de fato, algo próximo a um “vestíbulo das ciências positivas” e, com isso, escamoteia o problema de uma metafísica pós-tradicional e a reabilitação dos seus objetos *par excellence* (a saber, Deus, Alma e Liberdade) sob a perspectiva prática, não especulativa.

33. FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, 1989, p. vii.

REFERÊNCIAS

ADICKES, E. *Kant als Naturforscher*. Bd. I-II. Berlin: De Gruyter, 1924.

CAIMI, M. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: UEBA, 1989.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I-IV. Darmstadt: WBG, 1999.

COHEN, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 1907.

CRAMER, K. *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985.

FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (org). “Vorbemerkung”. In: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

FRIEDMAN, M. *Kant's Construction of Nature: a Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. “Matter and Motion in the Metaphysical Foundations and the first Critique: The Empirical Concept of Matter and the Categories”. In: FULDA, H. F. – STOLZENBERG, J. (orgs). *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Felix Meiner, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik, I*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

HOPPE, H. *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum von Kant*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969.

KANT, I. *Kants gesammelte Schriften*: Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter, 1902-28, 29 vols.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



_____. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

_____. *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Lisboa. Edições 70, 2003.

KÖHNKE, K. C. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PLAASS, P. *Kants Theorie der Naturwissenschaft: eine Untersuchung zur Vorrede von Kants "Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

RENAUT, A. "Présentation". In: KANT, I. *Métaphysique des moeurs I*. Paris: Flammarion, 1994.

SCHELLING, F. W. J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1994.

TERRA, R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

TREVISAN, D. K. "Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant". In: *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), vol. 17, p. 104-125, 2014.

VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: P.U.F., 1955.

WOLFF, C. *Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemein*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.

_____. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. In: *Gesammelte Werke*. Jean École et al. (eds.). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1962.

Explicar ou interpretar? Kant e Herder, entre a filosofia e a ciência

Isabel Coelho Fragelli

belfragelli@gmail.com

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil / Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP

Resumo: O presente artigo traz um estudo comparativo das obras de Kant e de Herder, no qual se pretende mostrar como cada um deles compreendia as relações (isto é, as diferenças e as semelhanças) entre o discurso próprio da *ciência* e o discurso próprio da *filosofia*. A fim de elucidar as especificidades de cada um desses dois tipos de discurso nas obras de ambos os autores, assumiremos, como ponto de partida de nossa análise, a diferenciação entre “explicar” e “interpretar” feita por Gérard Lebrun, em uma passagem de seu livro *Kant e o fim da metafísica*. Veremos, por um lado, de que modo Kant procura demarcar os limites entre o discurso “explicativo” próprio do conhecimento científico e o discurso “interpretativo” próprio do saber filosófico; e, por outro, como Herder dissolve essa distinção entre os dois tipos de discurso ao afirmar a existência de uma *continuidade* entre as faculdades da mente humana (opondo-se, com isso, ao dualismo da filosofia crítica).

Palavras-chave: Kant; Herder; filosofia da linguagem; filosofia da natureza; idealismo alemão.

Explication or Interpretation? Kant and Herder, between the philosophy and the science

Abstract: The present article proposes a comparative study of Kant’s and Herder’s works, intending to show how each of them understood the relations (namely, the differences and the similarities) between the *scientific* and the *philosophical* speeches. In order to elucidate the specificities of each of those speeches in both author’s thoughts, we shall assume, as the starting point of our analysis, the distinction between “explication” and “interpretation” made by Gérard Lebrun in his book *Kant and the end of metaphysics*. On one side, we shall see how Kant draws the line between the “explicative” speech of scientific knowledge and the “interpretative” speech of philosophical knowledge; on the other side, we’ll try to show how Herder dissolves this distinction by affirming a *continuity* between all human faculties (thus opposing himself to the dualism of the critical philosophy).

Keywords: Kant; Herder; philosophy of language; philosophy of nature; german idealism.

No capítulo XVI de seu livro *Kant e o fim da metafísica*, no qual procura mostrar como surge a ideia de um “entendimento intuitivo” (*intuitiver Verstand*) no interior da *Crítica do juízo* de Kant, Gérard Lebrun escreve:

O “entendimento = x” não desempenha o papel de uma demiurgia de consolo; ele é o emblema de um *sentido sem intenção*, a certeza de que a beleza, a vida e a história não são domínios de explicação, mas de interpretação (LEBRUN, 2002, p. 639).

A importante distinção entre *explicação* e *interpretação* aqui apresentada não é desenvolvida pelo autor na sequência dessas palavras e parece inserir-se de um modo mais ou menos informal no interior do capítulo



(isto é, sem fazer referência a qualquer teoria kantiana da explicação ou da interpretação)¹. No presente artigo, pretendemos não apenas desenvolvê-la, procurando mostrar que ela pode levar à compreensão de aspectos centrais da filosofia kantiana (alguns dos quais trabalhados pelo próprio Lebrun), mas também utilizá-la como ponto de partida de um estudo comparativo das relações entre filosofia e ciência nas obras de Kant e de Herder. Nossa análise será dividida em dois momentos: no primeiro, tentaremos mostrar que essa distinção entre *explicar* e *interpretar*, tal como Lebrun a observa no interior do sistema crítico, parte da diferenciação essencial que Kant estabelece entre o discurso próprio da *ciência* e o discurso próprio da *filosofia*; no segundo, procuraremos compreender como Herder responde a essas distinções internas do sistema kantiano e de que modo seus argumentos estão ligados à elaboração de uma *poética* da natureza.

I.

Retomemos as principais questões que estão em jogo no capítulo do livro de Lebrun acima mencionado. A discussão em torno da possibilidade de compreensão do organismo vivo, pela qual se pauta todo o argumento desenvolvido na “Crítica do juízo teleológico”, alcança um momento fundamental no § 77, quando Kant apresenta o caminho que conduz a razão à Ideia (de caráter regulativo) de um *entendimento intuitivo*, ou *arquetípico* (*urbildlich*). Segundo o autor da *Crítica*, um entendimento meramente *discursivo* (ou *éctipo*, que “necessita de imagens”²), tal como o entendimento humano, é incapaz de compreender as relações de causalidade que podem ser observadas em um corpo orgânico. “Um produto organizado da natureza”, diz Kant, é um ser “no qual tudo é fim e também meio, reciprocamente. Nele, nada é gratuito, sem um fim, ou atribuível a um mecanismo cego da natureza” (KANT, 1913, [§ 66], p. 376)³. Essa definição torna claro o fato de que a *organização* natural só pode ser pensada, pela razão, segundo o conceito de *fim*, e o organismo pode então ser denominado um “*fim* natural”. Ora, o conceito de *fim* não é um conceito do entendimento: por ser capaz de compreender a natureza apenas segundo leis *mecânicas* (como já nos ensinara a primeira *Crítica*), o entendimento humano não consegue demonstrar a ligação causal que determina um objeto quanto à sua *finalidade*. Por essa razão, do ponto de vista *do entendimento* (que equivale ao ponto de vista teórico, ou propriamente científico), haverá sempre uma “*contingência*” (*Zufälligkeit*) implicada na ligação entre a *forma* do objeto orgânico e as leis que devem determiná-la⁴.

Na verdade, é precisamente essa “contingência” que levará a razão a buscar (mediante o trabalho do juízo) uma maneira de ao menos *pensar* o organismo “*como se*” ele se deixasse determinar pela regra da finalidade. Nas palavras de Kant:

A *contingência* de sua forma [a do objeto orgânico] em todas as leis da natureza com relação à razão – na medida em que a razão, embora deva conhecer (*erkennen*) a necessidade de toda forma de um produto natural, todavia não pode admitir essa necessidade naquela forma dada, caso queira apenas considerar as condições ligadas à sua produção (*Erzeugung*) – é mesmo já um motivo para assumir a causalidade do mesmo (*desselben*) de um modo tal que, justamente por isso, ela só fosse possível de acordo com a razão; esta é pois a faculdade de agir segundo fins (uma vontade); e o objeto que for representado como possível somente a partir destes, apenas seria representado como possível enquanto fim. (KANT, 1913, [início do § 64], p. 370).

Devido à sua ambição sistemática e universalizante, a razão não pode aceitar a *inexplicabilidade* irredutível da forma orgânica. Por isso, a fim de dar uma resposta coerente, ou ao menos “sem contradição”, a esse enigma que a natureza lhe apresenta, a faculdade de julgar recorre à Ideia de um outro entendimento (diferente do nosso), capaz de pensar “as partes como dependentes do todo”, e não o contrário. Em contraposição com



o entendimento humano, que vai do *geral analítico* (os conceitos) ao particular (a intuição sensível dada), esse entendimento intuitivo vai “do geral *sintético* (o todo) ao particular (as partes), ou seja: ele realiza uma *intuição* imediata do todo da realidade empírica – realidade esta que é dada apenas por partes (por sucessão no tempo e por divisão no espaço) ao nosso entendimento, segundo as formas da intuição sensível. Trata-se de um entendimento capaz de pensar uma “*totalidade empiricamente dada*” (LEBRUN, 2002, p. 617), algo que, para um entendimento finito como o nosso, não passa de um paradoxo.

Todo o problema que nós encontramos quando queremos explicar o organismo resulta do fato de que ele se apresenta a nós como uma *totalidade*: “a dificuldade ontológica que o organismo coloca a Kant”, diz ainda Lebrun, “é a seguinte: dado que a totalidade é sinônimo de continuidade, como pensar *enquanto totalidade* aquilo que só podemos conhecer enquanto ‘quantum discretum?’” (LEBRUN, 2002, p. 616). Em suas *Reflexões sobre metafísica*, Kant afirma que um “*quantum discretum*” é um “composto” (*Zusammengesetzt*)⁵, ou seja, uma pluralidade de partes determinadas postas em conjunto que “deve ser retrçada num *progressus* temporal” (LEBRUN, 2002, p. 615). Nesse caso, as partes podem ser pensadas como unidades (i. e., separadamente do conjunto, tal como se observa em um *número*)⁶. Já a ideia de *totalidade*, em contrapartida, implica uma *unidade do múltiplo* (ou do conjunto total das partes) exposta *simultaneamente*. Ora, o entendimento intuitivo, ou *arquetípico* (*urbildlich*), é assim definido justamente por ser capaz de *intuir* uma “*imagem-originária*” (uma *Urbild*) da totalidade, na qual todas as partes (os particulares) desta última são apreendidas simultaneamente, como uma unidade. Diferentemente daquilo que ocorre com a nossa faculdade de conhecimento, aqui não haveria nenhuma separação entre o particular da intuição e o universal do conceito: o acordo entre ambos seria imediato e, portanto, *necessário*. A contingência surge precisamente no espaço deixado por essa cisão entre duas “fontes” distintas do conhecimento, e a irredutibilidade de uma à outra faz com que nós possamos conhecer o mundo somente *por partes* (isto é, na medida em que a intuição apresenta os fenômenos aos conceitos do entendimento). Ao expor assim a nossa incapacidade de compreender a totalidade enquanto tal, essa contingência aparece como um testemunho, ou como um emblema da nossa *finitude*.

O entendimento intuitivo pode então ser concebido como um entendimento *infinito*, para o qual os processos *mecânicos* da natureza não são contingentes (tal como são para um entendimento finito, humano), mas estão inseridos necessariamente numa ordem natural orientada segundo fins⁷. Em última análise, esse entendimento conteria, em si mesmo, o fundamento de possibilidade das relações *finais* implicadas não apenas no funcionamento dos organismos vivos, mas também em toda a organização da natureza compreendida sistematicamente.

“Não é necessário provar (*beweisen*) que um tal *intellectus archetypus* seja possível” (KANT, 1913, [§ 77], p. 408), lê-se ainda na terceira *Crítica*; basta apenas mostrar que nós somos “conduzidos” à Ideia dele ao confrontarmos-nos com os limites próprios de nosso entendimento discursivo. O “entendimento = x” de que fala Lebrun é, portanto, a designação de um suposto “ser inteligente” que deve ser pensado como possível e posto como “fundamento originário da natureza” (*Urgrundes der Natur*)⁸, embora não possamos determiná-lo. De acordo com os princípios da filosofia crítica, suas operações certamente não podem ser conhecidas ou demonstradas por nós, e sua causalidade deverá ser entendida apenas a partir de uma “analogia distante” com aquilo que nós entendemos por uma “causalidade segundo fins em geral”⁹ – a saber, a causalidade intencional, ou *técnica*. Para nós, um objeto empírico produzido segundo fins não é outra coisa, senão o produto de uma *técnica*, ou de uma *arte*, concebido de acordo com uma Ideia. Embora se diga “muito pouco” do organismo ao equipará-



lo a um produto da arte (principalmente porque, nesse caso, é preciso admitir um “artista” exterior à obra como causa de sua produção)¹⁰, Kant afirma ser essa a única maneira de compreendermos a causalidade desse “ser inteligente”, do qual, com isso, “se supõe que ele soube resolver uma dificuldade para nós intransponível” (LEBRUN, 2002, p. 617).

Em suma, o organismo apresenta-se à razão como um “*problema*”: o de que há certos fenômenos da natureza cuja causa ela não consegue determinar. A razão reconhece assim que os limites do conhecimento não podem ir além daquilo que ela é capaz de *explicar*, ou cuja causa ela pode determinar a partir das regras de sua faculdade teórica, o entendimento. É por isso que a vida não é objeto de nenhum saber científico – assim como a beleza e a história também não são, já que nelas também está em jogo a ideia de *finalidade*, como bem nos mostra a terceira *Crítica*. Mas, se a razão não pode emitir um juízo determinante de conhecimento sobre esses temas, ela encontra porém uma maneira de ao menos atribuir a eles um *sentido*: mediante o trabalho do juízo reflexionante, ela pensará o organismo *como se* ele fosse o produto da técnica de um “ser inteligente”; o objeto belo *como se* a beleza fosse um conceito universal e necessário¹¹; a história do mundo *como se* ela fosse o percurso de realização da destinação moral dos homens¹². Com efeito, o argumento da finalidade é *sempre possível* e justifica-se de um modo coerente (a Ideia de um entendimento intuitivo, por exemplo, “não contém nenhuma contradição” (KANT, 1913, [§ 77], p. 408)¹³. Mas, visto que a razão não pode demonstrá-lo, a resposta que ela oferece será sempre apenas uma *leitura*, ou uma *interpretação* dos fenômenos observados.

Com isso, Kant nos mostra, em primeiro lugar, que nós não podemos construir qualquer ciência da beleza, da vida ou da história. Em seguida, vemos que a razão, ao perceber esses limites de seu conhecimento do mundo, busca *em si mesma* uma maneira de ao menos “compreender” aquilo que ela não consegue explicar. Pois se é verdade que esses objetos (o belo, a vida, a história) não são passíveis de uma explicação teórica, eles contudo oferecem material para a *reflexão* – que não é outra coisa, senão o trabalho da faculdade de julgar pura através do qual a razão exercita a sua própria *liberdade discursiva* (que nada tem a ver com a liberdade *prática*, como Kant bem o ressalta). O objeto belo, assim como o objeto orgânico oferecem à razão uma ocasião – o primeiro como “favor”, o segundo como “problema” – para que ela ponha “em jogo” (ou em relação dinâmica) as suas faculdades. Mediante essa atividade própria do juízo puro, a razão pode ao menos procurar uma maneira de *pensar* um sentido para eles a partir de seus conceitos e de suas Ideias – e é nisso que consiste o seu *interpretar*. Conclui-se então o seguinte: na medida em que a razão compreende os limites do conhecimento a partir da análise daqueles objetos (análise esta que é costurada pelo problema da *finalidade*); e na medida em que é precisamente o reconhecimento desses limites que, por sua vez, a conduz ao livre *exercício* de sua própria faculdade reflexiva, a *Crítica do juízo* expõe os caminhos de um discurso que se desloca da ciência para a filosofia.

Na *Crítica da razão pura*, Kant já havia estabelecido as principais diferenças entre o método que ele denominou *filosófico* e aquele que ele denominou *matemático*: o primeiro faz um “uso discursivo da razão segundo conceitos”, já o segundo faz um “uso intuitivo” da mesma “fundado na *construção* de conceitos” (KANT, 2001, [B 747], p. 583; grifo meu). O capítulo que trata da “Disciplina da razão pura” tem precisamente a função de separar os dois terrenos, o da meditação filosófica e o da meditação matemática, procurando estabelecer cuidadosamente qual é o discurso próprio para cada um deles:

A primeira [a meditação filosófica] mantém-se simplesmente em conceitos gerais, esta última [a meditação matemática] nada pode fazer com o mero conceito, mas apressa-se a recorrer à intuição, na qual considera

●
●

in concreto o conceito, embora não de modo empírico, mas simplesmente numa intuição que apresentou *a priori*, isto é, construiu, e na qual tudo aquilo que resulta das condições gerais da construção deve ser válido também de uma maneira geral para o objeto do conceito construído. (KANT, 2001, [§ 743]. p. 581).¹⁴

O filósofo certamente “filosofaria em vão sobre o triângulo”, já que seus juízos a respeito deste em nada poderiam “ultrapassar no mínimo que fosse a simples definição”. Já o matemático, a quem caberia *construir* o conceito de triângulo ao referi-lo a uma intuição sensível, produziria assim um conhecimento racional sintético sobre ele. “A solidez da matemática repousa em definições, axiomas e demonstrações”, ao passo que a filosofia não contém nenhum desses elementos, mas “está cheia de definições defeituosas” (KANT, 2001, [B 754-759], p. 583 a 591)¹⁵.

Não apenas à ciência matemática, mas também à ciência da natureza (a física) convém o uso do *método* matemático, já que esta última também opera uma construção de conceitos a partir de uma intuição sensível que, no seu caso, é *empírica*, e não *pura*, como no caso da primeira. “Em cada disciplina particular da natureza (*in jeder besonderen Naturlehre*)”, diz Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), “poder-se-á encontrar tanta ciência *propriamente dita* (*eigentliche Wissenschaft*) quanto nela encontrar-se *matemática*” (KANT, 1911b, p. 470)¹⁶. Por esse motivo, Kant dirá que a verdadeira *teoria* da natureza é a física baseada em leis *mecânicas*, já que estas leis não são outra coisa senão uma aplicação das regras matemáticas aos fenômenos naturais. Assim lemos na primeira *Crítica*:

A grande fortuna, que a razão obtém pela matemática, leva muito naturalmente a presumir que, se não esta ciência, pelo menos o seu método daria resultado também fora do campo das grandezas, porque refere todos os seus conceitos às intuições que pode fornecer *a priori*, assim se tornando, por assim dizer, mestra da natureza, enquanto a filosofia pura, com os seus conceitos discursivos *a priori*, divaga na natureza, sem poder tornar intuitiva *a priori* a realidade desses conceitos e, precisamente por isso, sem os poder autenticar. (KANT, 2001, [B 752], p. 587).

Mas, se por um lado a filosofia não pode proferir qualquer “evidência” (isto é, qualquer “certeza intuitiva” cujo juízo seria “apoditicamente certo”), sua tarefa é mais elevada que a daquelas ciências: trata-se de compreender “a relação de todo o conhecimento aos *fins essenciais* da razão humana” (KANT, 2001, [B 867], p. 661; grifo meu). De acordo com seu sentido “escolástico”, diz Kant, a filosofia é apenas uma “*doutrina da habilidade*” (ou uma “*aptidão*”) que permite à razão operar uma “*conexão sistemática*” de todo conhecimento racional, ou de todas as ciências; de acordo com seu sentido “*cósmico*”, porém, ela é uma “*doutrina da sabedoria*” que visa a “*utilidade*” (isto é, *fins*). Dito de outro modo: se a filosofia for compreendida segundo o “*conceito do mundo*”, e não segundo o “*conceito da escola*”, seu trabalho não será apenas o de operar uma *conexão sistemática* dos conhecimentos em função de uma *Ideia* do todo, mas principalmente o de relacionar essa totalidade ideal dos conhecimentos com os *fins últimos* da razão humana¹⁷. Nesse último sentido, a filosofia pode ser considerada a mais fundamental das metafísicas:

A metafísica, tanto da natureza, como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as próprias asas, crítica que a precede a título *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. (...) A matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim de contas também para se atingirem fins necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos, o qual, designe-se como quiser, não é propriamente outra coisa senão a metafísica. (KANT, 2001, [B 878], p. 668).



II.

Bem sabemos a importância dessa distinção entre dois *métodos*, ou entre dois modos do discurso racional para os objetivos primeiros do projeto crítico: de um lado, reconhece-se a ineficiência do discurso filosófico em relação aos objetos da matemática, justificando-se assim a especificidade das ciências *propriamente ditas* (aquelas que proporcionam um conhecimento *teórico* do mundo sensível) em relação à metafísica; por outro, reconhece-se a ineficiência do método matemático em relação aos objetos da filosofia, protegendo-se assim a filosofia do dogmatismo e resguardando-se, ao mesmo tempo, a importância da metafísica para a razão. Com isso, Kant pretendia responder às limitações de dois inimigos opostos: o empirismo cético e o racionalismo dogmático. Mas, no que diz respeito às suas famosas críticas ao pensamento de Herder, em especial quando o acusa de ter desenvolvido uma metafísica “muito da dogmática” em suas *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, é uma outra faceta do “dogmatismo” que está em questão. Se Kant questiona certos “excessos” cometidos por Herder na exposição de sua filosofia da história, não é por julgar que ele trata esta última como uma ciência *exata*, mas por acreditar que, ao propor uma consideração teórica a respeito de seu objeto¹⁸, o “espírituoso autor” das *Ideias* não soube “podar os ramos abundantes” de sua imaginação. Nas *Resenhas* que escreveu aos dois primeiros volumes desta obra¹⁹, Kant ressalta a importância de se observar os limites entre a *ciência* e a *poesia*, afirmando que quem acredita encontrar algum conhecimento da natureza “no campo fértil da força poética (*im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft*)” não deixa, também assim, de pensar como um metafísico (KANT, 1923a, p. 54 e 55).

Como o próprio Lebrun já frisara, trata-se sempre, para Kant, de *observar os limites* da razão. “Querer determinar qual organização da cabeça, externamente em sua figura e internamente quanto ao cérebro, está necessariamente ligada ao andar ereto; e, mais ainda, como uma organização voltada apenas para este fim, contém o fundamento da faculdade da razão da qual o animal tomará parte – isso evidentemente extrapola toda razão humana” (KANT, 1923a, p. 54), lemos ainda nas *Resenhas*. A passagem faz referência ao Livro IV das *Ideias*, no qual Herder procura explicar a origem da razão no homem a partir de uma análise de sua constituição corporal, relacionando-a principalmente com o fato dele possuir o andar ereto:

Chegamos então ao privilégio do homem na formação de seu cérebro; de que isso depende? Manifestamente de sua *perfeita organização no conjunto* e, em última instância, de seu *andar ereto* (HERDER, 1989, p. 127)²⁰.

A ideia de que a natureza *não age por acaso*, tendo assim organizado todas as suas criaturas sempre de acordo com uma *finalidade*, perpassa toda a exposição filosófica da obra de Herder. “O homem é organizado *para a linguagem*” (*zur Sprache organisiert*), “*para a capacidade racional*” (*zur Vernunftfähigkeit*), ou ainda “*para a liberdade*” (*zur Freiheit*)²¹, ele afirma. Não sem razão, Kant diria que esses juízos teleológicos não são frutos de uma análise do objeto operada mediante “conceitos determinados” do entendimento, mas foram antes inspirados pela *força poética* da imaginação. Pois não deixa de ser verdade que Herder – seja ao fazer ciência, seja ao fazer filosofia – pensa como um *poeta*. Sua linguagem, sempre muito rica em metáforas e analogias, deixa claro que as fronteiras entre ciência, filosofia e poesia não são, para ele, tão rigorosamente demarcadas. “A grande analogia da natureza” (*die große Analogie der Natur*), como ele diz, em uma de suas mais notórias expressões, é o princípio que organiza não apenas a sua teoria natural, mas também toda a sua filosofia da história. “Não conheço nenhuma educação (*Bildung*) mais útil das forças humanas”, lemos em *Über Bild, Dichtung und Fabel*,

do que esse exercício da analogia, que consiste em conceber fatos semelhantes e, neles, indicar o semelhante de modo exato e preciso. Com ele, não apenas a possibilidade interna de um fato dado é tornada evidente e o caminho para o emprego de sua experiência, que é uma só, construído ao acaso; mas por meio dele constrói-se, ao mesmo tempo, o caminho seguro para a descoberta de leis firmes e gerais de muitas situações, e assim caminha-se da terra da poesia para a terra da mais resolvida verdade. Em todas as ciências, as maiores descobertas foram feitas por meio de analogias; refletia-se sobre diversos casos semelhantes e fazia-se experimentos (*Versuche*); comparava-se as consequências desses experimentos, reconduzindo-os a conceitos gerais e, por fim, a um princípio capital; e, quando este adequava-se a cada um dos fatos analógicos dados: *então era inventada a ciência*. (HERDER, 1994, p. 661).

Em última instância, a analogia é o recurso que permite a Herder realizar diversas *mediações* entre aquilo que é da ordem da natureza e aquilo que é da ordem do espírito – a despeito da opinião de Kant, para quem “nenhuma analogia pode preencher essa incomensurável lacuna entre o contingente (*Zufälligen*) e o necessário” (KANT, 1923a, p. 57). E de fato ocorre que essas mediações são muitas vezes expostas, por Herder, na forma de um esboço de idéias, ou de um ensaio (*Versuch*), cujo objetivo é mais o de abrir os caminhos para o conhecimento que o de estabelecer uma verdade certa e segura. Isso porque também ele reconhece e admite, sem ressalvas, os limites do conhecimento humano: “O mundo inteiro, a visão que dele Deus possa ter num só momento, é um abismo. Abismo em que me encontro perdido” (HERDER, 1995, p. 97). E também para ele não se trata de forma alguma de apoderar-se da “coisa em si”. O que de fato há, para o homem, é sempre e apenas *linguagem*:

Se pensássemos coisas, ao invés de características abstratas (*abgezogenere Merkmale*), e se exprimíssemos a natureza das coisas, ao invés de signos arbitrários: então adeus erro e opinião, nós estaríamos na terra da verdade. Agora quão longe estamos desta, mesmo quando acreditamos dela estarmos juntos, já que aquilo que sei de uma coisa é apenas um símbolo (*Symbol*) externo e desconectado da mesma, vestido de outro símbolo arbitrário. (HERDER, 1989, p. 350).

Se o discurso teórico de Herder oscila entre afirmações “dogmáticas” e sugestões incertas, não é por ele julgar que a *verdadeira* ciência das coisas, em alguma medida, pertence ao homem; mas porque, segundo ele, toda ciência é sempre um *esforço de interpretação*. Desde a sua percepção primeira do mundo, através da intuição sensível, o homem não faz outra coisa senão “traduzir”, para a *sua própria linguagem*, tudo aquilo que a natureza lhe comunica: “nós não vemos”, diz Herder, “mas criamos imagens para nós”. Melhor explicando, “aquilo que vemos nas coisas fora de nós não reside somente nelas, mas sobretudo no órgão que aí vê e no sentido interno (*innern Sinn*) que as percebe” (HERDER, 1994, p. 635 e 638). Os símbolos e alegorias de nossa linguagem racional são apenas uma forma mais elaborada dessa “*força poética*” que já se manifesta na apreensão sensível. Portanto, é apenas devido à *poesia* que o homem pode tornar *legível*, para si próprio, a misteriosa linguagem da natureza (que ora parece revelar-se a ele plena de sentido, ora parece escapar-lhe por completo), de modo que não pode haver, para ele, verdade alguma sem poesia²².

Isso nos permite compreender por que Herder jamais aceitou o dualismo do qual parte todo o projeto da filosofia crítica. Mesmo antes de escrever a sua *Metacrítica da razão pura* (obra na qual propõe um amplo questionamento dos preceitos da *Crítica da razão pura*), ele já se havia manifestado contra a concepção dualista do homem em um ensaio menor, porém de grande importância, intitulado *Sobre o conhecer e o sentir da alma humana*. Aqui, Herder procura mostrar que as faculdades de *conhecer* e de *sentir* não possuem naturezas distintas, mas são duas *forças* interdependentes e indissociáveis no interior do homem, de tal modo que não podem ser compreendidas separadamente. Com isso, fica clara a razão pela qual todo o vocabulário



da filosofia transcendental (“conhecimento *a priori*”, “esquema da imaginação”, “razão pura” etc.) não passa, para Herder, de um palavreado obscuro e sem sentido. “Podemos de fato”, diz ele na *Metacrítica*, “em idéias e palavras, separar a razão humana de outras forças de nossa natureza para um certo fim; mas jamais devemos nos esquecer de que ela, separada de outras forças, não subsiste” (HERDER, 1998, p. 319).

Em oposição às teses dualistas, Herder afirma a *continuidade* das forças (*Kräfte*) operantes no homem, as quais ele define a partir de uma espécie de jogo semântico construído em torno da palavra *Sinn* (*sentido*)²³. Resumidamente, a “escala geral” em que se dispõem essas forças pode ser assim compreendida: a forma mais simples, ou menos organizada delas são os *Sinne*, ou os sentidos *externos*; acima deles está o *innerer Sinn*, ou o “sentido interno”, responsável por organizar toda a multiplicidade da percepção sensível em uma unidade representativa; por fim, a mais elevada forma de manifestação das forças humanas é precisamente a *Besonnenheit*, ou a reflexão – e esta não é outra coisa, senão o “sentido livre” (*der freie Sinn*) do homem. Assim lemos na *Metacrítica*:

Ele [o *sentido interno*] não é nenhum desconhecido *a priori*, nenhuma parte desconexa da criação, separada de todos os objetos. Em muitas línguas ele se chama *sentido* [*Sinn*], tal como o externo, que é o seu órgão. *Sentido interno* [*Innere Sinn*]! Um belo nome! Ele abarca todas as forças inferiores, elevando-as à *sua* natureza, a uma *unidade superior*. Memória, recordação, imaginação tornam-se nele *consciência* [*Besinnung*]. Quando busca características [*Merkmale*], ele pondera [*sinnet er nach*]; enquanto as investiga, ele é perspicaz [*scharfsinnig*]; se as busca com profundidade, ele é meditativo [*tiefsinnig*]; se desliza sobre elas, então mostra-se um leviano [*Leichtsinn*]; se concentra-se em uma única, como se não houvesse nenhuma outra, então chama-se, com razão, melancólico [*Schwersinn*]. [...] Por fim, o *sentido livre* [*der freie Sinn*], esse nobre dom do homem, não poderia eleger-se nenhum nome mais adequado do que *reflexão* [*Besonnenheit*]²⁴.

No *Ensaio sobre a Origem da Linguagem*, Herder explica que a racionalidade humana na verdade consiste em um “arranjo”, ou numa “determinação global” de todas as forças no homem que as direciona especificamente *para a liberdade* (diferentemente do que ocorre com os animais, cuja disposição geral das forças converte-se em *instinto*). Ora, é precisamente essa *continuidade* entre as faculdades humanas, de tal modo definida por esses desdobramentos da palavra *Sinn*, que dilui a distinção entre “explicar” e “interpretar” no interior da filosofia herderiana. Pois, se a razão não é uma força particularmente distinta da sensibilidade, então o homem deve ser entendido como um ser essencialmente *histórico*, vivo e existente *ao mesmo tempo* como um conjunto orgânico composto de corpo e razão²⁵. Sua relação com o objeto é sempre uma relação viva e dinâmica, de modo que nenhum discurso “abstrato” (i. e, que seja produzido pelos mecanismos “frios” e “endurecidos” de uma razão que se crê independente de sensibilidade) pode produzir qualquer tipo de conhecimento. Por esse motivo, a distinção kantiana entre um discurso que fala determinadamente da sensibilidade (o discurso científico) e outro que fala dela apenas reflexivamente e “por meros conceitos” (o discurso filosófico) não faz o menor sentido para Herder. Se desde o primeiro momento do processo de conhecimento (a saber, o momento da apreensão sensível) o homem já realiza a *leitura*, ou a *interpretação de uma linguagem*, então não há ciência que não seja, ao mesmo tempo, e de algum modo, também uma filosofia. No interior da obra de Herder, isso nos leva a observar que não há propriamente nenhuma *ciência* da natureza que não esteja necessariamente vinculada a uma *filosofia da história* natural – e não é por acaso que a parte mais importante de sua teoria natural encontra-se justamente nas *Ideias*. Toda “explicação” da natureza envolve, em sua obra, um questionamento a respeito do *sentido* (isto é, uma *interpretação*); e é por isso que a poesia, enquanto “linguagem sensível”, capaz de exprimir o homem em toda a complexidade das forças que o compõem, é a linguagem própria de sua filosofia.

NOTAS

1. Em uma passagem anterior do livro (p. 350), Lebrun distingue “compreender” e “explicar” em contexto semelhante ao da citação acima, referindo-se em nota à distinção entre os dois termos feita por Yvon Belaval em sua obra *Les conduites d'échec*. Nesta, o autor procura mostrar as consequências de duas concepções distintas da biologia – uma “explicativa” e outra “compreensiva” – para as psicologias de final do séc. XIX e início do séc. XX. A referência de Lebrun dirige-se mais precisamente à passagem na qual Belaval aponta as relações entre a teoria kantiana do organismo e as teorias estruturalistas da “compreensão”. Visto, porém, que os principais temas dessa obra fogem bastante dos objetivos do presente artigo, não convém aprofundarmos a sua análise, mas apenas ressaltar que Belaval associa essa distinção entre o “compreender” e o “explicar” ao debate em torno das diferenças entre as “ciências naturais” e as “ciências humanas” – o qual, de certo modo (e certamente sem ser posto nesses termos), já está em jogo nas questões apontadas por Kant na *Crítica do Juízo*, objeto central da referida obra de Lebrun (cf. BELAVAL, Y. 1953. *Les conduites d'échec*. Paris: Gallimard).

2. “der Bilder bedürftigen Verstandes”. KANT, 1913, [§ 77], p. 408,

3. “Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben”.

4. A esse respeito, cito as palavras de Pedro Paulo Pimenta: “Não há dúvida de que, em uma certa relação com outros fenômenos da natureza, um fim natural pode ser determinado num sistema de relações mecânicas. Mas não basta dizer que os organismos (pois é ao organismo que se refere o termo fim natural) estão submetidos, enquanto fenômenos, às leis da física. Pois, para o entendimento, manifesta-se, “ao mesmo tempo”, uma “contingência da forma do objeto” em relação às suas leis de determinação: o entendimento só pode posicionar-se, com relação à estrutura do organismo, julgando-a como contingente” (PIMENTA, P. P., 1997, p. 21). No § 77 da *Crítica do Juízo*, Kant afirma que o entendimento humano caracteriza-se por uma “certa contingência de constituição” (*eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit*) devido ao fato de que ele não consegue justificar o acordo existente entre seus conceitos e os objetos particulares do mundo natural que a ele se apresentam. Toda a diversidade e a multiplicidade das formas do particular que podem ser apresentadas à nossa percepção são-lhe contingentes porque ele é apenas uma “faculdade de conceitos” (i. e., uma faculdade que opera *por meio* de conceitos, e não *imediatamente*, por *intuição*). O conceito geral de *retângulo*, por exemplo, não permite a dedução de toda a variedade possível de *corpos retangulares* que possam ser encontrados no mundo (cf. HUNEMAN, 2008, p. 372). Como diz Lebrun, essa mesma “fatalidade” do entendimento pode ser colocada da seguinte forma: “nosso entendimento é incapaz de caminhar do todo às partes” (LEBRUN, 2002, p. 614). Explicaremos isso melhor na sequência.

5. Cf. as reflexões nos 4212, 4424, 4328, 5849 (KANT, 1928, vol. XVIII, Parte 1, p. 458, 540-541, 507; Parte 2, p. 368). Outras referências a esses mesmos problemas podem ser encontradas na *Crítica da razão pura* (na Seção 9 da “Antinomia da razão pura”) e na *Dissertação de 1770* (em especial na Seção 1, “Sobre a noção de mundo em geral” (“*De notione mundi generatim*”).

6. Cf. KANT, 1911a, [B 555], p. 360.

7. “Essa instância [o entendimento intuitivo], na qual se anulam possível e existência, tem lugar para a faculdade de julgar reflexiva como instância na qual se anula a diferença entre o mecanismo e a finalidade”. (HUNEMAN, 2008, p. 396).

8. Cf. KANT, 1913, [final do § 74], p. 397.

9. Cf. KANT, 1913, [§ 65], p. 375.

10. Faz-se aqui referência ao famoso § 65 da *Crítica do juízo*. Convém sempre lembrar que a razão reduz o organismo a um produto da técnica justamente porque, na verdade, “a causalidade orgânica não tem nada de análogo com qualquer causalidade que nós conhecemos” (KANT, 1913, p. 375).

11. Como mostra a primeira parte da *Crítica do juízo*, a finalidade compreendida no juízo de gosto diz respeito ao *acordo* da forma de uma representação sensível com a nossa faculdade de conceitos (o entendimento). Isso significa que o juízo estético julga os objetos da natureza como *finais* na medida em que a forma da representação destes objetos “favoriza” o acordo entre as faculdades da mente (a imaginação e o entendimento). Trata-se, por isso, de uma *finalidade formal subjetiva*, e não de uma finalidade *real objetiva*, tal como é a finalidade compreendida no fim natural (o organismo).

12. Nos parágrafos finais da *Crítica do juízo* (mais especificamente a partir do § 83), Kant faz uma transição da compreensão do juízo teleológico no interior da esfera natural para a sua compreensão no interior da esfera da cultura. Cf. também os textos paralelos à *Crítica* nos quais ele desenvolve uma filosofia da história (como, por exemplo, em *História universal de um ponto de vista cosmopolita*, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e em *A paz perpétua*).

13. Em outras palavras: nada impede que de fato exista um tal entendimento intuitivo, diferente do nosso, e que os organismos



vivos tenham sido por ele concebidos segundo uma Ideia. Segundo Kant, é preciso contar com uma “dupla impossibilidade” por parte da razão: se, por um lado, ela não pode provar que os homens são destinados para a moralidade, por outro, ela também não pode provar o contrário, isto é, que os homens *não* são destinados à moralidade.

14. Na *Lógica*, Kant assim explica essa “construção” de conceitos: “*Construímos* conceitos quando os exibimos na intuição *a priori* sem recorrer à experiência, ou, quando exibimos o objeto na intuição que corresponde ao nosso conceito do mesmo”. (KANT, 2011, p. 40).

15. É importante mencionarmos aqui o cuidado de Kant em ressaltar a dificuldade específica da língua alemã no que diz respeito à diferenciação entre os termos “definir”, “explicar” etc.: “A língua alemã, para as expressões de *exposição* [*Exposition*], *explicação* [*Explication*], *declaração* [*Deklaration*] e *definição* [*Definition*], tem apenas uma palavra: *Erklärung*; por isso nos devemos afastar um pouco do rigor da exigência que nos leva a recusar às explicações filosóficas o título honroso de definições e queremos limitar toda nossa observação a isto: que as definições filosóficas são apenas exposições de conceitos dados, enquanto as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente formados; as primeiras são feitas apenas analiticamente por decomposição (cuja integridade não é apoditicamente certa); as segundas são feitas sinteticamente e constituem, portanto, o próprio conceito que as primeiras apenas *explicam* [*erklären*]”. (KANT, 2001, [B 757], p. 590; cf. KANT, 1911a, p. 479). Notamos, assim, que o que ele entende aqui por “explicar” é o contrário do que Lebrun entende pelo mesmo termo nas passagens que mencionamos de *Kant e o fim da metafísica*. Por esse motivo, e levando-se em conta essa limitação da língua alemã de que fala Kant, nós dissemos que não se tratava, para Lebrun, de referir os termos “explicação” e “interpretação” a qualquer teoria kantiana dos mesmos.

16. Nesse texto, Kant retoma aquela mesma distinção da primeira *Crítica* entre o uso da razão “por simples conceitos” e o uso da mesma “por construção de conceitos”, a fim de mostrar justamente que, embora a verdadeira ciência da natureza pressuponha uma “filosofia pura” (i. e., uma *metafísica*) da natureza, ela apenas assume um caráter propriamente *teórico* quando a matemática lhe é aplicada.

17. Essas passagens foram extraídas tanto da *Lógica* (KANT, 2011, p. 39 a 43), quanto da *Crítica da razão pura* (KANT, 2001, [B 860-879], p. 657 a 669). Em uma nota desta última obra, Kant explica o que ele entende por “conceito cósmico” (ou “conceito do mundo”) e por “conceito escolástico”: “Chama-se aqui conceito cósmico aquele que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos. Portanto, determino o fim de uma ciência segundo *conceitos escolásticos*, quando esta é considerada como uma das aptidões para certos fins arbitrários” (KANT, 2001, [B 867], p. 662).

18. Nos primeiros volumes nas *Ideias*, Herder trata principalmente da história da natureza (e não ainda da história da cultura), abordando-a desde os primórdios da formação da terra até o aparecimento da espécie humana sobre ela. Ao longo dessa análise histórica, ele desenvolve uma verdadeira *teoria* da natureza, passando amplamente pelos mesmos problemas a respeito da vida e do organismo que estão em jogo na *Crítica do juízo*.

19. No ano de 1785, Kant escreveu três resenhas aos primeiros volumes da obra de Herder (que foram publicados entre 1784 e 1785). A segunda delas é, na verdade, um comentário a uma resposta que Reinhold havia escrito à sua primeira resenha.

20. Herder faz uma comparação entre o homem e o macaco: “O macaco é formado de tal modo que ele quase pode andar de modo ereto, e ele é, por isso, mais parecido com o homem do que os seus irmãos; entretando, ele não é totalmente formado para isso, e essa diferença parece roubar-lhe tudo” (HERDER, 1989, p. 118). O argumento de Herder é o de que, quanto mais *vertical* for a postura de uma criatura (isto é, quanto mais *elevada* for a sua posição em relação à terra), mais elaborada é a sua organização (cf. *ibidem*, p. 135).

21. Cf. todo o Livro IV das *Ideias*.

22. No capítulo 2 de seu livro *La sémiotique empiriste face au kantisme*, no qual trata de algumas das críticas de Herder a Kant, Lia Formigari resalta a importância que o princípio de “unificação do múltiplo em um” possui no interior do pensamento herderiano: “No homem, a unificação da multiplicidade ocorre em todos os níveis da atividade psíquica: ‘aquilo que aflui na alma (...) é sempre uma multiplicidade que o *stimulus*, o sentido, a sensação, já construiu em uma unidade’. Assim, o olho decompõe a multiplicidade e, atentando para a imagem, a recompõe em uma unidade: é justamente isso que constitui a imagem visual; no curso dessa operação, ‘o indicador que lhe mostrou o um no múltiplo foi a luz’. O ouvido procede da mesma maneira para formar a imagem sonora e, nessa operação, ‘a chave do universo foi, para ele, o som’. Assim, ‘cada sentido decifra seu mundo e se encontra em presença de um índice que lhe permite aprender a arte da decifração’. Esse meio (*Mittel*), esse indicador (*Weise*), essa língua através da qual os objetos falam aos sentidos é da maior importância: se ela por acaso faltasse, nós seríamos incapazes de perceber os objetos com suas incontáveis determinações”. (FORMIGARI, L., 1994, p. 42). As citações feitas pela autora são frases do próprio Herder, mais precisamente da obra *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*.

23. Cf. a esse respeito a mesma obra de Lia Formigari (1994, p. 52).

24. Nas traduções de *Merkmal* por “característica” e de *Besonnenheit* por “reflexão” seguimos as sugestões de José M. Justo em

sua tradução do *Ensaio sobre a origem da linguagem* (Cf. HERDER, 1897, notas 49 e 55 nas p. 177 e 178). Convém mencionar que, no segundo caso, como Justo ressalta, o próprio Herder equivale os termos *Besonnenheit* e *Reflexion* no *Ensaio*: “*Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden. Denn was ist Reflexion? Und Sprache?*”. (HERDER, 1985, p. 722). Mais adiante, agora na tradução de Justo: “O homem evidencia reflexão [*Reflexion*] quando a sua força espiritual se exerce tão livremente que, no oceano de impressões que a assalta por intermédio de todos os sentidos, ela consegue, por assim dizer, isolar, suspender uma onda, dirigir para ela a sua atenção, e ter consciência do exercício dessa atenção. Evidencia reflexão quando, emergindo do nebuloso sonho das imagens que lhe perpassam os sentidos, é capaz de se concentrar num determinado momento da vigília, de se demorar voluntariamente numa determinada imagem, de a observar clara e calmamente, quando é capaz de distinguir características [*Merkmale*] que lhe digam que é este objeto e não outro”. (HERDER, 1987, p. 55 e 56). Essas palavras não apenas mostram o que Herder entende por *Merkmal* (a saber, aquilo que indica ao homem que um objeto “é este e não outro”; por exemplo, o balido de uma ovelha), como também justificam claramente a compreensão da reflexão como um “sentido livre” do homem.

25. “Ninguém é capaz de ser independente de si mesmo, i. e., de pôr-se fora de toda experiência original, interna ou externa, e pensar-se além de si mesmo, livre de todo empírico” (HERDER, 1998, p. 422).

REFERÊNCIAS

BEISER, F. 1987. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.

FORMIGARI, L. 1994. *La sémiotique empiriste face ao kantisme*. Liège: Pierre Mardaga.

_____. 2005. *Eins in Vielem: motivi leibniziani nella filosofia del linguaggio di Herder*. In: GENSINI, S. (org). *Linguaggio, mente, conoscenza. Intorno a Leibniz*. Roma: Carocci.

FOSTER, M. N. 2010. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford Univ. Press.

FÜRST, G. 1988. *Sprache als metaphorischer Prozess. Johann Gottfried Herders hermeneutische Theorie der Sprache*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.

HERDER, J. G. *Werke*. Vols. 1-10. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. (1985. Vol. 1: *Frühe Schriften*; 1994. Vol. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*; 1989. Vol. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; 1998. Vol. 8: *Schriften zur Literatur und Philosophie*).

_____. 1987. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona.

_____. 1995. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona.

_____. 2013. *Du connaître et du sentir de l'âme humaine*. Paris: Éditions Allia.

HUNEMAN, P. 2008. *Métaphysique et biologie: Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé.

JUSTO, J. M. 1994. “Pálida é a imagem incompleta e descolorida das palavras” (Posfácio). In: HERDER, J. G. 1995. *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Antígona.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Vols. I-XXIII. Berlin: Georg Reimer Verlag. (1911a. Vol. III: *Kritik der reinen Vernunft*; 1911b. Vol. IV: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; 1913. Vol. V: *Kritik der Urteilskraft*; 1923a. Vol. VIII: *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil 1. 2.*; 1923b. Vol.



IX: *Logik*; 1928. Vol. XVIII: *Reflexionen zur Metaphysik*).

_____. 1995. *Critique de la faculté de juger*. Paris: G. Flammarion.

_____. 1993. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin.

_____. 2001. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2011. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LEBRUN, G. 2002. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. *Kant sans kantisme*. Millau: Librairie Arthème Fayard.

PIMENTA, P. P. 1997. “Entendimento discursivo e entendimento intuitivo no § 77 da *Crítica do juízo*”. In: *Cadernos de filosofia alemã*. nº 02 (jan.-jun.), p. 19-34 (São Paulo; publicado pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP).

TOLLE, O. 2012. “Herder e a metafísica”. In: *Discurso*, nº 42, p. 97-116.

Fichte e Schelling em confronto – filosofia da reflexão ou não?

Francisco Prata Gaspar

francisco.gaspar81@gmail.com

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP.

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar a discussão entre Fichte e Schelling em torno do conflito entre o idealismo transcendental da doutrina-da-ciência e a filosofia-da-natureza do *Identitätssystem* (sistema-da-identidade). Buscamos compreender, de um ponto de vista fichteano, se e em que medida é possível afirmar que a doutrina-da-ciência é uma filosofia da reflexão, tal como entendida por Schelling. Para tanto, em um primeiro momento, serão expostas as críticas de Schelling a Fichte, como ele progressivamente se afasta em relação à filosofia transcendental e busca consolidar a filosofia-da-natureza. Em um segundo momento, daremos a palavra a Fichte e a seus apontamentos críticos em relação ao projeto filosófico de uma filosofia-da-natureza. Nossa análise limitar-se-á à correspondência entre os dois filósofos e aos textos escritos em torno do período de ruptura entre eles. No caso de Fichte, indo até 1804.

Palavras-chave: Fichte; Schelling; doutrina-da-ciência, filosofia-da-natureza; absoluto; reflexão.

Fichte and Schelling in confrontation – philosophy of reflection or not?

Abstract: The aim of this paper is to present the discussion between Fichte and Schelling around the conflict between the transcendental idealism of the doctrine of science and the philosophy of nature of the *Identitätssystem*. We seek to understand, under a Fichtean point of view, if and how far it is possible to state that the doctrine of science consists in a philosophy of reflection, such as Schelling states. For this, at first, will be exposed the Schelling's critiques to Fichte, as the former progressively detaches himself from transcendental philosophy and consolidates a philosophy of nature. In a second moment, we will give the floor to Fichte's critical notes related to the philosophical project of a philosophy of nature. Our analysis will be restraint to the correspondence between those two philosophers and to the texts written around this period of rupture between them. In the case of Fichte, this goes until 1804.

Keywords: Fichte; Schelling; doctrine of science, philosophy of nature; absolut; reflection.

É máxima do pensar claro e livre: *sempre refletir*. (...) a reflexão se impõe e, com ela, a dúvida. Se, em algum lugar e de modo correto, não se consegue afastar a dúvida, mas não se quer tê-la e, junto com ela, a reflexão que a produz, então: o que fazer? Meio heróico: aqui não se deve refletir, pois, do contrário, a realidade, que nós queremos ter pura e simplesmente, se perde; aqui se tem de fechar os olhos, pois quando se os abre surge a aparência, que ninguém aqui deve ver. (...) É desse método que se utiliza Schelling para manter em pé a sua natureza absoluta. Para ele, a doutrina-da-ciência é um *sistema-da-reflexão*, e aí exatamente se encontra o erro. Em um tal proceder a *natureza* acaba em um mero aparecer. Como isso não deve acontecer, ele cuida, então, para não refletir – e isso é uma artimanha! – Quanta

miséria! Não é no refletir que se encontra a dúvida, mas no fato de que a reflexão simula que é o eu que, enquanto indivíduo, pensa. Ao se afastar essa dúvida e se mostrar que é o saber único e necessário que ali pensa, então a reflexão não prejudicou a realidade, mas, antes, a estabeleceu correta, firme e claramente (FICHTE, 1962, GA II/12, p. 152).

No prefácio à *Exposição do meu sistema da filosofia* (1801), Schelling comenta, ainda que de modo alusivo e talvez um tanto temerário, a diferença existente entre a doutrina-da-ciência de Fichte e sua filosofia da identidade. Lemos ali: “Fichte poderia ter pensado o idealismo em uma significação totalmente subjetiva, eu, ao contrário, em uma significação objetiva; Fichte poderia, com o idealismo, se manter no ponto de vista da reflexão, eu, ao contrário, teria me colocado com o idealismo no ponto de vista da produção” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 111)¹. Tal juízo, todavia, não é ali algo abrupto, caprichoso ou arbitrário da parte de Schelling, mas o resultado de uma reflexão continuada acerca da natureza do idealismo transcendental e dos seus limites para a explicação do saber, reflexão que começa a tomar corpo, se não desde o início, certamente com os trabalhos de Schelling sobre a “filosofia-da-natureza”. Ora, a despeito de certa temeridade inclusa no juízo de Schelling, a descrição da doutrina-da-ciência de Fichte como um “idealismo subjetivo”, preso ao “ponto de vista da reflexão”, fará escola. Sendo uma filosofia limitada especulativamente, já que refém de uma unilateralidade, ela será vista no mais das vezes como um momento de passagem entre Kant, de um lado, e Schelling e Hegel, de outro, e por isso não merecedora de uma atenção decisiva². Mais que isso: mesmo no interior da *Fichte Forschung*, essa descrição da doutrina-da-ciência funcionará quase como um modelo interpretativo das diferentes exposições da doutrina-da-ciência: Fichte teria defendido em seu período de Iena uma filosofia da subjetividade – um “idealismo subjetivo” – que, em um segundo momento, a partir das críticas de Schelling, teria sido superada por uma doutrina de um Absoluto real, chamado de Vida ou Ser absoluto, a partir do qual, diz-se, Fichte teria admitido uma realidade para além do saber, podendo até mesmo ser chamado de realista³. É assim que Schelling, em 1806, com a publicação de três escritos populares de Fichte, pôde falar em um sistema “melhorado” da doutrina-da-ciência, no qual Fichte teria adotado ideias do próprio Schelling de um Ser absoluto: “ele admitiu verdades que, antes, ele rejeitava” (SCHELLING, 1965, III, p. 622); Schelling até mesmo faz uma comparação de textos para mostrar esse suposto “roubo” (ibidem, p. 676-7)⁴.

Mas, afinal, seria a doutrina-da-ciência um idealismo subjetivo, presa ao ponto de vista da reflexão e da consciência, tal como a condena Schelling? Fichte não é dessa opinião: desde o primeiro momento, ele se opõe radicalmente às críticas de Schelling e ao seu projeto de uma filosofia-da-natureza como fundamento do idealismo transcendental, vendo na base deles, não há dúvida, uma leitura equivocada da filosofia transcendental em geral e da doutrina-da-ciência em particular. Nesse sentido, retomar o debate entre os dois filósofos parece se configurar como um momento privilegiado não só para, ao confrontar duas interpretações do idealismo transcendental, criticar uma determinada leitura que acabou por consagrar uma imagem da doutrina-da-ciência, como também para pôr em questão essa interpretação “evolutiva” do conjunto das exposições da filosofia de Fichte. Como pano de fundo, está em debate justamente a compreensão do conceito do “eu”, tal como ele foi formulado por Fichte e criticamente exposto por Schelling. Para tanto, circunscreveremos nossas análises à correspondência entre os dois filósofos e aos textos escritos em torno do período de ruptura entre eles, indo até 1804. Mas, se é assim, é necessário, antes de tudo, elucidar o que Schelling entende por “filosofia da reflexão” e quais são, concretamente, suas críticas à doutrina-da-ciência enquanto saber de todo saber. Para isso, é preciso recuperar brevemente o modo como Schelling se relacionou historicamente com a doutrina-da-ciência.



I

Se a relação de Schelling com a doutrina-da-ciência de Fichte é inicialmente de concordância, elogio e quase reiteração, com o tempo, ela passa a assumir um caráter crítico e de distanciamento em relação ao projeto de uma filosofia transcendental, que culminará não só em uma ruptura filosófica, como também pessoal. A rigor, esse distanciamento começa a tomar corpo com os trabalhos de Schelling sobre a filosofia-da-natureza⁵, nos quais o modo de explicação idealista para a natureza – tal como entendida por ele – passa a ser criticado e é proposto um outro modo de argumentação: a natureza não deve, pois, ser somente objeto do saber, mas também sujeito, ela deve ser sujeito-objeto, embora inconsciente e não para si, uma identidade de produtividade e produto, não mais algo meramente real, mas também ideal, quer dizer, real-ideal. É assim que na *Introdução a um projeto de um sistema da filosofia-da-natureza* (1799), Schelling já passa a descrever a inteligência como sinônimo tanto de espírito humano, como da própria natureza, dizendo que “há uma produtividade inconsciente, mas originariamente aparentada à consciente, cujo mero reflexo nós vemos na natureza” (SCHELLING, 1976, I/8, p. 29). Daí ser possível e mesmo necessário, para Schelling, fazer o caminho inverso ao do idealismo transcendental (“idealismo transcendental” na interpretação schellinguiana) e, ao invés de deduzir o real do ideal, deduzir o ideal a partir do real, exigindo, por consequência, uma ciência totalmente nova e complementar ao idealismo transcendental: a filosofia-da-natureza⁶. E até o *Sistema do idealismo transcendental* (1800), ambas as ciências são complementares, porque não há privilégio de nenhuma ciência sobre a outra, distinguindo-se somente pelas direções opostas de suas tarefas, e, contudo, porque ambas são igualmente necessárias no sistema do saber. Com o advento do *sistema-da-identidade* de Schelling, todavia, a filosofia-da-natureza não é mais uma ciência complementar ao idealismo transcendental, mas seu fundamento, cabendo a ela justamente a primazia no sistema do saber – é quando então as críticas de Schelling a Fichte tornar-se-ão explícitas e diretas.

Agora, é o próprio princípio da filosofia transcendental, o “eu”, que não pode mais ser o pressuposto absoluto do saber, mas já é algo derivado e aparece como um *produto* do saber. De início, Schelling distingue “um idealismo da natureza e um idealismo do eu” e diz: “aquele é o originário, este, o derivado” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 88). Quer dizer, a natureza, enquanto sujeito-objeto objetivo, é pensada como um momento do *logos* anterior ao advento do eu, enquanto sujeito-objeto subjetivo, e o que cabe à filosofia é deixar o subjetivo surgir a partir do objetivo – ou “expresso na linguagem filosófica superior, isso significa algo como: *deixar o sujeito-objeto da consciência surgir do puro sujeito-objeto*” (ibidem, p. 91). Ao contrário, se a doutrina-da-ciência já parte do sujeito-objeto subjetivo – o que Schelling chama também de “consciência consciente” –, ela parte da “potência suprema” do processo de desenvolvimento do puro sujeito-objeto e, daí, terá de contemplar tudo somente a partir desse seu ponto de vista derivado, o que já determina em definitivo o seu alcance especulativo. Afinal, ficar preso à “consciência consciente” significa ficar preso ao determinado estrato *da reflexão*, cujo momento é designado desde o *Sistema do idealismo transcendental* pela *abstração transcendental* de todo objetivo – e cujo ponto de vista é justamente aquele “da reflexão”. É a partir dessa abstração que o eu, no interior da história da autoconsciência, aparece para si mesmo como uma consciência consciente, já que, ao se reconhecer como limitado pela intuição produtiva, que produziu (inconscientemente) os objetos, tem diante de si a objetividade, o mundo objetivo, sobre o qual, nessa medida, ele pode atuar conscientemente de acordo com seu *querer* – e por isso, aliás, a abstração é a ação pela qual o eu passa do domínio teórico (o inconsciente e objetivo) para o domínio prático (consciente e subjetivo), o que significa: quando objetivo e subjetivo se separam e constituem-se



para o eu como dois domínios distintos: “pela própria abstração, diz Schelling, a inteligência torna-se algo diferente do seu produzir, o qual, porém, justamente por isso não pode mais aparecer como um agir, mas apenas como um produzido” (SCHELLING, 1976, I/9, p. 204). Ora, como o único dado que a consciência tem para si, *neste momento* da história de sua formação, momento justamente da *reflexão*, é a sua atividade consciente, então, caso se queira construir um *sistema* da filosofia a partir dele, tudo será concebido a partir dessa atividade consciente, ou melhor, só será concebido o que essa atividade consciente pode explicar ou *representar*, o que significa *objetificar*, e o próprio mundo objetivo só poderá aparecer como o representado, que, por isso mesmo, não pode ser mais deduzido – está, pois, *faticamente dado*, e é impossível para a consciência pôr em questão o agir inconsciente anterior que produziu a objetividade, quer dizer, a natureza. Em termos especulativos, isso significa que uma filosofia presa ao ponto de vista da reflexão não é capaz de deduzir o saber e todos seus momentos *geneticamente*, mas, *objetificando* tudo, permanece presa ainda a objetos que ela admite *faticamente*, quer dizer, há *produtos* do próprio saber cuja *produção* ela não está em condições de explicar: ela toma como *condição* do saber – a consciência consciente – algo *condicionado* por ele próprio. Nisto, tal sistema da filosofia ainda permanece refém daquilo que Kant chamou de *aparência transcendental*: algo condicionado – produto do saber – é tomado como sua condição; na definição de Kant: “pode-se colocar toda *aparência* ao se tomar a *condição subjetiva* do pensamento pelo conhecimento do *objeto*” (KANT, 1968, IV, p. 396).

O filósofo que, no contexto do *Sistema*, aparece como expondo um sistema da filosofia a partir do ponto de vista da reflexão é, notadamente, Reinhold. Afinal, é ele quem procura fundar a sua “filosofia elementar” como ciência originária e fundamento das outras ciências (metafísica, lógica, moral e direito natural) sobre o princípio da representação, cuja sede é justamente a consciência⁷. Contra Reinhold, nesse momento, escreve Schelling: “para quem, por exemplo, em toda atividade do espírito, não há nada de inconsciente (*Bewusstloses*) e nenhuma região para além da região da consciência, este compreenderá tão pouco como a inteligência se esquece em seus produtos, quanto também como o artista pode se perder em sua obra. Para ele, não há nada a não ser o mero produzir moral ordinário, mas em parte alguma um produzir, no qual a necessidade está unificada com a liberdade” (SCHELLING, 1976, I/9, p. 125). Porque só admite o que entra na consciência através da representação, esse ponto de vista estará impossibilitado de conceber como pode surgir esse mundo objetivo para a inteligência, que, na verdade, é apenas um produto da sua atividade produtiva inconsciente, donde é levado a fixar as oposições entre teórico e prático, espírito e natureza, sem nunca pressentir que no fundamento dessa separação pode haver uma identidade. “Uma filosofia, que parte da consciência”, continua Schelling no *Sistema*, “nunca poderá explicar aquela concordância, nem esta há de ser explicada sem a identidade originária, cujo princípio justamente se encontra necessariamente para além da consciência” (SCHELLING, 1976, I/9, p. 204).

Ora, se é verdade que, no *Sistema do idealismo transcendental*, a crítica de Schelling endereçada à filosofia presa ao ponto de vista da reflexão não é uma crítica a Fichte, porque até esse momento Fichte ainda não é visto como refém dele, trata-se, contudo, da mesma concepção do ponto de vista da reflexão, de modo que, com a emergência do sistema-da-identidade e a interpretação de que o “eu” da doutrina-da-ciência também é uma consciência consciente que teria diante de si um mundo objetivo (a natureza), o alvo da crítica amplia-se, incluindo agora também a doutrina-da-ciência: também esta é vista como fixando as oposições entre natureza e espírito, próprias ao ponto de vista da reflexão, e constituindo-se somente como um ponto de vista *subjetivo* do saber, já que reduz o saber e seus momentos à esfera do sujeito-objeto subjetivo. Ignorando, portanto, o “passado transcendental”⁸ do próprio eu, mas pressupondo



todas as potências anteriores ao seu surgimento, a doutrina-da-ciência tem pressupostos fáticos que não pode questionar, e se ela pretende ser um saber genético de todo saber, anterior a todo saber de algo, o seu fracasso especulativo é patente. Como diz Schelling: “enquanto, no filosofar, eu me mantenho nessa potência, não posso contemplar nenhum outro objetivo a não ser no momento da sua entrada na consciência (...), nunca, porém, em seu surgir (*Entstehen*) originário, no momento do seu primeiro emergir (na atividade inconsciente) – ao chegar em minhas mãos, ele já percorreu todas as metamorfoses que são necessárias para se elevar à consciência” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 89).

Ao contrário, se a filosofia quer expor o saber em todo seu sistema e no seu agir mais originário, enquanto puro sujeito-objeto e não mero sujeito-objeto subjetivo, apresentando assim todo produzir inconsciente e real presente na natureza, ela tem, evidentemente, de se retirar do ponto de vista *subjetivo* da reflexão e, com isso, elevar-se ao ponto de vista desse puro sujeito-objeto, no qual não há mais nenhuma intervenção subjetiva da consciência, mas é o próprio sujeito-objeto objetivo que expõe a si mesmo. Quer dizer, é preciso se elevar do ponto de vista subjetivo da consciência para aquele da própria razão, que Schelling, retomando a tradição metafísica, chamará de “ponto de vista do Absoluto”: “não há filosofia a não ser do ponto de vista do Absoluto – nesta exposição não será levantada nenhuma dúvida quanto a isso: a razão é o Absoluto”, “o ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da razão, seu conhecimento é um conhecimento das coisas como elas são em si, isto é, na razão” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 121). Para tanto, é preciso neutralizar esse elemento objetificador da consciência consciente, o que significa, conforme o Schelling do sistema-da-identidade: abstrair aquilo ao que o idealista transcendental permanece preso, a saber, o subjetivo ou o consciente da sua intuição intelectual, de tal modo que não se trate mais da “minha” intuição, mas da intuição do próprio sujeito-objeto, do próprio Absoluto. Com efeito, diz Schelling: “o que eu denomino *natureza*, não é, para mim, nada mais que o puramente objetivo da intuição intelectual, o puro sujeito-objeto, que aquele [o filósofo transcendental] põe = eu, já que ele não faz a abstração do intuente, que é, contudo, necessária, se uma filosofia puramente teórica, isto é, efetivamente teórica deve se realizar” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 94). Daí que, ao pôr os pressupostos da doutrina-da-ciência e mostrar todos os atos da intuição produtiva anteriores à consciência e que fornecem o real de todo saber, a filosofia-da-natureza acaba por fundar a filosofia transcendental e possuir uma realidade puramente teórica – por isso, a primazia absoluta sobre o idealismo no interior do sistema do saber: a própria filosofia-da-natureza é o “filosofar puramente teórico (liberto de toda intervenção subjetiva e prática)”. E o eu, como consciência consciente, é apenas o produto supremo de um desenvolvimento de potências, que tem início com o inteiramente objetivo ou real, mas que, como esse real também é ideal (sujeito-objeto), tem a tendência a se elevar progressivamente ao ideal: “com a filosofia-da-natureza, diz Schelling, eu nunca saio daquela identidade do ideal-real; eu conservo ambos continuamente nessa ligação originária, e o puro sujeito-objeto, do qual eu parto, é justamente esse simultaneamente ideal e real na potência 0. Apenas a partir dele surge, para mim, o ideal-real da potência superior, o eu, em relação ao qual aquele puro sujeito-objeto já é objetivo” (ibidem, p. 91).

Desde o início, então, situando-se no ponto de vista do Absoluto, em que toda objetividade já está justificada, Schelling começa de pronto sua exposição do sistema-da-identidade com a *definição* da razão: a razão absoluta tem de ser pensada como a total indiferença do subjetivo e do objetivo (SCHELLING, 1976, I/10, p. 120), restando mostrar como nela está inscrito um Conhecer (ideal, subjetivo) e um Ser (real, objetivo), que, se originariamente um e o mesmo, *aparecem*, porém, como uma diferença *quantitativa* entre subjetividade e objetividade. Tal aparecer da indiferença *como* diferença quantitativa tem seu



fundamento na tendência ao subjetivo ou à subjetivação igualmente inscrita nesse subjetivo-objetivo, na medida em que o subjetivo ou ideal limita progressivamente o objetivo ou real, tendo lugar uma crescente diferenciação da indiferença originária entre subjetivo e objetivo, na qual, por conseguinte, enquanto permanece na base a indiferença originária, *aparece* um desenvolvimento gradativo em série de potências, no qual cada potência se distingue das outras em virtude da preponderância do subjetivo ou do objetivo: magnetismo, eletricidade, processo dinâmico, mundo inorgânico e orgânico, etc. até a consciência consciente, o eu de que partiria a doutrina-da-ciência. Apesar desse diversificado aparecer (*Erscheinung*), no entanto, todas as potências são, sob o ponto de vista do Absoluto e em si, uma e a mesma identidade, pois apenas para o ponto de vista da consciência elas aparecem como diferentes. Como diz Schelling: “as coisas ou *Erscheinungen*, que nos aparecem como diferentes, não são verdadeiramente diferentes, mas *realiter* Uma, de tal modo que não cada uma por si, mas todas na totalidade, na qual originalmente as potências opostas se suprimem mutuamente, expõem a própria identidade pura e incólume. (...) A força, que se espalha na massa da natureza, é, segundo a essência, a mesma que a que se expõe no mundo espiritual, exceto que lá ela tem de lutar com a preponderância do real e aqui com a do ideal, mas mesmo essa oposição, que não é uma oposição segundo a essência, mas segundo a mera potência, aparece como oposição apenas àquele que se encontra fora da indiferença e não contempla a identidade absoluta como o originário” (ibidem, p. 123-4)⁹.

Portanto, é porque se encontra na totalidade e contempla o puro sujeito-objeto em seu produzir originário que Schelling pode apresentar o “sistema do saber”, expor todo o agir inconsciente da razão (ou Absoluto), pôr, afinal, todos os pressupostos do saber e, com isso, explicar a própria filosofia transcendental: esta mesma é algo limitado, porque ainda se prende a um *produto* da razão – a consciência consciente –, não se eleva ao seu produzir originário, é incapaz assim de compreender a identidade originária entre subjetivo e objetivo (consciente e inconsciente) e, por isso, ainda está presa à aparência transcendental: ainda existem condições do saber que são tomadas por objetos do conhecimento e que estão fixadas nas oposições da reflexão, *separando* aquilo que originariamente e no ponto de vista da totalidade está unificado. É nestes termos, enfim, que podemos reencontrar a definição dada por Schelling para o ponto de vista da doutrina-da-ciência: “Fichte poderia ter pensado o idealismo em uma significação totalmente subjetiva, eu, ao contrário, em uma significação objetiva; Fichte poderia, com o idealismo, se manter no ponto de vista da reflexão, eu, ao contrário, teria me colocado com o idealismo no ponto de vista da produção” – que é exatamente esse ponto de vista da razão como totalidade, em que não há *produtos*, mas apenas o produzir.

II

Não é isso, contudo, o que pensa Fichte. As críticas de Schelling não só não atingem a doutrina-da-ciência, como, antes, decorrem de uma determinada leitura equivocada da filosofia transcendental. Fichte escreverá a Schad, no final de 1801, quando a ruptura entre os dois já era eminente: Schelling “*nunca entendeu o meu sistema*” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 101)¹⁰. Afinal, a doutrina-da-ciência surgiu e entrou em cena pela primeira vez justamente a partir da crítica a Reinhold e à sua proposição da consciência na qual a faculdade-de-representação é o primeiro princípio de todo saber. A *Resenha de Enesidemo* (1794) é, do começo ao fim, um recenseamento de problemas nos quais uma filosofia da representação – ou da reflexão, nos termos de Schelling – necessariamente cai, e que, caso não seja adotado um ponto de vista anterior e mais originário, levam ao ceticismo, tal como o de Enesidemo. Já ali, diz Fichte: “para toda

filosofia, não meramente para a teórica, tem de haver ainda um conceito *superior* ao da representação” (FICHTE, 1962, GA I/2, p. 43).

Tendo recebido de Schelling seu *Sistema do idealismo transcendental* e a *Exposição do meu sistema da filosofia*, o descontentamento de Fichte é, por consequência, imediato; para ele, o mal-entendido é claro: Schelling não só não compreendeu a doutrina-da-ciência, como seu sistema-da-identidade só pode ser uma saída para problemas decorrentes dessa incompreensão. Não entender a doutrina-da-ciência, diz Fichte em carta a Schelling, de 01/1802, significa, antes de tudo, limitar seu princípio e todo seu *domínio* tão somente à consciência, interpretando, nessa medida, o “eu” apenas como uma atividade consciente, o sujeito-objeto subjetivo, que, necessariamente, tem de aparecer como algo fixado e em oposição a um outro *domínio*, aquele do inconsciente ou sujeito-objeto objetivo (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 111). Assim lendo, Schelling é levado equivocadamente à compreensão de que há uma cisão entre consciente (eu, espírito) e inconsciente (não-eu, natureza) – o pensamento e a extensão de Espinosa –, no fundamento da qual ter-se-ia de se encontrar, necessariamente, uma unidade. Na mesma carta a Schelling, Fichte escreve: “há um *saber relativo, membro correlato (Nebenglied) do Ser. (...) Ora, você sempre encontrou a minha doutrina-da-ciência no ponto de vista desse Saber. O membro correlato desse Saber é o Ser supremo e, justamente por isso, absoluto – Ser, digo eu. Ora, você acredita ter se elevado ao conceito desse Ser, acima da doutrina-da-ciência, e unifica então os membros correlatos*” (ibidem, p. 111-2). Ou seja, entendendo a doutrina-da-ciência como circunscrita ao domínio da consciência – aqui, Saber relativo – que tem diante de si a objetividade – aqui, o Ser correlato ao Saber relativo –, é preciso encontrar um fundamento comum a ambos, que os explique e os funde – um fundamento comum que seja ao mesmo tempo a identidade originária dos dois, da consciência – o subjetivo – e da não-consciência – o objetivo –, identidade que é justamente a indiferença entre subjetivo e objetivo, tal como ela aparece na definição inicial da razão na *Exposição* do sistema-da-identidade. Com essa identidade originária, Schelling crê, decerto, explicar os dois opostos e, como a filosofia transcendental se limita a um deles apenas, explicar esta também. Segundo Fichte, todavia, isso significa que Schelling, nessa unificação *através* da indiferença entre subjetivo e objetivo, *pressupõe* como algo já dado tanto a cisão bem como os seus próprios membros, de tal modo que a unificação, como em toda metafísica dogmática, teria antes o caráter de uma unificação *post factum*, do que realmente o caráter de uma unidade originária. Fichte continua: “se você vê apenas nisto o Ser mais absoluto que você pode estabelecer, então você encontra nele a clara característica de uma composição (*Zusammensetzung*), que, certamente, não pode ocorrer sem *cisão*; por isso, você deriva desse ser, também de modo correto, o saber (relativo) e, desse saber, novamente o ser” (ibidem, p. 112). Em outras palavras, é como se Schelling partisse do “subjetivo” (espírito) e do “objetivo” (natureza) como de dois domínios já dados, isto é, duas significações já objetivas, cuja cisão teria de ser suprimida por uma unificação.

Ora, essa interpretação de Fichte *da compreensão de Schelling* do idealismo transcendental faz jus a uma leitura rigorosa dos textos de Schelling. É o que mostra o *Sistema do idealismo transcendental*, justamente aquela obra na qual Schelling procura dar acabamento aos seus trabalhos sobre o idealismo que corriam em paralelo àqueles sobre a filosofia-da-natureza, expondo-os então em forma sistemática; uma obra, entretanto, que conduz Schelling a tais impasses que o obrigam a considerar o idealismo transcendental como um saber meramente preso ao ponto de vista da consciência e da reflexão, e que carece, por isso, de uma fundação mais originária através de uma filosofia-da-natureza, enquanto parte real do sistema-da-identidade.



No *Sistema*¹¹, Schelling parte da autoconsciência (o eu) como princípio e certeza primeira do idealismo transcendental, já que nela, de um lado, intuente e intuído, representante e representado, são um e o mesmo, mas que, de outro, ao se efetuar como ato produz a *duplicidade originária* constituinte de toda inteligência entre ideal (intuente, subjetivo) e real (intuído, objetivo). Partindo dessa duplicidade originária das atividades objetiva e subjetiva, Schelling procura explicitar todas as ações do eu pelas quais ele progressivamente se objetiva, isto é, torna-se para si mesmo objeto, quando então ele toma consciência de si mesmo como autoconsciência. Esse processo, pois, é a história das épocas da autoconsciência, na qual o eu inicial, que é objeto apenas para o filósofo, torna-se progressivamente objeto para si mesmo. Com efeito, no interior dessa dedução das épocas da autoconsciência, filosofia teórica e, depois, filosofia prática são derivadas como momentos necessários nesse processo de tomada de consciência do eu. Da dedução desses dois domínios, todavia, emerge uma contradição que tem de ser resolvida, pois do contrário não é possível pensar o agir prático da inteligência – uma contradição fundamental, já que o próprio Schelling designará a sua solução como a “tarefa suprema de toda filosofia” (SCHELLING, 1976, I/9, p. 38). A saber: se, na filosofia teórica, mostra-se como a representação concorda com o objeto e há aqui um predomínio do real sobre o ideal, e se, na filosofia prática, mostra-se como um objeto deve concordar com uma representação do querer, havendo, por conseguinte, um predomínio do ideal sobre o real, surge uma contradição entre as duas direções das concordâncias, como se com a certeza teórica se perdesse a prática e com a certeza prática se perdesse a teórica (cf. *ibidem*). Trata-se, pois, da contradição entre a necessidade do teórico e a liberdade do prático, que exige uma síntese necessária para se pensar o próprio agir do eu na realização completa da autoconsciência. Para tanto, diz: a liberdade deve ser necessidade, a necessidade deve ser liberdade; isso significa, o inconsciente deve ser igual ao consciente e vice-versa: pela liberdade deve surgir inconscientemente, sem minha intervenção, o que eu não tencionava, deve haver, pois, um engrenar de uma necessidade oculta na liberdade do eu que garanta a sua própria realização, decerto, não como indivíduo, mas como espécie na história. A história, nesse sentido, tem de possuir um plano prévio que apareça como uma síntese absoluta de todas as ações, a partir da qual tudo o que ocorre se desenvolve e é unificado para a realização de uma constituição universal cosmopolita. Como uma *unidade sistemática* de todas as ações, por conseguinte, essa história é concebida como uma *harmonia* entre o inconsciente e o consciente e, ao ser anterior ao próprio agir, como uma *harmonia preestabelecida*. Quer dizer, não seria possível pensar a síntese absoluta de ações, na qual necessidade e liberdade estivessem conjugadas, se em seu fundamento não houvesse uma harmonia das duas, na qual o agir que aparece como livre está conjugado em um plano anterior e inconsciente que trabalha para a sua realização: “como, ao mesmo tempo, o mundo objetivo se orienta segundo representações em nós, e representações em nós segundo o mundo objetivo, não é compreensível se não existe entre os dois mundos, o ideal e o real, uma *harmonia preestabelecida*” (*ibidem*).

Por sua vez, essa harmonia preestabelecida entre o teórico e o prático, o inconsciente e o consciente, só é pensável se em seu fundamento já se encontra uma *identidade originária* das duas atividades, dos dois domínios. Como diz Schelling: “uma tal harmonia preestabelecida do objetivo (legal) e do determinante (livre) só é pensável por algo superior, que está *acima* de ambos, que, portanto, não é nem inteligência [domínio do teórico, FPG] nem livre [domínio do prático, FPG], mas a fonte comum do inteligente e do livre ao mesmo tempo” (*ibidem*, p. 299). Um fundamento superior que, assim pensa Schelling, não é a soma dos dois, mas a fonte comum de ambos, que aqui, pela primeira vez, antes mesmo do sistema-da-identidade, já aparece como *identidade absoluta*. Schelling continua: “se esse superior não é nada mais que o fundamento da identidade entre o absolutamente subjetivo e o absolutamente objetivo, o



consciente e o inconsciente, que justamente em vista do *aparecer* (*Erscheinung*) no agir livre se separam, então esse superior não pode ser nem sujeito, nem objeto, nem mesmo ambos ao mesmo tempo, mas apenas a *identidade absoluta*, na qual não há nenhuma duplicidade e que, justamente porque a duplicidade é condição de toda consciência, não pode chegar à consciência” (ibidem). Tal identidade originária é concebida a partir de uma *teleologia* e se revela ao eu, especificamente, em duas espécies de produtos: na natureza orgânica e na obra do gênio, na arte. Nas duas há a unificação das atividades consciente e inconsciente: a primeira, enquanto atividade inconsciente, aparece como se fosse consciente – produtos finais sem serem produzidos finalmente (conscientemente); a segunda, enquanto atividade consciente, aparece como se fosse inconsciente, como se fosse natureza. Em ambos os casos, por conseguinte, é a *teleologia* que soluciona a contradição central emergida com as filosofias teórica e prática: “a filosofia dos *fms naturais* ou a teleologia é, portanto, aquele ponto de unificação da filosofia teórica e da prática” (ibidem, p. 39).

Não obstante, há de se perguntar em que sentido essa solução ainda permanece nos marcos do idealismo que o próprio Schelling estabeleceu no início do *Sistema*. Se a exposição deve ser sistemática, o seu primeiro princípio – a autoconsciência – tem de aparecer ao final como seu resultado. No entanto, não é isso o que se passa: a identidade originária que está no fundamento das duas atividades não é idêntica ao princípio do idealismo, a autoconsciência. Não é à toa que a arte, ao final de toda epopeia da autoconsciência, não é mais a expressão no eu da própria *identidade sintética* do eu – sua duplicidade originária –, mas da *identidade originária*: “a obra de arte reflete para mim somente o que, do contrário, não é refletido por nada: aquele absolutamente idêntico, que mesmo no eu já se separou; aquilo que o filósofo, já no primeiro ato da consciência, deixa se separar, é refletido (*zurückgestrahlt*) pelo milagre da arte a partir dos seus produtos, e que, do contrário, é inacessível para toda intuição” (ibidem, p. 325-6). Em outras palavras, o princípio do idealismo transcendental, *tal como entendido por Schelling*, não consegue resolver os seus próprios problemas e, por estes, se é impelido para fora desse princípio, para a afirmação de uma identidade originária do subjetivo e do objetivo, que, no fundo, torna possível o próprio eu, enquanto autoconsciência. Ora, é justamente essa *identidade originária* entre esses dois mundos, que, já no ano seguinte, aparecerá como a definição da razão: a *indiferença* entre o subjetivo e o objetivo, fundamento de todo o desenvolvimento do sistema-da-identidade. Já dados como dois polos do saber, a coincidência de subjetivo e objetivo terá de se apresentar a partir de um *terceiro* que está no fundamento dos dois – a identidade originária de uma e mesma atividade que é ao mesmo tempo consciente e inconsciente.

Ora, esse terceiro só é estabelecido *em vista* dos dois polos já dados, isto é, ele os *pressupõe*, de modo que essa identidade dos dois domínios: da consciência (eu) e da não-consciência (natureza), tem de ser pensada como *posterior* a eles, como os pressupondo, para unificá-los, então, em uma unidade superior. Nesse sentido, Schelling não está muito longe daquilo que Kant propõe através dos *postulados práticos* da razão. O problema, aliás, é o mesmo: a saber, estabelecer uma unidade sistemática que permita pensar o agir moral e a realização do Sumo Bem no mundo, na natureza. Ali também, em Kant, diante da pergunta: “o que me é permitido esperar?”, era preciso pressupor que o mundo era governado por uma razão suprema, que conjugasse a natureza e as ações livres em uma unidade sistemática. Ali também, enfim, essa unidade sistemática era uma unidade final que era pensada *a partir* dos dois domínios, quer dizer, *depois* do seu estabelecimento. Traço característico, para Fichte, do ponto de vista da *filosofia crítica*, na qual natureza e liberdade já estão dadas e Kant simplesmente postula uma raiz comum suprassensível, porém inescrutável, onde, portanto, ainda se está no âmbito do fático, mas não do genético (FICHTE, 1986,



p. 28-9), essa identidade originária do sistema-da-identidade é inevitavelmente, segundo Fichte, uma síntese *post factum*, já que é uma síntese posterior ao *factum* do saber. Daí então Fichte dizer a Schelling que sua identidade ou indiferença traz a marca da *composição*: a cisão dos dois domínios e a sua *significação e determinação* como consciente, subjetivo, de um lado, e inconsciente, objetivo, de outro, precisam ser pressupostas como dadas, e só a partir desses dados é possível estabelecer essa “identidade originária”. Trazendo a marca da composição, essa identidade só pode ser *relativa*, isto é, se refere aos termos que ela identifica: Schelling “começa e diz: a razão é a absoluta indiferença entre sujeito e objeto. Ora, aqui tem de ser mostrado a ele, que ela não pode ser ponto absoluto de indiferença sem ser ao mesmo tempo ponto de diferença. Logo, que ela não é nenhum dos dois absolutamente, mas ambos são apenas relativamente” (ibidem, p. 141). Sendo uma unidade relativa, ela é, no fundo, apenas *negativa*: ela é *indiferença*. Fichte escreve a Schelling: você unifica os membros correlatos “não *materialiter*, por visão (*Einsicht*), mas *formaliter*, porque a carência do sistema é unidade, não por *intuição* (que teria de fornecer algo positivo), mas pelo *pensar* (que apenas *postula* uma *relação*) – em uma *identidade negativa*, isto é, *não-diferença* do saber e do Ser, em um ponto de indiferença” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 112 – “postula” grifo nosso). Enfim, unidade realizada pelo pensar, que, por sua vez, sempre estabelece uma relação entre termos, essa identidade traz a marca de uma *projeção*, isto é, algo captado pelo saber já fático, que se dá no interior do saber e segundo as suas leis de projeção, e, por conseguinte, só pode ser considerado um *produto* seu – e por aqui, já se começa a vislumbrar em que medida o sistema-da-identidade ainda está preso ao ponto de vista da consciência. Ele está preso à consciência, porque está preso ao seu ato de objetificação (à projeção): ele exterioriza, isto é, objetiva a razão, segundo as leis da consciência, nessa indiferença entre subjetivo e objetivo, na qual se explica a consciência consciente como produto final do processo de desenvolvimento da própria natureza, agora entendida como razão também. A solução da contradição entre o consciente e o inconsciente, afinal, se resolve em uma *teleologia*, que nunca deixa de ser uma *certa* representação ou concepção positiva das coisas. – Como escreve Fichte: “ele [Schelling] diz: a razão é; logo, ele aliena (*entäussert*) a mesma diante de si, coloca-a diante de si objetificando-a; de modo que ainda se tem de lembrá-lo de que com essa definição ele não encontrou a autêntica razão. Essa objetificação da razão não é, em parte alguma, o caminho correto. Na filosofia, não se trata de falar de fora sobre a razão, mas de praticar o ser-racional com toda a seriedade” (FICHTE, 1986, p. 141). Nisto Schelling comete o mesmo pecado de todo dogmatismo: colocar o Absoluto em uma “coisa”, *objetificar* a razão¹². Na exposição da doutrina-da-ciência de 1801/2, Fichte dirá, referindo-se explicitamente a Schelling: “essa visão da absolutez, esse saber do saber de si mesmo, e o que é inseparável disso, como absoluto, é a *razão*. O mero e simples saber, sem que ele se apreenda novamente como saber, é o *entendimento*. A segunda espécie de inteligência compreende, decerto, segundo as leis da razão, coagida a isso aliás, já que, do contrário, ela não poderia compreender e não seria nenhuma espécie de inteligência; portanto, ela *tem* razão, mas ela não apreende a razão. A razão dela não é interior e para si, mas está fora dela, na natureza e em uma admirável alma da natureza, que ela denomina Deus” (FICHTE, 1962, GA II/6, p. 212-3).

Nesse mesmo sentido, em outra carta, Fichte compara Schelling a Espinosa, declarando que Schelling, como Espinosa e todo dogmatismo, “vai *imediatamente* ao Absoluto com o seu pensar, sem se lembrar do seu pensar, isto é, sem considerar que esse Absoluto pode ser enformado (*formiert*) pelas leis imanentes do pensar” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 91). Em carta a Schad, Fichte será enfático quanto ao dogmatismo de Schelling: “e o que se deve dizer do seu novo – e transfigurado! – espinosismo, no qual ele, alegremente, deixa o *Absoluto* existir sob as *formas da quantidade*, como Espinosa também faz e todo dogmatismo? Pode alguém que conhece tão pouco a verdadeira fonte de todo o conceito da quantidade



e, com ele, de toda multiplicidade, alguma vez ter sabido o que é o idealismo crítico? (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 101). Assim como todo dogmatismo, Schelling deixa o Absoluto existir sob a forma do pensar, a forma da *quantidade*, mas nunca se pergunta *como* se dá a *passagem* do Absoluto para a quantidade e seus respectivos pontos de vista. Não sem razão, Fichte denominou essa questão, em carta a Reinhold, de 07/1795, de “questão-capital” de toda especulação (FICHTE, 1962, GA III/2, p. 345). É o que se repete nas diversas exposições da doutrina-da-ciência¹³. É também o que Fichte escreve a Schelling: se, decerto, o Absoluto aparece no saber sob uma forma, tem-se, porém, de perguntar: “de onde, contudo, vem a forma – em todo caso da *quantidade*, também sobre isso eu estou de acordo com você – sob a qual ele *aparece* (...) – ou também: como, pois, o Um se transforma primeiro em um *infinito* e, então, em uma totalidade do múltiplo” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 91). E a ignorância dessa questão será também a repreenda que Fichte fará a Espinosa, enquanto dogmático por excelência: ele tem o Um, a substância, que aparece multiplamente em seus acidentes (atributos), mas ele é incapaz de compreender *como* se dá a passagem da substância para os acidentes, do Um para o Tudo e vice-versa, e por isso, diz Fichte, “ele introduz as *duas* formas fundamentais do Absoluto, Ser e Pensar, sem dar nenhuma prova” e – continua Fichte: “como você também o faz” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 112). Por isso, referindo-se a essa questão-capital de toda especulação, arremata Fichte a Schelling: “essa é a questão que a especulação que vai até o fim tem de solucionar, e que, como você já encontra essa forma [forma da quantidade, FPG] no Absoluto e com ele ao mesmo tempo, você tem necessariamente de ignorar. Ora, aqui, em uma região, portanto, à qual você se fechou através do seu novo sistema, e que nunca foi conhecida por você, como agora se pode dizer com segurança, encontra-se o idealismo da doutrina-da-ciência e o kantiano: de modo algum, ali embaixo, onde você o localiza” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 91).

III

Ora, essa região emerge justamente quando consideramos o caráter discursivo da doutrina-da-ciência e do idealismo transcendental – caráter inédito, dirá Fichte (FICHTE, 1986, p. 9)¹⁴. Ao contrário do sistema-da-identidade de Schelling e de todo dogmatismo, a doutrina-da-ciência não se propõe ser um saber de objetos, muito menos um saber do Absoluto, como se fosse possível falar sobre o Absoluto. Afinal, isso seria considerá-lo no interior da forma do saber, portanto, sob suas leis e sob a forma geral de objetificação: ao Absoluto, “porque ele é o Absoluto – diz Fichte –, não há de se acrescentar nenhum predicado, nem o do Saber ou do Ser, tampouco o da Indiferença de ambos” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 102). Antes, a doutrina-da-ciência é um saber de todo saber, uma doutrina do saber em geral, que refletirá sobre a *gênese* e *origem* do saber, esgotando toda a sua forma, para assim entender *como* o Absoluto pode se apresentar sob essa forma e quais domínios são constituintes dessa forma – só então sendo possível falar em “natureza” e “espírito”, “subjeto” e “objeto”. Se, pois, esse proceder da razão é conhecido em todas as suas leis e figuras, é possível à doutrina-da-ciência *neutralizar* a eficácia do ato de objetificação, *aniquilá-lo*, para que então o Absoluto não esteja mais envolto na *aparência*, enquanto “coisa”, não mais se o *tenha* ou se *discurse* sobre ele, mas que se *viva* o Absoluto. Nesse sentido, aliás, a doutrina-da-ciência desempenha um papel catártico ou purificador, de fazer o saber criticar-se a si mesmo, para que seu ato de objetificação não mais o iluda, não mais “coisifique” o Absoluto.

É, pois, no interior dessa constelação, a partir do projeto transcendental, que se deve compreender o tal do “eu absoluto” da doutrina-da-ciência, que tantos mal-entendidos causou, inclusive o rompimento da amizade entre Fichte e Schelling. Se há saber de objetos e verdade em geral, independentemente de



qual seja esse saber, é preciso que o saber esteja fundado em um princípio absoluto que funde a si mesmo, do contrário não seria possível falar em verdade, mas tudo seria relativo: uma proposição estaria fundada em outra, que estaria fundada em outra e assim ao infinito – não haveria um fundamento último do saber que daria a ele unidade e objetividade. Ora, o saber para Fichte, assim como para Schelling, se define especificamente pelo seu caráter *genético*, a partir do qual se mostra que o saber é sempre o reconhecimento daquilo que ele próprio já *produzira* – nisto, aliás, ambos levam ao extremo o lema kantiano de que: “a razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (KANT, 1968, III, p. XIII). Sem produção do objeto, não há inteligibilidade dele, não há saber. Assim, se, de um lado, admite-se que há saber e verdade, e se, de outro, o saber se caracteriza pela gênese e pelo seu caráter de produção, então no fundamento do saber tem de se encontrar uma gênese absoluta, o que significa precisamente: um agir que produz a si mesmo. Ao contrário de toda outra posição predicativa e mesmo de toda posição predicativa em geral, na qual há sempre uma distância entre sujeito e predicado – “algo como algo” –, esse agir sobre si mesmo que produz a si mesmo tem de ser uma “posição” que encontra sua verdade em si mesma, a partir de si mesma e por si mesma, onde, portanto, não há *hiato* entre sujeito e predicado (objeto) – é uma posição absoluta: o eu “é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação (*Handlung*) e feito (*Tat*) são um e o mesmo” (FICHTE, 1984, p. 46). Daí Fichte batizar o primeiro princípio de todo saber de *Tathandlung*, cuja expressão justamente é a proposição *eu sou*¹⁵. Nesta não se trata de uma proposição sobre um determinado fato ou mesmo a constatação de um fato da consciência – não é um saber *de algo* –, mas é a expressão de uma produtividade originária que produz a si mesma como produtividade, onde, portanto, não há distância nenhuma entre produção e produto, entre *ser* e *pôr* – “o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu é e, em virtude de seu mero ser, põe seu ser” (ibidem). A *Tathandlung*, em suma, é expressão de uma *gênese absoluta*: uma ação que faz a si mesma; ela expressa, nesse sentido, o núcleo duro interno de toda racionalidade em geral, independentemente de qualquer objeto e coisa conhecida; nela, portanto, há transparência plena e, por isso, é fundamento de toda outra posição e de todo outro agir da razão¹⁶. Como diz Fichte, na primeira exposição da doutrina-da-ciência (1794/5), acerca do eu absoluto: “sua atividade inteira vai ao eu e essa atividade é o fundamento (*Grund*) e o âmbito (*Umfang*) de todo ser. *Infinito*, portanto, é o eu *na medida em que sua atividade retorna a si mesma*, e nessa medida, pois, também sua atividade é infinita, porque seu produto, o eu, é infinito. (Produto infinito, atividade infinita; atividade infinita, produto infinito; isto é um círculo, que, porém, não é vicioso, porque é o círculo de que a razão não pode sair, já que por ele é exprimido *aquilo que é certo pura e simplesmente por si mesmo e em virtude de si mesmo*” (FICHTE, 1984, p. 138 – parte final grifo nosso). Quer dizer, a *Tathandlung* não é uma verdade material ou a constatação de um fato da consciência, mas, por ser gênese absoluta, é pura e simplesmente a essência mais íntima de toda verdade. Fichte dirá em 1804: “saber puro em e para si, por isso saber de nada ou, caso a seguinte expressão devesse lembrá-los melhor, (...) *verdade e certeza* em e para si, que não é a certeza de algo, na medida em que, através disso, já seria posta a disjunção entre Ser e saber” (FICHTE, 1986, p. 14).

Anterior, portanto, a toda consciência e a todo eu empírico, a *Tathandlung* está no fundamento de todo saber, logo, de toda consciência, e é, pois, sua condição de possibilidade. Daí que, quando Fichte denomina esse primeiro princípio do saber de “eu absoluto”, ele não visa com esse conceito uma consciência consciente ou um subjetivo que estaria em contraposição a um objetivo, tal como pensava Schelling e uma boa parte dos intérpretes mais modernos da doutrina-da-ciência¹⁷. Na verdade, a referência que mais vem à tona na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência* (1794/5) para qualificar esse “eu” enquanto “eu



absoluto” é a de “sujeito absoluto”; é o que diz a própria definição do “eu” formulada por Fichte nesse § 1: “isso torna, pois, plenamente claro, em que sentido usamos aqui a palavra eu e nos conduz a uma definição do eu, como sujeito absoluto. *Aquilo cujo ser (essência) consiste meramente nisto: que ele põe a si mesmo como sendo* é o eu, como sujeito absoluto” (FICHTE, 1984, p. 46). É sujeito absoluto na medida em que ao produzir a si mesmo *é porque é e é o que é*, sem nenhuma razão anterior a si mesmo; é, pois, o absolutamente *determinante* de todo saber e, por isso, está no fundamento de toda determinação sua, já que está no fundamento de toda consciência empírica – como se ele produzisse absolutamente seu objeto e tivesse consciência completa do produzido, isto é, transparência absoluta. E se, posteriormente, Fichte abandona o termo “eu absoluto” para designar a gênese absoluta, passando a chamá-la de “Ser absoluto”, “Absoluto” ou “Vida” e mesmo “Deus”, o que muda é somente o nome, a letra, porque o que está sendo ali expresso permanece o mesmo, a saber, uma gênese absoluta que, anterior a toda verdade material e a toda consciência fática, é condição última de toda verdade, já que exprime a essência mais íntima de toda racionalidade¹⁸. Como diz Fichte em carta a Schelling, de 05-08/1801: “se se quiser chamar isso que permanece impenetrável a esse olhar, *Ser e*, aliás, o absoluto, então Deus é o Ser puro; esse Ser, porém, é em si não compressão, mas é inteiramente agilidade, pura transparência, Luz” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 48)¹⁹.

Todavia – e isso é fundamental –, enquanto agir que produz a si mesmo, o eu absoluto (ou o Absoluto) está fechado em si mesmo, ele é tudo em tudo e, por isso, não é nada para si, isto é, ele não tem nenhum outro conteúdo que si mesmo, logo, não há nele ainda nenhum saber de algo. Para haver saber, o eu tem de sair de si mesmo e como que abrir-se para o advento da multiplicidade (do não-eu). É aqui, pois, que entra em cena a dita “questão-capital” pela passagem do Absoluto para o múltiplo, para a quantidade e a forma em geral do saber através da qual ele *aparece*. Na carta a Reinhold já citada, Fichte escreve: “se o eu originalmente põe *apenas a si mesmo*, como ele chega, pois, a pôr ainda algo outro, como oposto a ele, e sair de si mesmo?” (FICHTE, 1962, GA III/2, p. 345). Seja sob o nome de *imaginação*, *quantitabilidade* ou do *mediante* (*Durch*), essa *forma* do saber será entendida sobretudo como uma reflexão do eu sobre si mesmo, pela qual ele *deve* apreender a si mesmo como infinito, isto é, como realizando a gênese absoluta. Como, todavia, essa reflexão é uma forma – a quantitabilidade ou determinação em geral – alheia e refratária à gênese absoluta, na medida em que é impossível ser infinito na forma da reflexão, isto é, como objeto do saber, já que todo objeto traz consigo a determinação e, com ela, a finitude (a negação da gênese), introduz-se com ela a cisão entre sujeito e objeto: a gênese não se realiza na forma do saber, mas permanece uma exigência, já que sem o fundamento absoluto do saber (a gênese absoluta) não há saber algum. É somente aqui, portanto, na passagem do Absoluto para a forma na qual ele aparece, nessa cisão e disjunção entre o reflexionante e o refletido, que tem início a consciência e de onde, conseqüentemente, surgem as significações “subjetivo”: o eu divisível (quantificável), como acidente do oscilar da imaginação; e “objetivo”: o não-eu divisível (quantificável), também como acidente do oscilar. Lemos, na primeira exposição da doutrina-da-ciência: “o próprio eu é reduzido a um conceito inferior, o da divisibilidade, para poder ser igualado ao não-eu; e no mesmo conceito é-lhe também oposto. (...). Eu e não-eu, na medida em que são igualados e opostos pelo conceito da limitabilidade mútua, são ambos algo (acidentes) no eu, como substância divisível; posto pelo eu como sujeito absoluto, ilimitável, ao qual nada é igual e nada é oposto” (FICHTE, 1984, p. 60)²⁰. E não se trata aqui da consciência tal como a pensa Schelling, como consciência consciente, que também para Fichte é um produto bem tardio da “história pragmática do espírito humano”, mas se trata dela, antes de tudo, como *forma em geral*, na qual todo saber *aparece*. – Lembremos que a imaginação (ou o *mediante* (*Durch*), na exposição de 1804) é um oscilar entre eu e não-



eu na forma da substancialidade, o que significa, de acordo com a definição de substancialidade de Fichte, que o ponto de apoio do oscilar não pode ser nem o eu nem o não-eu, pois, enquanto acidentes, eles são o que é *refletido*, sendo a substância o próprio oscilar – aliás, a fixação unilateral em um desses acidentes dá justamente os pontos de vista unilaterais dos idealismos e realismos dogmáticos, sendo a doutrina-da-ciência não *uma determinada perspectiva*, mas a explicação de todo ponto de vista possível. Ademais, isso também significa que o eu consciente já é um refletido e, por consequência, algo *produzido* por esse oscilar, isto é, um *produto* dele. Logo, só depois de explicada a passagem da atividade infinita indeterminável para o oscilar da forma do saber através da reflexão sobre si mesmo, forma sob a qual essa atividade infinita originária aparece, e portanto, só depois de dada a gênese das significações “subjetivo” e “objetivo”, é possível falar de um “espírito” e de uma “natureza”, como domínios do saber. Em resumo, termos como “moral”, “direito”, “religião” e “natureza”, assim como “subjetivo” e “objetivo”, só têm *significação* a partir da forma do saber, sendo, pois, seus produtos²¹.

Nessa configuração, portanto, a doutrina-da-ciência não é um ponto de vista, mas a doutrina dos pontos de vista e da gênese dos domínios do saber. Aliás, essa concepção da doutrina-da-ciência de uma ciência do saber em geral e, por conseguinte, de todos os seus domínios e dos princípios das ciências particulares, já está presente desde a sua primeira definição no escrito programático *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência* (1794). Ali, Fichte diz que cabe à doutrina-da-ciência expor as ações necessárias do espírito humano, pelas quais torna-se possível o saber; no interior dessa dedução das ações necessárias, são explicitados os domínios e as ciências particulares, enquanto partes do saber humano em geral. A diferença entre a doutrina-da-ciência e uma ciência positiva particular consiste em que a primeira expõe o agir necessário, enquanto a segunda é a determinação desse agir necessário a partir de um agir livre. E o exemplo que Fichte dá dessa diferença na maneira da consideração é justamente um exemplo da natureza e da ciência da natureza, como que já antecipando possíveis problemas futuros: “pela doutrina-da-ciência está dada, como necessária, uma natureza a ser considerada, segundo seu ser e suas determinações, como independente de nós – e as leis segundo as quais ela deve e tem de ser necessariamente observada: mas, com isso, o Juízo conserva sua plena liberdade de em geral aplicar essas leis ou não; ou, na multiplicidade das leis, assim como dos objetos, aplicar a lei que quiser ao objeto que preferir, por exemplo: considerar o corpo humano como matéria bruta ou organizada, ou como matéria animada” (FICHTE, 1984, p. 25). Ao pretender deduzir todo saber a partir da identidade originária, Schelling não só já pressupõe a natureza como tal domínio do saber, ou como possuindo uma tal significação, como também acaba por dissolver toda diferença entre filosofia e ciência, retomando a velha pretensão dogmática da metafísica pré-crítica de ser um saber universal material²².

Ao contrário das críticas de Schelling, portanto, a doutrina-da-ciência não é uma filosofia da reflexão, que estaria presa ao ponto de vista da consciência e deduziria apenas o que é concebido por essa consciência consciente. Na verdade, na medida em que Schelling explica a razão como uma identidade absoluta que, do seu grau zero, enquanto sujeito-objeto objetivo, se eleva progressivamente ao sujeito-objeto subjetivo, é ele quem admite como algo já dado o “subjetivo”, o “objetivo” e o próprio saber, cuja diferença é meramente de grau, restando, pois, entender como esse progressivo desenvolvimento é uma gradação do subjetivo a partir do puramente objetivo. Por não compreender a gênese das significações “subjetivo” e “objetivo”, “espírito” e “natureza”, e por conseguinte, por estar preso às leis do pensar, Schelling é levado a *projetar* a forma do saber no Absoluto, que, enquanto total indiferença entre subjetivo e objetivo, só é concebível sob a pressuposição da significação dos termos próprios a essa forma. Nesse



sentido, a unidade do sistema-da-identidade é uma unidade projetada, que, portanto, está presa à forma da objetificação de toda consciência. São proféticas as palavras de Fichte, quando ele critica Espinosa, pois já se vislumbra ali a mesma crítica a Schelling: “na realidade, sua suprema unidade não é outra senão a da consciência, e não pode ser outra, e sua coisa é o substrato da divisibilidade em geral ou a substância suprema, em que ambos, o eu e o não-eu (a inteligência e a extensão de Espinosa) estão postos. Longe de ultrapassar o eu puro absoluto, o dogmático nem sequer se eleva até ele; chega, quando vai o mais longe possível, como no sistema de Espinosa, até nosso segundo e terceiro princípio, mas não até o primeiro puro e simplesmente incondicionado” (FICHTE, 1984, p. 61). Portanto, cabe ao sistema-da-identidade de Schelling, e não à doutrina-da-ciência, a designação de “filosofia da consciência”, pois preso ao modo de proceder da consciência, ao seu ato de objetificação, ele estabelece uma unidade *no interior do saber* e, portanto, como seu produto – com isso, Schelling ainda está preso à aparência transcendental, tal como desvelada por Kant, à qual ele justamente queria fugir: a total indiferença de subjetivo e objetivo não deixa, no limite, de possuir o caráter de um *algo*, de uma “coisa”, produto do saber, quando o que está em questão é a sua explicação.

Ao colocar a questão-capital pela gênese do saber e pelo ponto de passagem do Absoluto para a forma do saber em que ele aparece, a doutrina-da-ciência é uma reflexão do saber sobre si mesmo, que por isso, está em condições de expor o Absoluto não como algo, mas como o agir que está no fundamento de todo saber e de toda afirmação sobre algo – é uma certeza absoluta; ela está, além disso, em condições de esgotar a forma do saber e, daí, deduzir as significações “subjetivo” e “objetivo”, “espírito” e “natureza”, elucidando, com isso, a própria filosofia-da-natureza. Tudo isso, porém, só vem à tona, quando a forma da consciência e seu ato de objetificação são aniquilados, para que nada de fático contamine a dedução genética daquilo que aparece à consciência. Tal se dá justamente *através da reflexão e da abstração* do filósofo que aniquila e esvazia todas as determinações fáticas do saber. – É só então, quando toda suposta objetividade é neutralizada em sua aparência e em sua *nulidade*, que é possível vir à luz toda a *realidade* que está no fundamento do saber, que o torna saber e que o anima, e que a todo dogmatismo fica oculta, na medida em que justamente todo dogmatismo é a objetificação dessa realidade em uma “coisa”. Aqui, encontramos um sentido inédito para o termo “filosofia da reflexão”, que cabe bem à doutrina-da-ciência: ela o é, porque, *através da reflexão*, aniquila toda aparência e mostra a nulidade da forma da consciência na afirmação do Absoluto: “a doutrina da ciência captou a tarefa posta à humanidade pela descoberta kantiana, na medida em que mostrou o que é o saber absolutamente em sua unidade, sabendo, de modo seguro, que dessa unidade resultam por si os seus ramos, que a partir dela poderiam ser caracterizados – nós queremos aqui, por isso, retirar da realidade toda forma e indicar, pelo conhecimento da nulidade da forma, a verdadeira realidade no fundamento” (FICHTE, 1962, GA II/6, p. 129-30). E isso contra todo dogmatismo, inclusive o de Schelling, que justamente, objetiva o Absoluto em uma “coisa”, que, como tal, é sempre sem vida: “em relação ao ser morto anteriormente estabelecido [pela metafísica dogmática, FPG], ficaria claro que ele não é, de modo algum, o Absoluto, mas somente o último produto da vida verdadeiramente absoluta que entrou na forma do eu; o último: portanto, aquilo no que, nessa forma, a vida está encerrada, apagada e exterminada, logo, não restando nele nenhuma realidade” (ibidem, p. 132).

Diante das críticas de Schelling contra a doutrina-da-ciência, cabe a esta, portanto, a última palavra: enquanto ciência de toda ciência, a doutrina-da-ciência é mais originária que toda outra ciência, inclusive a filosofia-da-natureza. – Fichte escreve, enfim, ao “filósofo da natureza”: “as perguntas, se a doutrina-da-ciência toma o saber subjetiva ou objetivamente, se ela é idealismo ou realismo, não têm nenhum sentido;



pois essas distinções são feitas apenas *no interior* da doutrina-da-ciência, não fora dela e antes dela; e sem a doutrina-da-ciência, elas permanecem também ininteligíveis. Não há nenhum idealismo particular, ou realismo, ou filosofia-da-natureza e tais, que seriam verdadeiros; mas em toda parte só há uma ciência, esta é a doutrina-da-ciência, e todas ciências restantes são apenas *partes* da doutrina-da-ciência, e são verdadeiras e evidentes apenas na medida em que repousam sobre o seu solo” (FICHTE, 1962, GA III/5, p. 45-6).

NOTAS

1. Mais adiante, no mesmo prefácio, Schelling escreve: “Para apreender em seu íntimo o sistema absoluto da identidade, que eu estabeleço aqui e que se afasta totalmente do ponto de vista da reflexão, já que esta parte apenas de oposições e repousa nelas, é extremamente útil conhecer exatamente o sistema-da-reflexão, ao qual aquele está oposto” (SCHELLING, 1976, I/10, p. 115).

2. Tal é o caso de leituras como a de Richard Kroner, por exemplo, em seu *Von Kant bis Hegel*, (KRONER, 1977).

3. Tal é o caso de Guérault (GUÉROULT, 1930 – cf. 1ª Parte, p. 261, e 2ª Parte, pp. 6-39) e, mais recentemente, de Hühn (HÜHN, 1992, p. 107) e Traub (TRAUB, 2000, p. 126). Mesmo Dieter Henrich acaba não escapando a esse esquema de interpretação. Ele confunde a estrutura geral do saber – que é, sim, a autoconsciência, mas que para isso se configura em um conjunto de momentos – com o próprio princípio da doutrina-da-ciência, e como ele não encontra a autoconsciência no primeiro princípio, ele será levado a pensar que Fichte teria “evoluído” em suas exposições, chegando enfim à afirmação de um Ser absoluto que seria a base da autoconsciência (HENRICH, 1967). Para uma crítica desse esquema interpretativo e da leitura evolucionista da doutrina-da-ciência, ver sobretudo TORRES FILHO, 1975.

4. Quem primeiro chama a atenção para o caráter modelar da leitura de Schelling é Pareyson. Vale a pena ver: PAREYSON, 1976, sobretudo pp. 14-24. Para um comentário elucidativo da relação entre Fichte e Schelling em torno da ruptura de ambos, vale a pena ver ZÖLLER, 2006.

5. Para uma análise detalhada e distanciada do percurso de Schelling a partir de sua relação com Fichte, vale a pena ver GÖRLAND, 1973.

6. “Como o oposto da filosofia transcendental, a filosofia-da-natureza está separada da última na medida em que ela põe a natureza como autônoma (não, decerto, na medida em que ela é produto, mas na medida em que ela é ao mesmo tempo produtiva e produto)”, *ibidem*, p. 30.

7. Como diz o próprio Reinhold: “a ciência que, portanto, tem de preceder a metafísica e fundar seu primeiro princípio, não pode ser outra que a teoria da faculdade-de-representação, como aquela ciência na qual a representabilidade, na medida em que ela não é propriedade dos objetos representados, não é predicado metafísico, mas está fundada na faculdade do sujeito representante, é investigada e desenvolvida” (REINHOLD, 2003, p. 94-5). Tal como formulado por Reinhold, já se vê que esse princípio da representação tem sua sede precisamente na consciência: “a representação é, na consciência, distinguida do representado e do representante e referida a ambos” (REINHOLD, 2003, p. 98); e é tendo em mãos esse princípio que Reinhold terá de afirmar que todo restante saber tem de ser derivado da faculdade-de-representação e da representabilidade em geral: “as formas da faculdade-de-desejar são determinadas, em relação àquilo que nelas é *a priori*, apenas pela forma da faculdade-de-representação; a possibilidade de desejar depende da possibilidade de representar; e o conceito da razão prática só pode ser derivado do conceito da razão em geral e, logo, não sem o auxílio do conceito da razão teórica” (*ibidem*, p. 95).

8. Para um comentário bem esclarecedor do conceito schellinguiano de “passado transcendental”, ver HÜHN, 1992, p. 22-34.

9. É dessa forma, aliás, que o sistema-da-identidade se apresentará como o sistema do saber exposto em três partes: uma parte puramente teórica e realista: a filosofia-da-natureza; uma parte prática e idealista: a filosofia transcendental – que, justamente, apenas entra em cena depois que o sujeito-objeto se elevou à consciência através do querer – e que, por isso, só possui uma prova prática; e, por fim, uma terceira parte real-idealista que, como unificação das duas anteriores, é a filosofia da arte.

10. Por aqui já se vê o quão aleatório são as leituras que dizem que Schelling teria levado Fichte a mudar sua doutrina de modo substancial, passando de uma filosofia da subjetividade para uma filosofia do Ser absoluto. Schelling nem mesmo compreendeu a dita “primeira” filosofia de Fichte. Tal é a interpretação de Guérault, Hühn e Traub, como já dito. Ainda veremos quão equivocado



é interpretar a primeira exposição da doutrina-da-ciência como uma filosofia da subjetividade.

11. Assim denominaremos o *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling. Faremos aqui uma análise breve e dirigida, tendo em vista unicamente ilustrar a interpretação fichteana da compreensão schellinguiana do “idealismo transcendental”. O leitor nos perdoe o caráter quase alusivo da análise.

12. Fichte dirá na segunda conferência da exposição da doutrina-da-ciência de 1804: “tanto quanto resulta de todas filosofias até Kant, o Absoluto foi posto no *Ser*, na coisa morta como coisa; a coisa deveria ser o Em-Si. (Eu posso acrescentar, de passagem, que mesmo *desde* Kant se permaneceu, exceto na doutrina-da-ciência, em toda parte e sem exceção nos supostos kantianos, bem como nos supostos comentadores e continuadores da doutrina-da-ciência, no mesmo *Ser* absoluto, e Kant não foi compreendido em seu verdadeiro princípio, sem dúvida, não enunciado por ele em nenhum lugar)” (FICHTE, 1986, p. 10).

13. Por exemplo, na exposição de 1801/2: “a questão-capital permanece sempre aquela pelo fundamento originário da multiplicidade” (FICHTE, 1962, GA II/6, p. 278).

14. Sobre esse caráter discursivo da doutrina-da-ciência, remetemos ao trabalho de Torres Filho, ao nosso ver definitivo quanto a esse ponto, sobretudo seu terceiro capítulo (ver TORRES FILHO, 1975).

15. Neste ponto, vale a pena conferir as análises de I. Thomas-Fogiel sobre essa proposição, nas quais ela mostra de modo original e instigante como nessa proposição o ato de fala e seu conteúdo são um e o mesmo: THOMAS-FOGIEL, 2000, por exemplo p. 76: “no primeiro princípio, e somente nele, o conteúdo do enunciado e o ato da enunciação são idênticos. É um ato cuja efetuação implica a existência não como coisa nem como estado, mas antes como ato. O primeiro princípio é verdadeiro de maneira imediata e irrecusável, porque é o único enunciado no qual o fato da enunciação e o conteúdo do enunciado são estritamente idênticos. Em toda outra proposição, introduz-se uma distância entre o sujeito que profere a proposição e o objeto da proposição”.

16. O próprio Fichte dirá na exposição da doutrina-da-ciência de 1804 que a doutrina-da-ciência “põe no fundamento, em alemão, (...) uma *Tathandlung*, o que eu, nestas conferências, designei com a palavra grega *Genesis*, que em geral é mais bem compreendida do que a palavra alemã” (FICHTE, 1986, p. 136).

17. Tais como Guérout, Traub, Hühn e Henrich, para retomar os autores já citados no início do texto.

18. Atribuir à mudança de nomenclatura uma mudança doutrinária parece ter sido, em boa medida, o destino da interpretação da doutrina-da-ciência de Fichte. A formulação mais clara dessa leitura é a de Guérout, mas é também a de Henrich, e mesmo Lauth assume esse ponto de vista, ao dizer que a partir de 1801/2 Fichte passa a adotar uma doutrina do absoluto e uma doutrina do seu aparecer (*Erscheinung*), algo não encontrado nas exposições anteriores, já que, tomada como uma consciência ou uma autoconsciência consciente, mas nunca como um Absoluto, a *Tathandlung* tem de ser reconduzida à intelecção do Absoluto (LAUTH, 1983, p. 152). Como já dito, todavia, o primeiro a formular essa leitura de mudança doutrinária foi Schelling; cf. SCHELLING, 1965, III, pp. 595-720.

19. Na exposição de 1804, Fichte escreve: “não se trata do modo como é chamado esse *Ser*, mas de como se apreende e se mantém ele internamente” (FICHTE, 1986, p. 10).

20. É assim que, por exemplo, lemos na exposição de 1801/2: “o que mantém o saber estável e não deixa ele desfazer-se entre as mãos é apenas aquela determinação [do *Ser* absoluto]; por sua vez, apenas através dessa quantificabilidade aquela determinação pode ser vista – porque essa quantificabilidade, e só ela, é justamente o olho” (FICHTE, 1962, GA II/6, p. 110). E na exposição de 1804: “se a Vida vive no mediante (*Durch*), então ela vive como realidade absoluta, mas – como ela está no mediante – justamente apenas no mediante e enquanto mediante. Reflita-se agora o que se segue disso, se a única realidade absoluta, a ser vivida apenas imediatamente, *entra* na forma do *mediante* absoluto. Eu deveria pensar o seguinte: (...) que a conhecida divisibilidade infinita, em toda continuidade, surge como o fenômeno fundamental de todo nosso saber – em uma palavra: isso que a doutrina-da-ciência denomina *quantificabilidade*, enquanto forma inseparável do aparecer (*Erscheinung*) da realidade” (FICHTE, 1986, p. 104).

21. Daí o equívoco em designar a “primeira” filosofia de Fichte de filosofia da “subjetividade” ou “idealismo subjetivo”. Afinal, falar em subjetivo só é possível depois que a forma do saber foi deduzida e exposta, o que, no caso da exposição de 1794/5, só tem lugar com a exposição da imaginação. Em suma, o eu absoluto de que parte a doutrina-da-ciência não pode ser considerado um subjetivo porque ele é anterior à emergência de algo que pode ser designado “subjetivo”.

22. Sobre essa pretensão dogmática de Schelling, que ele comunga com toda metafísica clássica pré-kantiana, e de como ela se

confronta com a doutrina-da-ciência de Fichte, vale a pena ver WAIBEL, 2005.

REFERÊNCIAS

FICHTE, J. G. 1962ss. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog (abreviado como GA).

_____. 1984. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 1986. *Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner.

GÖRLAND, I. 1973. *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

GUÉROULT, M. 1930. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*. Paris, Strasbourg: Les Belles Lettres, Faculté de Lettres de l'Univ. de Strasbourg.

HENRICH, D. 1967. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.

HÜHN, L. 1992. *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart: Metzler.

KANT, I. 1968. *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.

KRONER, R. 1977. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr.

LAUTH, R. 1983. "Die Verschränkung der Evidenzbegründung genealogischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System". In: HENRICH, D. (Hrsg.). *Kant oder Hegel – Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

_____. 1998. *Die Entstehung der Schellings Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichte*. Hamburg: Felix Meiner.

PAREYSON, L. 1976. *Il sistema della libertà*. Milano: Mursia.

REINHOLD, K. L. 2003. "Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie". In: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen – Erster Band*. Hamburg: Felix Meiner.

SCHELLING, F. 1976. *Historisch-kritische Ausgabe*. Hrsg. von W. G. Jacobs, J. Jantzen und W. Schieche. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.

_____. 1965. *Schellings Werke*. Hrsg. von Manfred Schröter. München: C. H. Beck.

THOMAS-FOGIEL, I. 2000. *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*. Paris: J. Vrin.



TORRES FILHO, R. R. 1975. *O espírito e a letra. Crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática.

TRAUB, H. 2000. "Schellings Einfluss auf die WL 1804. Oder: 'Manche Bücher sind nur zu lange geratene Briefe'". In: *Fichte-Studien*, vol. 18, Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

ZÖLLER, G. 2006. "Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein". In: BAUMANN, U. (Hrsg.) *Fichte in Berlin – Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis*. Hannover: Wehrhahn.

O alcance especulativo da vida em Hegel

Márcia Zebina Araújo da Silva

marciazebina@gmail.com

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO

Resumo: No início do capítulo sobre a vida, na *Ciência da Lógica*, Hegel nos adverte sobre a especificidade da vida enquanto ideia lógica e o quanto ela deve ser diferenciada da vida na Filosofia da Natureza, e da sua relação com o espírito. Neste trabalho, nos propomos perscrutar o estatuto da vida enquanto ideia lógica e explorar algumas de suas consequências especulativas, (i) como a categoria fundamental para a questão do conhecimento, (ii) que nos permite pensar a filosofia de Hegel como holista.

Palavras-chave: Hegel, vida, lógica, natureza, conhecimento.

The speculative dimension of life in Hegel

Abstract: At the beginning of the chapter on life in the Science of Logic, Hegel warns us about the specificity of life as a logical idea and how it should be differentiated from life in the Philosophy of Nature, and its relationship with the spirit. In this paper, we propose to scrutinize the status of life as a logical idea and explore some of its speculative consequences, (i) as the fundamental category for the question of knowledge, (ii) that allows us to think the philosophy of Hegel as holistic.

Keywords: Hegel; life; logic; nature; knowledge.

Esclarecer a concepção hegeliana da vida como ideia lógica não é uma tarefa simples, não apenas pela dificuldade do texto, mas também pelas múltiplas leituras e controvérsias que engendrou ao longo do tempo. É sabido que Hegel, ao colocar a Vida como categoria inicial da Ideia, abriu um amplo flanco para a crítica de sua filosofia especulativa. Há uma importante discussão sobre a pertinência da abordagem da vida neste lugar sistemático da *Ciência da Lógica*, o momento inicial da Ideia, na Doutrina do Conceito¹, uma vez que o uso deste tipo de categoria na Lógica parece ultrapassar seus limites, pois seria muito mais adequado abordá-la apenas em uma Filosofia da Natureza. Ainda que as opiniões dos intérpretes variem consideravelmente, a vertente crítica sugere que Hegel estaria, simplesmente, fazendo um uso indevido das categorias da Filosofia Natureza no interior da Lógica, como se a assim chamada “vida lógica”, que deveria ser diferenciada da vida orgânica e da “vida do espírito” fosse, na verdade, uma categoria vazia. Por isso, não devemos nos surpreender com as diferentes posições acerca do seu significado e o profundo debate que ainda inspira. Por que se deveria tratar da vida em uma obra de Lógica? O que significa definir a Ideia imediata como vida lógica? Ou ainda, é, de fato, possível falar de uma vida lógica? Estas e outras indagações sempre foram dirigidas a Hegel e ainda permanecem como questões de difícil acordo, dado



que as opiniões dos especialistas divergem consideravelmente, a ponto de sugerirem que esse deveria ser um tema deixado de lado devido às incoerências e falibilidade que apresenta.

Não concordamos com estas opiniões críticas, considerando que a posição que a Vida ocupa na sistemática hegeliana é coerente, visto que a Ideia, o conceito fundamental da filosofia especulativa, só pode ser devidamente compreendida se analisada em sua estreita relação com o orgânico. Não apenas porque a sua forma inicial é a vida, mas também porque a externalização (*Entäußerung*) da ideia na natureza, que compreende a passagem da Lógica para a Filosofia da Natureza no sistema da *Enciclopédia*, acarreta a relação necessária com o orgânico como o outro lado da ideia – além de implicar a relação com o mundo objetivo, que é objeto para um sujeito de conhecimento. Contudo, não é nosso propósito neste trabalho esclarecer a passagem da ideia lógica para a natureza², tema bastante complexo que mereceria um estudo à parte. Como o título do trabalho indica, nos propomos esclarecer o que Hegel entende por *ideia lógica da vida* ou *vida como categoria lógica* e explorar o seu alcance especulativo. Com efeito, buscaremos compreender o significado da Vida como determinidade inicial da Ideia, e indicar alguns aspectos do que Hegel pretende explicitar com uma categoria tão permeável a críticas e por ele mesmo reconhecida como uma categoria que parece ultrapassar os limites da lógica (WdL II, p. 469)³. Nosso propósito é levar a sério a afirmação de Hegel ao início da seção sobre a Vida, de que a necessidade de tratar da vida na Lógica deve-se à necessidade de tratar do conceito concreto do conhecimento (cf. WdL II, p. 470), uma vez que o objeto da lógica é a verdade absoluta (cf. WdL II, p. 469). Para isso, dividimos o texto em duas partes; na primeira, vamos discorrer sobre a ideia lógica da vida e sua relação com a teleologia e a alma; na segunda, vamos abordar tanto a ideia de um holismo ontológico presente na filosofia de Hegel em sua estreita relação com a vida, quanto a importância desta categoria para tratar da ideia do conhecer.

I. A IDEIA LÓGICA DA VIDA.

1. Na *Ciência da Lógica*, o tema da vida está situado na *Lógica Subjetiva ou Doutrina do Conceito*, que se divide em três seções: Subjetividade, Objetividade e Ideia. Hegel aborda a objetividade como mecanismo, quimismo e teleologia. O acabamento da objetividade como teleologia – que engloba apenas o tratamento da teleologia externa – faz a passagem para a Ideia, que aparece primeiramente como vida, o que também significa a superação do fim finito pela teleologia interna, uma vez que a vida é o seu próprio fim. A Ideia, por sua vez, é o ápice da Lógica, constituindo a terceira seção da Doutrina do Conceito, que se desenvolve enquanto: 1. A vida; 2. A ideia do conhecer; e 3. A ideia absoluta. A exposição da vida lógica segue com denominações próprias da filosofia do real: A) O indivíduo vivo, B) O processo vital, C) O gênero, evidenciando o uso da mesma terminologia da filosofia da natureza e uma referência detalhada ao organismo vivo.

Na estrutura da Doutrina do Conceito, a ideia advém da atuação do conceito subjetivo na objetividade, na forma de uma total compenetração, mas que ainda diz respeito ao processo da finalidade externa. Hegel define a finalidade como um conceito de razão (E I, § 204 A)⁴, mas reconhece que ela também pode ser pensada segundo o entendimento (E I (1817), § 155 A)⁵. Por isso é necessário diferenciar a finalidade finita, própria do entendimento, da finalidade infinita ou especulativa que é conforme ao seu conceito racional. “O fim exige uma apreensão especulativa, enquanto é o conceito, que contém, ele mesmo, na própria *unidade e idealidade* de suas determinações, o *juízo* ou a *negação*” (E I, § 204 A). A exigência de uma compreensão especulativa da finalidade tem o intuito de liberar o conceito de fim do esquema da conexão causal, e, com isso, permitir a abordagem de um fim que seja causa e efeito de si mesmo, sem cair



nas contradições próprias do entendimento. Na atividade do fim, o conceito subjetivo e a objetividade ficam unificados e a superação da objetividade exterior (o momento intermediário do conceito) é, assim, a posição da Ideia (o terceiro momento do conceito), como totalidade do conceito e do seu outro. Deste modo, a concepção racional do fim supera o esquema linear da relação causal e adquire a estrutura circular própria da atividade absoluta como fim interno.

Neste sentido, o conceito de vida, que é a ideia imediata, é o que melhor expressa esta completude autotélica do fim. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant já havia definido a vida como finalidade interna e Hegel o elogia por isso. Segundo Kant, “uma coisa existe como fim natural quando (ainda que num duplo sentido) é causa e efeito de si mesma” (§ 64). Por isso, o organismo não pode ser pensado segundo a causalidade mecânica. As propriedades do organismo são contraditórias, posto que expressam a unidade na multiplicidade; tudo é, reciprocamente, fim e meio; ele somente pode produzir indivíduos da mesma espécie para conservar-se no outro, produzindo-se incessantemente; além disso, no crescimento ele também está neste constante processo de reprodução de si, transformando-se absolutamente, ao mesmo tempo em que permanece idêntico consigo em sua individualidade. No organismo vivo, o todo é anterior às partes, ao contrário de um objeto mecânico (produzido) em que as partes são anteriores ao todo, de modo que a conservação da vida cria uma reciprocidade total entre o todo e as partes, pois a conservação do todo depende necessariamente das partes e vice-versa.

A despeito das semelhanças, a vida lógica, a ideia pura que corresponde à finalidade interna não pode ser confundida nem com a vida orgânica e nem com a vida do espírito. Embora contenha em si a estrutura de determinação daquelas, ela é a vida apenas como conteúdo da ideia especulativa. A vida orgânica será objeto da filosofia da natureza e a vida do espírito⁶, da filosofia do espírito em geral: espírito subjetivo, objetivo e absoluto. A vida do espírito é alguma coisa muito peculiar que contém em si, como determinação essencial, o desenvolvimento completo da liberdade. Devemos assinalar, no entanto, que na *Ciência da Lógica* a vida do espírito aparece no interior da ideia do conhecer e da ideia do bem, como dimensões constitutivas do homem enquanto ser no mundo.

A vida lógica é a ideia na sua existência mais pobre e imediata. Como existência real, pelo contrário, a vida é o ponto mais alto e pleno a que chega a natureza: o organismo vivo é uma perfeição natural e, neste sentido, a vida fica contraposta ao espírito que é, na verdade, tudo o que a natureza não é. No entanto, a fruição do organismo vivo natural provém de uma liberdade apenas negativa, pois funciona como um sistema que se regula em si e por si mesmo, livre da coação exterior, mas que, ao mesmo tempo, existe apenas como um momento da repetição indefinida da própria individualidade, de acordo com a eternidade da natureza em sua simples repetição. O espírito, pelo contrário, dispõe da liberdade positiva, que lhe permite aceitar a repetição mecânica de si mesmo enquanto indivíduo, mas a ultrapassa, porque contém a liberdade na sua universalidade e a capacidade de traduzi-la no operar técnico e na práxis humana, por isso o reino da liberdade é o terreno próprio do espírito. Evidencia-se, deste modo, que Hegel, embora considere a vida uma unidade completa dos contrários em um constante movimento da produção de si, reconhece nela uma limitação intrínseca, pois a vida está fadada à repetição e o espaço da liberdade e da criação é reservado ao espírito que, embora ligado à vida é, ao mesmo tempo, a sua negação. Temos que observar, contudo, que a vida lógica é apenas o primeiro momento da ideia – ideia imediata – que paulatinamente se desenvolve em ideia do conhecer e, em seu acabamento, em ideia absoluta. No âmbito da lógica, a vida é uma estrutura fundamental, mas que permanece limitada ao âmbito da imediação.



“Na Lógica, [a vida] é o ser-em-si simples, que na ideia da vida alcançou sua exterioridade que lhe corresponde verdadeiramente” (WdL II, p. 471). Este elemento imediato é o ser simples, ainda sem relação a outro. Como uno autotélico, a vida ainda não tem o momento da reflexividade porque não está em relação com outro, o que começará a surgir pela diferença posta no gênero e terá o seu desenvolvimento na ideia do conhecer. No âmbito da imediação da vida, a ideia encontra-se em sua forma mais abstrata, contudo, esta mesma forma, como momento inicial da ideia, é o âmbito mais concreto a que chegou a lógica até então. O conceito subjetivo vem a ser “a alma da vida” (idem) e como tal a universalidade que anima e se espalha na multiplicidade e que permanece junto a si enquanto forma ou conceito.

A vida considerada de maneira mais precisa em sua ideia é, em si e para si, *universalidade* absoluta; a objetividade, que ela tem nela mesma, é compenetrada pura e simplesmente pelo conceito; ela tem apenas ele [o conceito] por sua substância. O que se distingue como parte, ou segundo uma outra reflexão exterior, tem todo o conceito em si mesmo; o conceito é nela a alma *onipresente*, que permanece como relação simples a si mesma e unida (*eins*) na multiplicidade, que compete ao ser objetivo. (WdL II, p. 472).

A vida, como atividade da forma, é o universal que contém em si o impulso à particularidade e, portanto, à especificação na multiplicidade dos organismos, mas, ao mesmo tempo, reconduz em si mesma esta multiplicidade na simplicidade de sua unidade. Portanto, na vida, o conceito é a substância que a constitui em sua totalidade. O conceito está completamente presente em tudo o que é vivo, enquanto alma onipresente, que mantém a unidade de cada ser vivo particular. A alma faz com que a multiplicidade indiferente ganhe uma identidade, permitindo que o todo uno, apesar da mudança, permaneça em sua unidade⁷. Do ponto de vista da Lógica, quem unifica o todo é o conceito, por ter alcançado, na ideia da vida, a exterioridade que lhe corresponde. Na *Filosofia da Natureza*, o conceito é a alma da vida e Hegel caracteriza todo tipo de vida – os organismos vivos – como aquilo que tem uma alma (*Seele*)⁸, para diferenciá-la da matéria inorgânica, desprovida de alma. Na vida lógica não se trata da vida presente na natureza – o organismo vivo –, mas da vida como ideia imediata, ou como o conceito que obteve a unidade da subjetividade com a objetividade.

2. A ideia imediata, portanto, é a unidade do sujeito-objeto que tem a determinação da vida, e a necessidade de tratar da Vida na *Ciência da Lógica* origina-se, segundo Hegel, na necessidade própria do conceito, para tratar do conceito de conhecimento:

Nesta medida, a necessidade de considerar a ideia da vida na lógica se fundaria sobre a necessidade, também já reconhecida, de tratar aqui o conceito concreto de conhecimento. Mas essa ideia se introduziu pela própria necessidade do conceito; a *ideia*, a *verdade* em si e por si é, essencialmente, objeto da lógica. (WdL II, p. 470).

Percebe-se que o tema do conhecimento e da verdade está intrinsecamente ligado à ideia da vida, ainda que esta corresponda ao momento da ideia desprovida de cognição, dado que é somente na “Ideia do conhecer” que o conceito põe, efetivamente, “a sua objetividade como igualdade consigo” (WdL II, p. 468), ou seja, que o conceito tem a si mesmo como seu objeto. Não obstante, a unidade imediata da ideia é o modo primeiro de abordagem do verdadeiro, pois a vida é em si mesma o processo de constituição de si a partir de si sem o uso de meios exteriores, o que vem a ser a realidade objetiva da finalidade interna. A vida não é apenas um objeto contraposto ao sujeito, mas resulta do desenvolvimento da subjetividade do



conceito que engendrou a objetividade até a unidade de um todo somente existente na unidade destas diferenças. Por isso, a vida, como expressão da teleologia interna, prefigura a realidade do conhecimento do objeto (seja ele apenas epistemológico ou uma natureza aí encontrada), uma vez que é o objeto de onde sai o Eu como sujeito do conhecimento do objeto, e como objeto do conhecimento do Eu, no âmbito da autoconsciência, o que ultrapassa o campo da vida com o mundo do espírito.

II. ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS ESPECULATIVAS.

3. Hegel compreende a vida lógica como o fundamento do conhecimento: a ideia lógica da vida repõe o momento inicial do puro ser, mas agora repleto das categorias que o constituem. Tal reposição se faz necessária porque o ser deixa a esfera da Lógica Objetiva, como puro ser em-si, e entra na esfera da Lógica Subjetiva, como ser para-si. Tal processo efetua-se por intermédio da progressão categorial do conceito formal que se transforma em coisa, na objetividade, e em conceito adequado, na Ideia, visto que nela a sua objetividade tem a forma da liberdade. Deste modo, toda a doutrina do conceito representa a esfera do ser para-si, ou do conceito de subjetividade.

Todavia, o início da terceira seção da doutrina do conceito, isto é, a exposição da Ideia imediata como a vida (cf. E I, § 216) é o começo do fim de todo o sistema da Lógica e, conseqüentemente, a efetuação da verdade do ser na Ideia. Portanto, a razão pela qual Hegel trata da ideia lógica da vida é, por um lado, a necessidade de ratificar a unidade de ser e pensar em um patamar mais elevado e, por outro, a demonstração da sua compreensão do conhecimento e do mundo.

É deste modo que podemos especular que a relação estabelecida entre conhecimento e vida aponta para o holismo ontológico⁹, na medida em que compreende o pensamento e o ser como um todo indissolúvel e mostra a unidade ontológico-epistemológica¹⁰ da ideia como produtora do conhecimento e do objeto do conhecimento. Para entendermos esta suposição, temos que retornar ao ponto inicial de Hegel na introdução da ideia lógica da vida (cf. WdL II, p. 469s.), pois o motivo central para abordar a vida na ideia é o conhecimento e a verdade, e o sujeito do conhecimento é o homem, o animal mais complexo da natureza que tem a consciência de sua condição de ser-vivo, ao passo que os outros seres-vivos não a possuem, embora também possuam alma. Hegel pensa o conceito, a forma ou o gênero que está no ser-vivo como alma imanente, como um fim interno. Poderíamos dizer que a fonte de Hegel¹¹ para a compreensão da alma e do vivo é o pensamento grego e, especialmente, Aristóteles (*De anima*, II 2, 413a20)¹², para quem a alma (*psykhê*) é o princípio comum a tudo o que vive, e a vida é o que nos permite “diferenciar o animado do inanimado”. Com efeito, Hegel recorre ao pensamento grego por considerá-lo especulativamente superior à metafísica moderna que trata a alma como uma coisa e ainda a confunde com o espírito. Hegel pretende evitar o dualismo cartesiano e as suas conseqüências, isto é, o problema da unificação de duas substâncias distintas, por isso ele parte de uma unidade prévia em que a vida, como um todo, é explicada por intermédio da alma (conceito/forma), sem que haja uma separação e uma sede da alma em algum lugar do corpo. Hegel diferencia a alma do espírito e ao referir-se à alma como aquilo que anima tudo o que tem vida, e ao espírito como a tomada de consciência de si que o animal mais complexo alcança, diferencia também os âmbitos de tratamento da alma e do espírito enquanto elementos da *Ciência da Lógica*.

Se na *Filosofia da Natureza*, a alma é o que unifica a matéria dando-lhe vida, na *Ciência da Lógica*, a alma



é o conceito subjetivo que penetra e anima a sua exterioridade interior (cf. LABARRIÈRE, 1981, p. 286, nota 19). A vida na ideia é absoluta universalidade, que alcança a exterioridade que verdadeiramente lhe corresponde na forma do conceito, pois, como vida lógica, não tem realidade em uma figura exterior. A sua objetividade foi totalmente constituída e compenetrada pelo conceito que é, ao mesmo tempo, a substância da vida (cf. WdL II, p. 472). O espírito ainda não está disponível no âmbito da vida lógica, mas irá aparecer na esfera superior da Ideia do Conhecer. Com estas breves diferenciações entre vida lógica e vida natural e entre alma e espírito, podemos compreender, também, as diferentes determinações do conhecimento. Por um lado, temos o âmbito epistemológico do conhecer, que se dá em um plano fenomenal, com a diferenciação do sujeito (consciência) e do objeto (mundo); por outro lado, temos o âmbito idealista (especulativo) ou absoluto do conhecer, que é próprio da *Ciência da Lógica*, em cuja estrutura não intervém a oposição do sujeito e do objeto como elementos dados desde sempre, mas trata-se apenas do conceito em sua cisão interna que se coloca também como objetivo, “o conhecer [é] o conceber-se a si mesmo do conceito” (WdL II, p. 470). O plano absoluto ou especulativo do conhecer possui uma anterioridade lógica e, por isso, o seu resultado tem que ser a ideia absoluta. Já os lados antropológicos e psicológicos do conhecer, que abordam a alma e o espírito, correspondem ao fenômeno do conhecer, onde o conceito, para si mesmo, não é a objetividade igual a si, ou seja, não é o objeto do conhecimento, tal como o é na Lógica (cf. WdL II, p. 469). Na Lógica, portanto, trata-se de conhecer o conceito em seu território específico, onde aparece em sua pureza e desprovido de qualquer exterioridade. Tal modo de ser do conceito é uma pura forma (a ideia), e o ser imediato da ideia é a vida lógica, contudo a vida deve ser superada, dado que o espírito é a negação da vida e o momento intermediário da ideia como ideia do conhecer. Assim, o sujeito cognitivo em Hegel é oriundo da vida, é um ser-vivo, mas diferente dos demais seres-vivos da natureza, ele é um ser consciente e capaz de se conhecer. Portanto, o holismo de Hegel deve ser entendido a partir do espírito, como ser-vivo lógico, ou como *logos* vivo comum a tudo que pode ser objeto de pensamento.

4. Neste sentido, Hegel quer nos mostrar a origem das coisas e do conhecimento das coisas, de tal modo que ambos seguem um processo igual de explicitação. Embora seja necessário diferenciar a abordagem ontológica, ocupada com as categorias referentes aos entes em geral, da abordagem epistemológica vinculada às categorias do sujeito ou pensamento subjetivo que permite conhecer os objetos, Hegel reordena esta dupla determinação na lógica. A unidade ontológica de ser e pensar não segue uma determinação subjetivista, onde a verdade da coisa estaria no sujeito, e nem uma determinação objetivista, seja esta de tipo metafísico, como a tentativa de atribuir predicados finitos a entes infinitos, regulando-se pela determinação do objeto, seja de tipo empirista, onde a mente é uma tabula rasa e a verdade nos advém do objeto. A unidade ontológica hegeliana nos informa a identidade de ser e pensar, porque o ser só é tal enquanto pensamento. Hegel elogia Anaxágoras por ter proferido esta verdade inicial da filosofia, “que o *Nous*, o pensamento, é o princípio do mundo, que a essência do mundo deve ser determinada como pensamento” (WdL I, p. 44).

O ser inicial da lógica é por si só uma unidade conceitual de coisa e pensamento, mas ela só aparece em sua verdade ao final, com a ideia absoluta. Todavia, ao fazer da vida lógica o pressuposto objetivo do conhecimento¹³, Hegel está constituindo o fundamento básico do conhecer na unidade formal do conceito de ideia e não mais em uma oposição de sujeito e objeto.

Embora a *Fenomenologia do Espírito*¹⁴ seja compreendida como uma pressuposição necessária da *Lógica*



por ter superado a distinção radical entre sujeito e objeto, a unificação final entre consciência e objeto, entre homem e mundo tem que estar prefigurada na Lógica, na forma mais específica desta unidade, a ideia da vida lógica. A categoria da vida lógica antecipa a forma futura da vida natural como o elemento lógico que perpassa as diferentes esferas do sistema até a sua manifestação como espírito, o seu elemento próprio, ou o local onde a ideia está em casa. As categorias lógicas, que seriam, como diz Hegel, o pensamento de Deus antes da criação do mundo finito e do espírito pensante (cf. WdL I, p. 44), implicam uma unidade absoluta da estrutura categorial da coisa e do pensamento. Esta unidade é anterior à separação entre sujeito e objeto e aos percalços da consciência fenomenológica que, por fim, tanto se apropria de si mesma enquanto objeto e do objeto em sua verdade, quanto transforma a certeza em verdade. A lógica parte desta unidade prévia, que é o vazio categorial, ou o ser totalmente abstrato, como condição de possibilidade para a compreensão final da identidade do ser e pensar, que é reposta pela ideia.

Na *Ciência da Lógica*, a forma do conhecer, que é o conceito, já participa daquilo que fará o seu objeto de conhecimento, “em primeiro lugar a ideia é a *vida*, o conceito que, diferente de sua objetividade, simples em si, penetra sua objetividade” (WdL II, p. 468). A vida, por isso, é a possibilidade do conhecimento, pois é uma imediatidade que contém em si todo o processo de apropriação da objetividade, sendo totalmente mediatizada por este mesmo processo. O conceito, como fim em si mesmo, encontra na objetividade, por ele compenetrada, o seu meio, e a põe como “seu meio, ainda que seja imanente a este meio e constitua nele o fim realizado idêntico a si” (WdL II, p. 468). Este movimento, para Hegel, é o mesmo em todo o universo, visto que o movimento da ideia põe esta totalidade, “mas o processo deste conhecer e atuar finitos converte a universalidade, primeiramente abstrata, em totalidade, através da qual ela se torna *objetividade perfeita*” (WdL II, p. 468-469). Há, portanto, uma dimensão holística¹⁵ da filosofia hegeliana – para substituir por uma palavra contemporânea aquilo que Hegel compreendia como absoluto ou totalidade – na qual as coisas estão integradas e relacionadas eternamente. Ao explicar os momentos da ideia na Lógica, Hegel nos põe diante desta totalidade, pois a ideia imediata que é a vida converte-se no espírito que conhece a ideia como “sua verdade absoluta”.

Ou, considerando por outro lado, o [espírito] finito, que é o espírito subjetivo se *faz a pressuposição* de um mundo objetivo, assim como a vida *tem* uma tal pressuposição; mas sua atividade é suspender (*aufzuheben*) esta pressuposição e fazer dela um ser-posto (*Gesetzten*). Assim, sua realidade é para ele o mundo objetivo, ou ao contrário, o mundo objetivo é a idealidade, na qual ele mesmo se reconhece. [...] *Em terceiro lugar*, o espírito conhece a ideia como sua *verdade absoluta*, como a verdade que é em si e para si; a ideia infinita, na qual conhecer e fazer (*Tun*) se igualaram e que é o *saber absoluto dela mesma*. (WdL II, p. 469).

Na natureza, o grau mais elevado do conceito se expressa na vida orgânica como unidades que desenvolvem ao longo de sua existência a forma conceitual. A ideia de uma totalidade em movimento e transformação pode ser ilustrada por aquilo que Hegel retira das ciências naturais de sua época e chama de hipótese do encaixamento. Mesmo criticando parte desta doutrina, exatamente aquela que vê as coisas de modo minúsculo já presentes no momento inicial do ser, Hegel apropria-se da parte que lhe interessa, justamente a que estaria próxima da doutrina moderna do DNA. Uma planta somente se desenvolve porque nela o seu todo já está presente em seu broto ou gérmen (*Keim*), hoje diríamos “em seu código genético”, sendo o seu desenvolvimento a realização daquilo que ela já é.

Na natureza, é a vida orgânica que corresponde ao grau do conceito. Assim se desenvolve, por exemplo,



a planta a partir do gérmen (*Keim*). O gérmen já contém em si a planta inteira, mas de maneira ideal, e portanto não se pode assim apreender seu desenvolvimento como se as diferentes partes da planta, a raiz, o caule, as folhas etc., já estivessem presentes no gérmen *realiter* [realmente], porém apenas em tamanho minúsculo. É essa a chamada hipótese-do-encaixamento (*Einschachtelungshypothese*), cujo defeito consiste, pois, em considerar-se como já existindo o que só está presente de maneira ideal. Ao contrário, o [que há de] correto nessa hipótese é que o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma. (E I, § 161 Z).

Esta compreensão nos remete à postulação de Aristóteles¹⁶ de uma “técnica” da natureza que opera segundo o fim interno, responsável pelo automovimento da produção da vida e desprovida de intencionalidade, ao contrário da arte (*téchné*) humana de produzir objetos, cuja finalidade e, portanto, movimento, é dada pelo executor da obra, a causa eficiente. Em Aristóteles, uma das quatro causas de qualquer coisa existente é a causa final, o fim a que a coisa se destina ou para onde tende o movimento. O alvo ou meta é o bem da própria coisa, donde se segue que o bem não está somente no ponto de partida da coisa, mas tem que ser atualizado na realização de sua finalidade. A teleologia aristotélica acentua o alvo da mudança como a sua causa final e explica, com isso, não apenas o caráter intencional da atividade humana, como também o movimento teleológico incondicionado da natureza (*physis*). O que se desenvolve na natureza já está, de algum modo, presente nela, uma vez que as coisas sensíveis se movem em direção a suas causas finais que Aristóteles identifica com as formas ou essencialidades. Em função desta compreensão do movimento, ele pode dizer que a Forma ou Essência está na coisa que existe, não sendo anterior ou externa a ela. Hegel concorda com Aristóteles, e isto explica a sua teoria do absoluto, ou o que denominamos aqui de holismo ontológico: todas as coisas trazem dentro de si a “semente” de seus estados finais. Na verdade, todo movimento ou alteração nada mais é do que a atualização de uma potencialidade inerente e, não obstante, a efetuação das potencialidades ocorre numa cadeia interligada de reações onde não é possível determinar previamente o que será efetivamente realizado. Obviamente, isto vale para todas as esferas de sua filosofia. Podemos, através da explicação da natureza acima referida e da aproximação de Hegel com Aristóteles, compreender a relação da vida com a ideia, a verdade e o conhecimento: “[...] o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada de novo é posto segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma” (E I, § 161 Z). Assim, como o desenvolvimento dos seres naturais só se dá através de algo já presente neles, o conhecimento também só é possível em relação àquilo que de algum modo lhe pertence, seja isso o conceito ou a consciência histórica da produção do próprio conhecimento que se deu através dos tempos. O conhecimento é, antes de tudo, o conhecimento desta verdade. Todavia, Hegel não pretende confundir as coisas, e a abordagem destes temas, do conhecimento e da verdade, ultrapassam a dimensão da vida lógica, já que introduzem nela a ideia lógica do espírito, no qual o conceito se faz conceito.

Poderíamos fazer uma analogia entre a formulação hegeliana do conhecimento e a sua relação intrínseca com a vida, acima aludida, com a moderna teoria do DNA: em todo ser vivo existe uma codificação genética que é determinante para a vida deste ser. Contudo, não excluimos a liberdade na determinação das ações humanas porque todo ser vivo nasce com um código genético determinado e imutável. Embora haja muitas coisas desde sempre determinadas na vida de cada organismo vivo, há também uma esfera de interação da determinação genética que depende do meio, da temperatura¹⁷ e de outros elementos, que são fundamentais no desenvolvimento destes organismos. Isso vale especialmente para o homem, cujas ações ultrapassam o âmbito da determinação genética e permitem a sua interação com o meio e os outros homens que, por sua vez, exigirá novas ações e interações. Por isso, podemos chamar as criações artísticas



e filosóficas de criações, pois elas são o resultado das interações de um sujeito com o seu meio e com os demais sujeitos, sem, porém, alterar o campo das determinações prévias. Podemos confirmar estas hipóteses por intermédio de uma frase que aparece ao início da doutrina do conceito da *Enciclopédia*:

Essa natureza do conceito [que é] mostrar-se em seu processo como desenvolvimento de si mesmo, é também a que se tem em vista quando se fala de ideias inatas ao homem, ou – como fez Platão – se considera todo o aprender simplesmente como recordação. O que, aliás, não se pode entender igualmente como se o que constitui o conteúdo da consciência cultivada pelo ensino já estivesse presente antes, em seu desdobramento determinado, na mesma consciência. (E I, § 161 Z).

Hegel elogia Platão por ter formulado a compreensão do conhecimento como recordação. No entanto, tal ideia não pode ser banalizada como se tudo o que viesse a surgir no mundo, ou seja, o espaço da contingência, já estivesse previamente determinado nas ideias imutáveis. Ao contrário, é preciso diferenciar as esferas da necessidade e da contingência, pois não podemos pensar que “o conteúdo da consciência cultivada pelo ensino já estivesse presente antes, em seu desdobramento determinado, na mesma consciência” (cf. E I, § 161 Z), uma vez que este é o aspecto da contingência. Porém, o cultivo da consciência, que é necessário, visto que determina o homem, é um patrimônio da cultura humana que dela se apropria e que através dela produz novos conhecimentos. É neste sentido que a formulação hegeliana deve ser compreendida, visto que o saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito* é o saber humano, que foi produzido através do desenvolvimento sociocultural da humanidade.

Com a passagem da vida lógica para a ideia do conhecer temos o processo de surgimento do espírito na Lógica¹⁸, que expõe a subjetividade como momento necessário do pensar, mas que não pode limitar-se ao momento meramente subjetivo da representação. A abordagem da vida do espírito inscreve-se apenas no registro lógico para abordar, de um lado, a gênese do espírito como subjetividade e o âmbito do conhecimento finito e, de outro lado, as implicações de uma subjetividade que é posta no domínio lógico e não fenomenal que, além disso, vincula-se ao domínio prático, como um patamar mais elevado, mas igualmente finito do espírito. Em relação ao aspecto cognitivo, como assinalamos, a vida lógica constitui-se no fundamento do conhecer como unidade fundamental que possibilita o conhecimento absoluto.

Ao tomarmos por ponto de partida a análise da vida lógica, percebemos que todo o processo de sua exposição encaminha a discussão da Ideia do conhecer (*Die Idee des Erkennens*), atividade própria do espírito, pois a ideia lógica da vida é a “universalidade absoluta” (WdL II, p. 472). Deste modo, a vida lógica não é um tipo de vida natural abordada com categorias lógicas, visto que possui uma função epistemológica muito mais abrangente, dado que é a unidade imediata da ideia que implica uma totalidade composta de lados subjetivos e objetivos, cujo acabamento é a ideia absoluta, a unidade da ideia teórica – o conhecimento – e da ideia prática – o bem. Deste modo, a vida lógica é a fonte do holismo ontológico de Hegel, que expressa o *logos* da ideia absoluta, como um *logos* vivo que se espalha para todas as esferas do seu sistema filosófico.

NOTAS

1. HÖSLE (1998, p. 247), contesta a validade do Mecanismo, Quimismo e Vida, como categorias lógicas, mas aceita a Teleologia como categoria lógica, com a ressalva de que “pertence a um lugar diferente do que aquele que Hegel lhe atribuiu” (idem, p. 249-250). DÜSING (1986, p. 279) também apresenta as dificuldades de abordagem da vida lógica, visto que todas



as suas definições estão calcadas na vida orgânica. FINDLAY (1969, p. 260) também considera pouco convincente a assim chamada vida lógica, e aponta para a dificuldade hegeliana em diferenciar o tratamento da vida como categoria lógica do tratamento de suas outras fases, como natureza e espírito. Por outro lado, ILTING (1987) concorda com Hegel, bem como MABILLE (2004), que tenta mostrar que Hegel trata, na verdade, de um *logos* vivo. FULDA (2004, pp. 78-137) também analisa positivamente o significado da vida lógica para a Ideia do Conhecer. BEISER (2005, p. 81) afirma que: “The purpose of Hegel’s Science of Logic is indeed to develop a logic of life, a way of thinking to understand life”.

2. Para tratar desta passagem, ver WANDSCHNEIDER, D. – HÖSLE, V. “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel”, *Hegel-Studien*, Volume 18, 1983, p. 173-199 (Bonn: Bouvier).

3. G. W. F. HEGEL. *Wissenschaft der Logik, I-II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993a, vols. 5 e 6. No que segue, abreviado como WdL I (vol. 5) e WdL II (vol. 6), seguido da indicação da página.

4. G. W. F. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I-II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995a-1993c, vols. 8 e 9. No que segue: E I (vol. 8), E II (vol. 9), seguida com a indicação do §, quando tratar-se do *caput* do parágrafo; A, quando tratar-se da Observação (*Anmerkung*) e Z, quando tratar-se do Adendo (*Zusatz*).

5. G. W. F. HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques, I: La science de la logique*. Trad. de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1979. A versão de 1817 da *Enciclopédia* é citada segundo a edição francesa.

6. Na *Ciência da Lógica*, Hegel não destina um capítulo para falar da “vida do espírito”, mas ao explicar nessa obra os termos em que a vida deve ser compreendida, diferenciando a dimensão natural da espiritual, ele aborda, especificamente, *das Leben des Geistes* (WdL II, p. 471). CHIEREGHIN utiliza esta expressão (1990, p. 211) para diferenciar a vida natural, o ponto mais alto a que chega a natureza, da vida espiritual, o terreno próprio de desenvolvimento da liberdade. O desenvolvimento da Ideia com a ideia do conhecer e a ideia do bem são dimensões propriamente espirituais no seio da Ideia lógica.

7. André Doz afirma que Hegel aborda, ao longo de toda a *Lógica*, a problemática da onipresença do simples, e que esta mesma problemática está presente na grande tradição filosófica, especialmente na ontologia, visto que o ser é o universal. Cita Plotino e seu tratado da presença do Um no múltiplo, e também Aristóteles que considera a alma como a essência/substância do corpo animado. Em Hegel, o simples é a unidade da alma e do corpo (cf. DOZ, 1987, p. 283).

8. “Assim o conceito, que dentro da falta-de-conceito [*Begrifflosigkeit*] é apenas um interior, só então chega na vida, como alma à existência. A espacialidade do organismo não tem absolutamente nenhuma verdade para a alma; aliás deveríamos ter tantas almas quantos pontos; pois a alma sente em cada ponto” (E II, § 248 Z).

9. Não temos aqui como tratar do contexto programático da *Lógica* de Hegel, mas podemos dizer, em poucas palavras, que ele considera a sua *Lógica* como a ciência especulativa por excelência, que “contém a *Lógica* e a *Metafísica* de outrora” (E I, § 9 A), ou seja, “conserva as mesmas formas-de-pensamento, leis e objetos” da *metafísica* grega, “ao mesmo tempo aperfeiçoando e transformando com outras categorias” a *metafísica* moderna. Este elogio à *metafísica* antiga mostra que a *Lógica* deve ser compreendida, entre outras coisas, como uma abordagem crítica da *metafísica* moderna. Além disso, a *lógica* não é uma ontologia em sentido estrito, porque não trata dos predicados que podem ser atribuídos a todos os entes e nem é uma doutrina sobre um único ente supremo. Na verdade, para Hegel, o único objeto e conteúdo da filosofia, e, por isso, da *lógica*, é a ideia absoluta (cf. FULDA, 2004, p. 82-83).

10. FULDA (2004, p. 74-81) comenta que a filosofia do presente passou a encontrar em Hegel um epistemólogo. Não discorda completamente disso, mas percebe em muitas leituras, arbitrariedade e unilateralidade. Neste sentido, ele compartilha a convicção de HALBIG (2004) de que antes de ver as demais contribuições de Hegel à epistemologia, o núcleo contido na *Lógica* tem prioridade, a saber: aquele que se desenvolve na Ideia em estreita relação com a vida, sem deixar de levar em conta o papel do conhecer na filosofia do real.

11. A diferenciação que Hegel estabelece entre alma e espírito e o caráter mais abrangente da alma que diz respeito a todo ser-vivo, pode ser visto em INWOOD (1992, p. 222-223), no verbete mente e alma; em ILTING (1987, p. 356), podemos ver a herança platônico-aristotélica deste conceito hegeliano; em DÜSING (1986, p. 281), podemos ver a relação deste conceito com a *metafísica* antiga e a moderna; e no próprio Hegel, na *Enciclopédia* I, § 34, na *Enciclopédia* II, § 351, Z, e na *Enciclopédia* III, §§ 388-421, temos a diferenciação de alma e espírito e a sua vinculação com os gregos em contraposição à *metafísica* moderna.

12. Embora tenha me servido das traduções brasileira e francesa do *De Anima*, citarei conforme a tradução brasileira por ser mais detalhada.



13. Conforme indicado anteriormente, Hegel afirma, explicitamente, a relação entre o conhecimento e a vida, ao início da vida lógica. O motivo pelo qual a vida deve ser tratada na lógica é o conhecimento e a verdade, visto que o objeto da lógica é a verdade (cf. WdL II, p. 470).

14. Na introdução à *Ciência da Lógica*, Hegel diz explicitamente que o conceito da ciência pura foi deduzido na *Fenomenologia*, superando e resolvendo a separação entre sujeito e objeto com o Saber Absoluto. Esta verdade é um pressuposto na *Ciência da Lógica* (cf. WdL I, p. 43).

15. PIPPIN (1999) termina seu livro afirmando a dimensão holística do idealismo hegeliano (p. 260), bem como relaciona este caráter holístico ao tratamento da teleologia (p. 230). HALBIG (2004, p. 141), ao tratar da ideia do conhecer em sua relação com a vida, também se refere ao “holismo ontológico de Hegel”. FULDA (2004, p. 83) afirma que a investigação científica de Hegel é holística e não ontológica.

16. No Livro II da *Física* (caps. I e VIII), Aristóteles recorre ao modelo da técnica para expor a produtividade da natureza. A natureza procede segundo fins, mas ao contrário da técnica, os seus fins não são intencionais, por isso a finalidade aí atuante é interna (cf. ARISTOTE, *Physique, II, I*, 192b8-320; VIII, 198b10).

17. Em alguns répteis (especialmente as tartarugas), o sexo dos filhotes é determinado pela temperatura do ambiente durante o desenvolvimento do embrião. SANTIDRIÁN TOMILLO, P. et al. “Climate change overruns resilience conferred by temperature-dependent sex determination in sea turtles and threatens their survival”, *Global Change Biology*, vol. 21, nº 8, p. 2980-2988, ago. 2015.

18. Deve-se assinalar que a passagem do Gênero à Ideia do conhecer permite outras interpretações, como a de GIACCHÉ (1990), para quem Hegel apresentaria três modelos de finalidade (p. 170): a finalidade externa que o capítulo dedicado à teleologia discute; a finalidade interna, objeto da vida lógica; e um terceiro tipo de finalidade, a finalidade do conhecer, objeto do capítulo intermediário da ideia, que se mostraria necessária devido à insuficiência dos momentos anteriores. A vida lógica, segundo o autor, termina na insuperável contradição entre a particularidade do indivíduo e a universalidade do gênero, que, por sua vez, põe em curso a passagem à finalidade do conhecer. Para Giacché, a estaticidade da vida, cuja repetição eterna é necessária, é superada pela progressividade do conhecimento nas esferas teórica e prática. O próprio gênero (*Gattung*) não existe como modelo na natureza, mas é fruto de um pensamento que o concebe.

REFERÊNCIAS

ARISTOTE. *Sur la nature (Physique II)*. Trad. de L. Couloubaritsis. Paris: J. Vrin, 1991.

ARISTÓTELES. *De anima. Livros I, II, III*. Apres., trad. e notas de M. C. Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BEISER, F. *Hegel*. New York: Routledge, 2005.

CHIEREGHIN, F. “Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant”. *Verifiche*, anno XIX, nº 1-2, gennaio-giugno, 1990, p. 127-229 (Trento, Esedra).

DOZ, A. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: J. Vrin, 1987.

DÜSING, K. “Die Idee des Lebens in Hegels Logik”. In: PETRY, M. J. – HORSTMANN, R.-P. (Hrsg.). *Hegels Philosophie der Natur*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, p. 276-289.

FINDLAY, J. N. *Reexamen de Hegel*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1969.

FULDA, H. F. “Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung”. In: HALBIG, Chr. – QUANTE, M. – SIEP, L. (Hrsg.). *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, p. 78-137.

GIACCHÉ, V. *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della Logica di Hegel*. Genova: Pantograf, 1990.



HALBIG, Chr. “Das ‘Erkennen als solches’”, in: HALBIG, Chr. – QUANTE, M. – SIEP, L. (Hrsg.). *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pp. 138-163.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a, vol. 8.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993c, vol. 9.

_____. *Wissenschaft der Logik, I-II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b, vols. 5 e 6.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a, vol. 3.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Trad. de P. e J. Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995b, Tomo I, II e III.

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques. Tome I: La science de la logique*. Trad. de B. Bourgeois. Paris: J. Vrin, 1979.

_____. *Science de la logique*. Premier Tome: *La logique objective*; Premier Livre: *L'être* (édition 1812). Traduction, présentation et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris: Aubier, 1972.

_____. *Science de la logique*. Deuxième Tome: *La logique subjective ou Doctrine du concept*. Traduction, présentation et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.

HÖSLE, V. *Hegels System*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

ILTING, K.-H. “Hegel Philosophie des Organischen”. In: PETRY, M. J. (Hrsg.). *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, Holzboog, 1987, p. 349-376.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Trad. de Á. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

MABILLE, B. “La vie logique”. In: VIEILLARD-BARON, J.-L. (org.). *Hegel et la vie*. Paris: J. Vrin, 2004, pp. 107-54.

PIPPIN, R. *Hegel's Idealism: the Satisfactions of Self-consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1999.

SANTIDRIÁN TOMILLO, P. et al. “Climate change overruns resilience conferred by temperature-dependent sex determination in sea turtles and threatens their survival”. *Global Change Biology*, vol. 21, nº 8, p. 2980-2988, ago. 2015.

SILVA, M. Z. A. *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito*. Tese de doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2006.

WANDSCHNEIDER, D. – HÖSLE, V. “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel”, *Hegel-Studien*, Bd. 18, 1983, pp. 173-199 (Bonn: Bouvier).

Hegel e a contradição na natureza

Luiz Fernando Barrére Martin

fernando.martin@ufabc.edu.br

Universidade Federal do ABC (UFABC), São Bernardo, SP / CNPq

Resumo: A contradição é um conceito central para que se compreenda o desenvolvimento dialético da filosofia de Hegel. Desde a Antiguidade é debatido pelos filósofos se a contradição seria ou não uma anomalia a ser combatida quando se pensa na possibilidade da constituição de um discurso acerca das coisas e qual o seu alcance. No que se refere a Hegel, a contradição não está presente apenas no domínio dos conceitos, mas também na natureza. O que pretendemos aqui é apreender o significado dessa contradição na natureza e do conceito de movimento que dela deriva. Para tanto, primeiro acompanharemos certos aspectos dessa temática no debate de Hegel com alguns autores da Antiguidade e a seguir trataremos da exposição hegeliana do mesmo tema na Filosofia da Natureza da *Enciclopédia* a partir da dedução do conceito de tempo.

Palavras-chave: Hegel; contradição; natureza; ceticismo; filosofia alemã; filosofia grega.

Hegel and the contradiction in the nature

Abstract: The contradiction is a central concept in order to understand the dialectical development of Hegel's philosophy. Since ancient times is debated by philosophers if the contradiction would or wouldn't be an anomaly to be fought when considering the possibility of setting up a speech about things and what its scope is. With regard to Hegel, the contradiction is not only present in the field of concepts, but also in the nature. What we intend here is to grasp the significance of this contradiction in the nature and the concept of movement derived from it. For this, first we will follow certain aspects of this theme in Hegel's discussion with some authors of antiquity and then dealing with the hegelian exposition of the same theme in the Philosophy of Nature of the *Encyclopaedia* from the deduction of the concept of time.

Keywords: Hegel; contradiction; nature; scepticism; german philosophy; greek philosophy.

Nos capítulos iniciais das *Hipotiposes Pirronianas*, Sexto Empírico empreende uma exposição mais geral acerca de diversos aspectos definidores da posição cética². Especificamente no capítulo intitulado “O que é o ceticismo”, encontramos a seguinte descrição do que seja a filosofia cética: “é uma habilidade, ou atitude intelectual, que opõe fenômenos a inteligíveis (*nooúmena, noetá*) de todas as maneiras, tendo como resultado que, devido à equipolência dos objetos e discursos (*lógois*) assim opostos, somos nós levados primeiro a um estado suspensivo do intelecto e em seguida a um estado de tranquilidade (*ataraxía*)” (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7).



Da descrição acima, podemos perceber que é fundamental para a caracterização da filosofia cética a oposição de um discurso a outro. Não é por outro motivo que Sexto apresenta como “princípio” básico do ceticismo a oposição de todo discurso a um discurso de igual força (*pantí lógoi lógon ison antikeísthai*) (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 9).

É a renovada experiência do conflito (*diaphonía*) das posições contrárias que o leva a adotar essa postura como caracterizadora da filosofia cética. Diferentemente do dogmático³, o cético não vê como adotar outra postura. Não é nem uma nem são duas vezes que ele se vê diante de discursos opostos aparentemente de igual persuasão. Da investigação que realiza não consegue nem obter a verdade nem afirmar que ela é inapreensível. A cada nova investigação, depara-se ele com uma aparente igualdade de força de argumentos ou proposições – *isosthéneia*, e sem ter como decidir é levado à suspensão de juízo (*epokhé*) (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7-8). Essa recorrente dificuldade de assentir a uma posição definida o levou, portanto, a tomar prioritariamente como primeiro passo de sua investigação o exercício da atitude opositiva. Ele não comunga da mesma confiança que o dogmático possui em diretamente orientar sua investigação para a apreensão daquilo que é o real, o verdadeiro.

No que respeita à relação aqui desenvolvida entre o ceticismo e a filosofia de Hegel interessa sublinhar que a atitude opositiva cética não se efetua apenas com direção a temas filosóficos. Como foi descrito há pouco na definição apresentada, a oposição se faz entre fenômenos e inteligíveis de todas as maneiras. Isto quer dizer que a oposição não segue certo protocolo que regule sua realização e nem há uma restrição quanto ao que possa ser investigado. Fenômenos⁴ são opostos a fenômenos, inteligíveis a inteligíveis, fenômenos a inteligíveis e por aí adiante. Com efeito, o que Sexto pretende mostrar é que o conflito pode ser estabelecido de muitos modos possíveis. Um argumento pode se opor a uma suposta evidência fenomenal sensível. Exemplo disso temos na contestação feita por Anaxágoras contra o fato da neve ser branca com base no argumento de que, se a neve é água congelada e a água é preta, por conseguinte a neve também é preta (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 23). Tanto o fenômeno sensível quanto aquele que se dá ao nosso intelecto podem ser investigados e submetidos à atitude (*agogé*) opositiva cética. Nada pode escapar de ser questionado. Não existe um domínio que fique a salvo do exame.

Se Kant não pode considerar como opinião séria a extensão da doutrina da dúvida aos princípios do conhecimento sensível e à experiência (KANT, 1977, p. 594), é justamente essa radicalidade da investigação cética, o fato de não se restringir a nenhum domínio determinado, que Hegel toma como o aspecto de maior relevância no ceticismo e que terá consequências importantes para sua filosofia da natureza.

Hegel desdobrava sua crítica do ceticismo moderno de Gottlob Ernst Schulze questionando, entre outras coisas, o alcance seletivo do exame a ser empreendido pelo mesmo⁵. Dessa maneira, Schulze, tal como Kant, não vislumbrava a hipótese de um ceticismo tão radical: “(...) até agora não foi conhecida a verdadeira intenção do ceticismo etc.” (HEGEL, 1968, p. 203). E sua verdadeira intenção passa pelo caráter seletivo do exame cético, o que significa admitir que nem tudo tem de ser questionado. Da perspectiva desse ceticismo supostamente revigorado estão imunes à investigação os fatos de consciência, também a experiência, as percepções externas e as ciências (HEGEL, 1968, p. 203-204). Ora, por tudo que já foi anteriormente mencionado quanto à extensão do exame cético e também do exercício de sua atitude dialética, nada mais distante do ceticismo antigo do que essa afirmação enfática daquilo que não pode



ser investigado e não pode ter sua certeza contestada. Tomemos um exemplo relacionado à percepção exterior sensível. Quando provamos do mel, podemos admitir tanto que ele é doce quanto é amargo. Esta é a percepção do cético diante daquilo que lhe aparece a respeito dessa mesma percepção. Essa variação da experiência perceptiva se deve ao caráter relativo das sensações e também de como cada um apreende essas sensações: a uns o mel é percebido como doce e a outros como amargo (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 191-192 e também p. 125-129)⁶. A propósito do comentário da filosofia de Heráclito, Hegel retoma essa constatação cética a respeito da instabilidade e da contradição inscritas nas nossas percepções sensíveis, que o mel admite os contrapostos, ou seja, tanto o doce quanto o amargo:

Sexto observa: Heráclito parte, tal como os cétricos, das representações comuns dos homens; ninguém negará que os homens sadios digam a respeito do mel que ele é doce, já os ictéricos, que ele é amargo; – se ele fosse somente doce, então ele não poderia alterar sua natureza mediante um outro, e seria por toda parte, também para os ictéricos, doce⁷.

Essa constatação da contradição presente em qualquer âmbito, e aqui desdobrada naquilo que é sensível, também pode ser observada na análise do movimento por Zenão e a partir do que Hegel nela vislumbra como *dialética verdadeiramente objetiva* (HEGEL, 1986c, p. 301). A este respeito, é preciso, contudo, advertir que o juízo de Hegel é ambíguo. Zenão – seria mais exato conceber a partir do que Hegel propõe – entreviu a *dialética objetiva* mas não a desenvolveu em toda sua potencialidade⁸. Esta *espécie* de dialética implica a consideração imanente do objeto. As determinações do objeto são tomadas tal como se apresentam e elas então se mostram como contrapostas. Zenão foi capaz de desdobrar tal dialética, todavia, não conseguiu ir mais além e como resultado dessa contradição apenas obteve o negativo, uma aporia que não pudesse se resolver, os assim chamados paradoxos de Zenão (HEGEL, 1986c, p. 303-304). Se para ele o movimento não é possível em virtude da contradição gerada, tal resultado se realiza porque aqui a contradição não é considerada em termos especulativos⁹. Zenão ainda estaria no terreno do que Hegel denomina de pensar do entendimento. Qualquer determinação aí posta não está livre de ter uma outra a ela contraposta. A ocorrência desse fato se deve ao caráter limitado das determinações de entendimento¹⁰. Elas são limitadas porque estão reguladas pelo princípio de não-contradição, ou seja, que algo não pode ser A e não-A ao mesmo tempo. Ou é uma coisa ou outra. A impossibilidade do movimento se assenta nessa dificuldade imposta por uma compreensão impeditiva de que determinações contrapostas possam existir conjuntamente. Como conciliar no movimento a continuidade e a divisibilidade do espaço e do tempo? O punctiforme *versus* o contínuo? Ou a primeira dessas duas determinações é afirmada e a outra é excluída, ou esta é afirmada e aquela primeira é excluída.

Se para Zenão o movimento é contraditório e por isso não-verdadeiro, isto se deve a ele não enxergar além dos limites estreitos do entendimento. A verdade se apoia na fixação (*Festsetzung*) de um lado como o verdadeiro e o outro como nulo (*das Nichtige*) (HEGEL, 1986c, p. 301-302). Quando os contrapostos são unidos, então é gerada a contradição que termina no nada, numa nulidade. Por isso o movimento é não-verdadeiro. Mas a não-verdade do movimento não significa, nota Hegel, que Zenão estivesse combatendo a realidade do movimento, seu caráter concreto:

(...) que o movimento não seja, isso não tem de ser assim entendido do modo como nós dizemos: existem elefantes, não existem unicórnios. Que haja movimento, que esse fenômeno seja, isto é o que não se questiona; o movimento tem certeza sensível, assim como elefantes existem (HEGEL, 1986c, p. 305).



Tentar contestar as refutações de Zenão ao movimento com base na experiência sensível do movimento é não compreender o que aí está em jogo. Se, portanto, Diógenes, o cínico, contesta Zenão apenas se pondo de pé e começando a caminhar, ele pretende que tal evidência (*enárgeia*) ateste a realidade do movimento (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 373)¹¹. Da mesma maneira o cético não pode ser acusado de que sua atitude *filosófica* o conduza à inação por reiteradamente não se sentir capaz de superar a contradição e, por conseguinte, de afirmar que a verdade seja isto ou que a verdade seja aquilo outro¹². Zenão não nega o movimento concreto e o cético não é tolo o suficiente para não se dar conta que caminhando mais alguns passos adiante cairá no buraco que ali existe. Não é nesse sentido, como se a contradição devesse a qualquer custo ser evitada, que a crítica de Zenão ao movimento tenha de ser compreendida; pelo contrário, ela tem de ser considerada positivamente:

Para nós, não há nenhuma contradição na representação de que o ponto esteja posto no espaço ou, do mesmo modo, que o momento esteja posto no tempo contínuo, ou o agora do tempo seja posto como uma continuidade, duração (dia, ano); mas seu conceito é algo que se contradiz. A igualdade a si mesma, a continuidade é conexão absoluta, aniquilação de toda diferença, de todo negativo, do ser-para-si; o ponto, em contrapartida, o puro ser-para-si, o distinguir-se absoluto e a supressão (*Aufheben*) de toda igualdade e conexão com outro. Ambos estão postos no espaço e no tempo como uma coisa só, espaço e tempo são, portanto, a contradição. (...) O movimento é justamente a essência, a realidade do tempo e do espaço; e na medida em que esta aparece, é posta, é a contradição aparente (*der erscheinende Widerspruch*) que é posta (HEGEL, 1986c, p. 307).

Duvidar da pertinência das análises de Zenão acerca do movimento, tal como ocorre com o cínico, significa não compreender, aos olhos de Hegel, que não há nada de absurdo em pensar conjuntamente a existência do movimento e seu caráter contraditório. Ora, como bem observa Hegel, é o seu conceito que se contradiz. O conceito do movimento concreto é em si mesmo contraditório e é para isso que Zenão nos chama a atenção. Não importa que ele não tenha levado até suas últimas consequências a dialética (objetiva) que aparece na interpenetração de determinações contrapostas. Nem poderia tê-lo feito, pois a contradição ainda aí é considerada como meramente negativa, quer dizer, mesmo que ele chegue a observar no movimento a contradição inscrita nas determinações que o compõem, o fato de que ela exista nos leva, segundo ele, a um resultado negativo: o movimento é não-verdadeiro¹³. Mais um pouco e a contradição seria fruto de uma dialética verdadeiramente objetiva. Mas aí Zenão já seria Heráclito. Afirmamos anteriormente que o juízo de Hegel era ambíguo quanto à presença da dialética objetiva em Zenão. Isso efetivamente acontece porque Hegel guarda para a dialética presente em Heráclito a honra de receber a caracterização de objetiva e sem nenhuma ressalva¹⁴.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel assim se refere ao movimento sensível e como ele, no âmbito da natureza, contém em si a contradição lógica e especulativa, o negativo em sua determinação essencial:

ele é o princípio de todo auto-movimento, que consiste em nada além do que na exposição da contradição. O movimento exterior sensível é seu ser-aí imediato. Algo se move: isso não deve ser compreendido como se a coisa se achasse aqui neste agora, e ali no agora seguinte, mas como aqui e não aqui em um único e mesmo agora, e a coisa como sendo e não sendo ao mesmo tempo no mesmo aqui. Há que se admitir as contradições que os antigos dialéticos apontam no movimento, mas disso não se segue por conseguinte que o movimento não exista, e sim que o movimento é a própria contradição sendo-aí (HEGEL, 1978, p. 287).



É esta contradição, aqui apresentada no seu aspecto espaço-temporal/natural, que Hegel encontra já em Heráclito. Assim, na sua instância lógica, Heráclito não dissociava ser e não-ser. Sua proposição “o ser não é mais do que o não-ser” expressa a verdade das determinações do ser e do nada na unidade destes contrapostos: o devir (Cf. HEGEL, 1986c, p. 324-325). Contra a concepção de um ser que não admitisse alterações, e portanto, que não pudesse ser afetado ou igualado àquilo que ele não é, Heráclito, aos olhos de Hegel, prefigura o resultado da dialética das duas primeiras determinações da ideia lógica. O ser que inicialmente surge não é algo constituído e determinado, diferente daquilo que ele não é. Conceber o ser como se ele já contivesse certo acabamento é conceber um desdobramento desse seu momento inicial, no qual o mesmo, entretanto, apenas apresenta uma indeterminação imediata e, desse modo, uma *pura abstração*. Essa falta de determinação, essa vacuidade é o que revela sua negatividade intrínseca e faz com que o ser, portanto, iguale-se ao nada. O que importa aqui para Hegel é observar que desde o começo ser e nada se encontram inevitavelmente unidos e a constatação dessa unidade expõe a verdade do ser e do nada como *devir* (Cf. HEGEL, 1986a, p. 182-193). Essa unidade de ser e nada como devir não é estática, pelo contrário, ela é a “*inquiétude em si*” (HEGEL, 1986a, p. 191), que no seu movimento tem o impulso para ir adiante e consuma o desenvolvimento lógico. Esse devir *inquieta* é o que corresponde, segundo Hegel, à determinação fundamental da filosofia de Heráclito.

O princípio conceitual que rege essa filosofia¹⁵, sua essência, é, por conseguinte, a mudança, essa determinação recíproca dos contrapostos unificados, justamente aquilo que Zenão não pode admitir. Considerada estritamente em seu aspecto lógico, a contradição é essa relação de determinações contrapostas em que cada uma, ao se pôr, remete à outra que a ela se relaciona. Cada uma é o que é na relação com a outra, sua afirmação vincula-se à outra que é negada, mas que ao mesmo tempo está contida na primeira como elemento de sua autonomia, o que quer dizer que somente assim as determinações contrapostas adquirem subsistência. Temos aqui o que Hegel chama de contradição posta: ao me pôr, ponho ao mesmo tempo o outro que excludo de mim (Cf. HEGEL, 1978, p. 279). É numa única reflexão que se dá o pôr de ambas as determinações: “esse incansável desvanecer dos contrapostos neles mesmos” (HEGEL, 1978, p. 280).

A apresentação hegeliana dessa interpenetração de ser e nada na filosofia de Heráclito não deixa de remeter a esse aspecto da categoria lógica de contradição como incessante passagem de um a outro, ser e nada, nesse relacionamento inquieto, que é o próprio devir (Cf. HEGEL, 1986c, p. 324-325). Além disso, esse movimento que é o devir não recebe de Heráclito apenas uma expressão lógica, mas também recebe uma expressão sensível, a saber, o tempo. Em termos hegelianos, na medida em que passamos do domínio do lógico para o natural passamos para o domínio do que é exterior, do ser-fora-de-si. A ideia lógica é assim posta por uma reflexão exterior, o intuir, e se determina na forma do ser-outro, isto é, a natureza (Cf. HEGEL, 1992, p. 231 e p. 237). O tempo é uma das formas abstratas em que o ser-fora-de-si é intuído e, portanto, sensível (HEGEL, 1997, p. 45). Hegel irá, por conseguinte, denominar o tempo como devir intuído¹⁶. A filosofia de Heráclito, portanto, consiste, no âmbito histórico, numa confirmação suplementar desse devir que é a própria contradição e que se efetiva sensivelmente.

Na Filosofia da Natureza apresentada na *Enciclopédia*, Hegel fornece a dedução do tempo como essa determinação na qual a contradição – alcançada e rechaçada por Zenão – adquire seu contorno sensível definitivo.



Não podemos, entretanto, adequadamente compreender o tempo, que na sua formulação canônica “é o ser que, sendo, não é e que não sendo, é” (HEGEL, 1992, p. 247), sem considerar sua articulação dialética com o espaço e também por essa via se explicita o que é o movimento concreto. Assim, o que temos quando a ideia lógica “se resolve (*sich entschliesst*)¹⁷ a deixar ir livremente *fora de si mesma* o momento da sua particularidade ou da primeira determinação e ser-outro, *ideia imediata* como seu reflexo, como *natureza*”? (HEGEL, 1992, p. 231). A primeira determinação que se apresenta é o espaço. Com ele a ideia lógica entra diretamente na exterioridade como o outro dela mesma, daí a caracterização dessa alteridade, desse ser-outro como o ser-fora-de-si (HEGEL, 1992, p. 243). A natureza é uma particularização da ideia pura e como tal não pode desta ser desvinculada, é o ser-fora-de-si em relação à ideia lógica. O que define esse ser-fora-de-si é sua universalidade abstrata e imediatez. Tal como a universalidade lógica, momento inicial do conceito hegeliano, esse caráter imediato do espaço faz com que ele seja nessa sua abstração completamente indeterminado e, portanto, indiferenciado¹⁸ (Cf. HEGEL, 1981, p. 239ss.). A universalidade lógica e o espaço constituem ambos um começo, e desse modo, ainda não passaram por um processo de determinação no qual seja fornecido ao conteúdo uma delimitação, ou seja, uma distinção com respeito a um outro que não seja ele (Cf. HEGEL, 1992, p. 130). A indiferenciação daquilo que é o abstrato um-ao-lado-do-outro e que compõe o espaço, permite, nesse momento inicial, que subsista sua continuidade ininterrupta (HEGEL, 1992, p. 243). Por isso o espaço é uma mera forma que só terá efetivamente o ser-um-fora-do-outro quando se determinar em suas diferenças que, até este momento, não passam de uma mera possibilidade (HEGEL, 1992, p. 244).

A diferenciação do espaço, o rompimento de sua continuidade e homogeneidade, somente acontece com a negação que se inscreve no próprio espaço. Por meio dessa negação esse espaço homogêneo pode ver surgir suas diferenças determinadas como ponto, linha e superfície. Na relação que existe entre essas determinações do espaço, a passagem de uma a outra é de ordem dialética. Isto implica que aí se opera no regime de uma negação determinada, ou seja, cada determinação desdobrada advém daquela que é sua outra, mas que nesse processo é negada e ao mesmo tempo somente é nessa vinculação ao seu outro que é negado. É dentro desse contexto que Hegel pode chamar a diferença espacial de qualitativa (Cf. HEGEL, 1992, p. 245).

Com efeito, a qualidade é o ser-aí unido com uma determinidade (HEGEL, 1992, p. 129). Na qualidade já está contida a negação como um ser-aí e algo. A negação é o ser-outro desse ser-aí que é a qualidade. É ela que fornece a determinação própria de algo como qualidade. O ser-aí é algo porque ele é determinado, ou seja, porque ele é um algo que não pode ser confundido com outro algo. Ele é, portanto, este algo e não aquele outro, possui um limite (*Grenze*). A negação, dirá Hegel, é esse limite. Essa limitação que atravessa esse algo faz com que ele ao mesmo tempo seja finito. O que não é difícil de se compreender, pois o algo por ser limitado necessariamente remete a um outro que o limita: “o limite do algo se lhe torna objetivo no outro” (HEGEL, 1986a, p. 197)¹⁹. É importante frisar, portanto, que esse limite de algo não é meramente exterior. É na mediação do algo com o outro que se estabelece essa diferença entre ambos. Se considerarmos agora as determinações do ponto, da linha e da superfície, veremos que a representação comum só é capaz de conceber o algo e seu limite (o outro) como um fora do outro. Assim, “de acordo com essa diversidade do algo e de seu limite, a linha aparece como linha somente fora de seu limite, o ponto; a superfície como superfície fora da linha” (HEGEL, 1984, p. 114). Mas se o limite é considerado como o outro que pertence de modo imanente a algo, então “o ponto é essa dialética de si próprio, a saber, tornar-se linha, a linha a dialética do tornar-se superfície, a superfície a [dialética] de tornar-se espaço total” (HEGEL, 1984, p. 115).



É essa dialética de ponto, linha e superfície exposta como exemplo da relação entre algo e seu limite que Hegel vai desenvolver no âmbito de uma filosofia da natureza. O ponto é o limite do espaço – o ser-fora-de-si imediato e indiferenciado – como sua negação imanente, pois como nota Hegel, a negação é negação do espaço. Na continuação dessa dialética o ponto se suprime e se transforma em linha e a linha negada passa para a superfície. Nesta última etapa se constitui uma totalidade espacial, todavia, não mais aquela do começo, indiferenciada, pois esta totalidade é fruto de um processo de determinação que a singulariza (HEGEL, 1992, p. 245). Dessa relação entre o algo e seu limite importa reter que a passagem de uma determinação à outra se faz a partir da posição dessa contradição que se resolve na determinação que surge da negação de sua outra, mas que continua a fazer parte daquela que veio a surgir²⁰. O que não significa, por exemplo, que a linha se constitua de pontos, visto que “a linha é, ao contrário, o ponto na medida em que está *fora de si mesmo*” (HEGEL, 1992, p. 245).

A negação é, portanto, o que torna possível a diferenciação do espaço como ponto, fazendo com que o mesmo deixe de ser apenas em si e torne-se para si. Nesta passagem, o espaço, como essa negatividade, constitui-se como tempo. Hegel dirá que a verdade do espaço é o tempo, este constante suprimir-se de seus momentos mediante a negação que se refere a si e assim confere unidade negativa ao ser-fora-de-si (Cf. HEGEL, 1997, p. 53s.). Uma unidade inquieta – para usar um termo do próprio Hegel para caracterizar o tempo –, visto que nela ocorre esse processo constante de passagem do ser ao nada e do nada ao ser (HEGEL, 1992, p. 249). Não é por outro motivo que ele denomine o tempo como devir intuído: “o ser que, *sendo, não é e, não sendo, é*” (HEGEL, 1992, p. 247). A continuidade do tempo se realiza nessa contradição de ser e nada e pela qual um desaparece no outro incessantemente e constitui o devir. As três dimensões do tempo se articulam segundo esse processo contraditório do devir:

Estas duas determinações são assim, cada uma por si, como unidade do ser e do nada; mas também são diferentes. Esta diferença só pode ser a do surgir e do perecer. Uma vez [a 1ª], no passado (no Hades), o ser é o fundamento a partir do qual se começa; o passado existiu efetivamente como história do mundo, acontecimentos da natureza, mas [foi] colocado sob a determinação do não-ser [que] isto avançou. Da outra vez [a 2ª] é às avessas; no futuro o não-ser é a primeira determinação, o ser a mais tardia, embora não segundo o tempo. O meio é a unidade indiferente de ambos, de modo que nem um, nem outro constitui o determinante. O presente só é por isso, que o passado não é; inversamente, o ser do agora tem a determinação de não ser, e o não-ser de seu ser é o futuro; o presente é esta unidade negativa. O não-ser do ser, a cujo lugar passou o agora, é o passado; o ser do não-ser, que está contido no presente, é o futuro. No sentido positivo do tempo pode-se pois dizer: só o presente é, o antes e o depois não é; mas o presente concreto é o resultado do passado, e está prenhe do futuro (HEGEL, 1997, p. 60).

Na medida em que o espaço tem negada sua continuidade indiferente e passa ao tempo como ponto, então este alcança com essa determinação negativa uma concretude que é o *lugar*. Ele é a fixação no presente como agora, mas que, no entanto, essa “identidade posta do espaço e do tempo” é novamente abalada pela negação dessa singularidade espacial que é o lugar e assim se avança para um outro ponto. Esta contradição entre essas duas determinações, espaço e tempo, faz com que o processo do devir tenha impulso nesse “desaparecer e regenerar-se do espaço no tempo e do tempo no espaço”. O nome que Hegel dá a esse processo é *movimento* (Cf. HEGEL, 1992, p. 251-252).

A partir, portanto, do percurso até aqui efetuado, podemos então concluir que no comentário hegeliano



de certos autores ou correntes filosóficas da Antiguidade com referência à presença da contradição na natureza, Hegel se alinha tanto com o ceticismo pirrônico quanto com Heráclito, a despeito mesmo da diferença de estatuto filosófico que uma e outra filosofia concedem a essa constatação da contradição. Além disso, e mais especificamente em relação a Zenão e Heráclito, estamos, segundo Hegel, diante de filosofias que associaram a contradição ao movimento. Se Zenão, na perspectiva hegeliana, não foi capaz de pensar positivamente essa associação, esse fato não retira o mérito de seu esforço investigativo e o interesse que este traz para o próprio desdobramento da filosofia de Hegel quanto à compreensão da contradição existente no movimento sensível. Foi a filosofia de Heráclito que, neste ponto particular, teve maior influência na filosofia hegeliana a título de confirmação suplementar de suas teses. A concepção heraclitiana da realidade como mudança corresponde a essa determinação-de-pensamento lógica do devir, a primeira verdadeira (HEGEL, 1986a, p. 192-193), e que, portanto, desde o início articula a ideia lógica como contradição. Na natureza, o devir, essa contradição entre ser e nada, tem sua contraprova concreta intuitiva como tempo. É ele que na sua unidade negativa constitui e ao mesmo tempo impulsiona esse processo segundo o qual as coisas, num movimento incessante, surgem e perecem, aquilo mesmo que o cínico Diógenes singelamente atestava quando se punha a caminhar.

NOTAS

1. Este artigo apresenta parte dos resultados de pesquisa em andamento apoiada pelo CNPq por meio do edital Universal nº 14 de 2013.

2. Nas menções ao ceticismo antigo neste estudo, salvo indicação em contrário, a utilização de termos como “cético”, “pirrônico”, “pirronismo”, “filosofia cética”, “filosofia pirrônica”, a referência é sempre ao ceticismo pirrônico de Sexto Empírico.

3. Dogmatismo aqui tem de ser compreendido como a postura daqueles que pretensamente conseguiram ir além desse conflito de posições contrárias e assim, de maneira resolutive, são capazes de dizer o real, o verdadeiro, como as coisas (*prágmata*) são em si mesmas (Cf. SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 11).

4. É necessário assinalar que o uso do termo fenômeno neste trecho em que Sexto apresenta uma definição do ceticismo (SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 7) é feito com referência estritamente às coisas sensíveis (*aisthetá*). Notemos que o termo “*phainómenon*” não tem que sempre se referir diretamente ao que é sensível. Conforme Oswaldo Porchat, o termo foi largamente utilizado na filosofia grega antiga, desde a Pré-Socrática até a filosofia helenística. No caso do cético, por exemplo, os *phainómena* tanto dizem respeito aos objetos físicos sensíveis quanto às ideias e pontos de vista das pessoas e dos filósofos. Há ocorrências desses dois usos do termo em Sexto Empírico. Assim, em HP, I, 94 se toma o *phainómenon* como objeto físico sensível: “Cada um dos *phainómena* que percebemos sensorialmente parece cair sob nós de maneira variada, por exemplo a maçã, que se nos dá como lisa, cheirosa, doce, amarela”. Tratando da noção de critério, Sexto Empírico se refere às ideias e pontos de vista filosóficos como *phainómena*: “Aquele que se diz a si próprio critério de verdade diz o *phainómenon* a ele mesmo e nada mais. Então, visto que cada um dos outros filósofos diz o *phainómenon* a ele mesmo, que é contrário ao anteriormente proferido, é claro (*dêlon*) que, sendo aquele igual a todos, não seremos capazes de dizer de uma maneira definida que existe um critério. Pois, se aquele é digno de fé (*pistós*)..., assim também cada um dos outros”. Ainda segundo Porchat, se em HP, I, 9, Sexto explica que *phainómena* substitui *aisthetá*, tal se deve porque o sentido corrente do termo comportava ambas as perspectivas: a sensível e a inteligível e então se faz necessária essa menção à espécie de uso que se faz em virtude dessa necessidade, no trecho mencionado, de sublinhar a possibilidade da oposição entre o que é meramente sensível e o que é da ordem do pensamento. O *tò phainómenon*, seja ele sensível ou inteligível, é “aquilo que aparece”, “o que se manifesta a nós”, “o que se mostra a nós” (Cf. PORCHAT, 2013, p. 299-303).

5. “Com a restrição da certeza de conhecimento aos objetos da intuição imediata, aos “fatos da consciência”, Schulze, portanto, legitima sua dúvida a respeito dos objetos não-sensíveis, cuja existência não é dada imediatamente à consciência” (HEIDEMANN, 2007, p. 147-148). Sobre o caráter seletivo do ceticismo de Schulze e a crítica de Hegel ao mesmo, ver ainda HEIDEMANN, 2007, p. 144-162; VIEWEG, 1999, p. 207-218.

6. “Ao dizer, por exemplo, que o mel é doce, não nos pronunciamos sobre a natureza real do mel ou da doçura, sobre a eventual realidade substancial do mel, sobre se a doçura é ou não uma propriedade real a ele inerente, sobre a natureza da relação entre sujeito e predicado; nem disso nada pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões. Porque isso

tudo não é o fenômeno, mas ‘o que dele se diz’” (PORCHAT, 2006, p. 125-126).

7. Hegel aqui, na citação de Sexto, se refere a HP, I, 29, §§ 210-211 (apud HEGEL, 1986c, p. 325).

8. Para a análise hegeliana da dialética de Zenão com referência ao movimento, ver também o capítulo 7 de *A ordem do tempo* (ARANTES, 1981, p. 81-99).

9. O mesmo vale para o cético e sua dificuldade de assentimento que, ao final, o leva à suspensão de juízo. Ver ainda a respeito do caráter deficiente da dialética em Zenão, LEBRUN, 2000, p. 240.

10. Ver a esse respeito *Diferença entre o sistema da filosofia de Fichte e de Schelling* (HEGEL, 1968a, pp. 12-19 e 23-27).

11. É digno de interesse notar que a contestação das análises acerca do movimento por Zenão seja efetuada a partir da evidência (*enárgeia*) da realidade do movimento. Como se Zenão fosse incapaz de concordar que o movimento de fato ocorre no mundo. No fundo, a mesma evidência que o cínico obtém é compartilhada por Zenão. Assim como o cético assente ao *phainómenon*, aquilo que lhe aparece, Zenão assente à evidência do movimento. É nesse sentido que se direciona a defesa hegeliana de Zenão. Mais uma vez recorremos a Oswaldo Porchat quando ele comenta a passagem de HP, II, 10, que trata do uso do termo *enárgeia* pelo ceticismo. O trecho comentado diz o seguinte: “Com efeito, o cético não está proibido, penso, de uma concepção que ocorre no próprio discurso, a partir das coisas que caem sob ele e o afetam e que lhe aparecem com evidência (*enárgeian*), e que de nenhum modo introduz a realidade das coisas concebidas; ... o efético... dá seu assentimento às coisas que caem sob ele conforme uma representação que ele passivamente experiencia, conforme ela lhe aparece...” (apud Porchat, SEXTUS EMPIRICUS, 2000, p. 157). Resumidamente, a interpretação de Porchat, que não trai o teor geral da de Hegel, quer nos mostrar que para aqueles, os dogmáticos, que afirmam a realidade do movimento como evidente, não é admissível que se conteste o movimento pois sua *realidade* está posta pelo simples fato de caminharmos. Se o cético ou Zenão contestam o movimento, eles contestam sua suposta realidade tal como o dogmático a põe como inquestionável e verdadeira em si mesma. No trecho das *Hipótiposes* que Porchat cita, aparece um outro uso do termo *enárgeia*, sua apropriação cética. Desse modo, é cabível que o cético possa ter evidências das coisas, por exemplo do movimento, que possa reconhecer que o movimento é um fenômeno que se impõe a nós, sem que isso implique atestar sua realidade absoluta (PORCHAT, 2013, p. 295-297). É nesse sentido que o cético aceita a evidência do movimento e é nesse mesmo sentido, parece-me, que Hegel, acertadamente, compreende e não confunde a análise do movimento por Zenão e sua evidência sensível.

12. Nesse mesmo sentido a exposição de Dietmar Heidemann acerca da possibilidade do agir cético após a suspensão do juízo e contra a censura dogmática à sua suposta *apraxia*. (HEIDEMANN, 2007, p. 106-109).

13. A contradição é tão negativa e limitada quanto aquela que é resultado do ceticismo criticado na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*: “Trata-se precisamente do ceticismo, que sempre vê no resultado o *puro nada* e abstrai de que esse nada é, de modo determinado, o nada *daquilo de que resulta*” (HEGEL, 1986b, p. 74).

14. E também de ver prefigurado em Heráclito os traços essenciais de sua filosofia especulativa: “Heráclito foi em toda parte considerado como um filósofo de pensamento profundo, e também mal-afamado. Aqui podemos dizer: terra; não há nenhuma proposição de Heráclito que eu não tenha recolhido em minha *Lógica*” (HEGEL, 1986c, p. 320).

15. E também rege a filosofia de Hegel pois “quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição – e, por toda a parte, não há absolutamente nada em que não possa e não deva ser mostrada a contradição, isto é, determinações opostas: o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade –, quando pois a contradição é reconhecida, costuma-se fazer a conclusão: ‘Logo, este objeto é nada!’ [Faz-se] como Zenão que primeiro mostrou [a respeito] do movimento, que ele se contradizia, e que portanto o movimento não era; ou como os antigos que reconheceram o nascer e o perecer – as duas espécies do devir – como determinações não-verdadeiras, com a expressão de que o uno, isto é, o absoluto, não nascia nem percia. Essa dialética fica assim simplesmente no lado negativo do resultado, e abstrai do que ao mesmo tempo está efetivamente presente: um resultado determinado, aqui um puro nada, mas um nada que em si inclui um ser, e igualmente um ser que nele inclui o nada” (HEGEL, 1992, p. 185).

16. “O tempo é o puro devir, como intuído. O tempo é a mudança pura, é o conceito puro, o simples, que tira sua harmonia dos opostos absolutos. Sua essência é ser e não-ser, sem nenhuma outra determinação; – puro ser abstrato e puro não-ser abstrato imediatamente em uma única unidade e separados” (HEGEL, 1986c, p. 329).

17. Com respeito a essa passagem do lógico ao natural consideramos pertinente retomar de modo livre o comentário de Marcos Lutz Müller acerca da tradução do verbo *sich entschliessen* na filosofia de Hegel. Assim, um dos significados de *sich entschliessen*



é o de resolver e, portanto, *levar a um resultado, dissolver/resolver o nó de uma questão*. Quando se resolve algo nesse sentido conclusivo agora exposto se *põe termo* à indeterminação de um estado ou processo. É o que acontece com a ideia lógica que deste modo abandona sua indeterminação e então irá se constituir/resolver como ideia natural. Outro significado de *entschliessen* e que também remete a essa determinação que torna efetivo um processo é o de *descerrar* no sentido de *abrir*. Um dos sentidos primordiais do prefixo alemão *ent* pode ser o de *contra*, e uma vez então que esse prefixo assim significado se une a *schliessen*, o verbo (*entschliessen*) adquire o sentido mencionado de *descerrar* ou abrir, e no caso da passagem do lógico para o natural, *abrir-se* para as determinações efetivas da natureza. “Decidir e resolver é, aqui, uma e a mesma coisa. Ao querer algo, resolvo-me a partir de uma multidão de determinações, que repousam em mim como modos possíveis. Quando me determino, abro-me (*öffne mich*), ou ponho a possibilidade como efetividade” (*Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vol. IV, p. 129; *apud* HEGEL, 2005, p. 95-96).

18. Em relação ao indeterminado, cabe referir, mesmo que no contexto de um começo lógico, a seguinte declaração de Hegel: “Quando se começa a pensar, não temos outra coisa que o pensamento em sua carência-de-determinação, pois para a determinação já se requer um e um outro. O carente-de-determinação, como temos aqui, é o imediato, e não a mediatizada carência-de-determinação; não a suspensão de toda a determinidade, mas a imediatez da carência-de-determinação, a carência-de-determinação prévia a toda a determinidade, o carente-de-determinação enquanto o que é o primeiro-de-todos” (HEGEL, 1986a, p. 184).

19. Ou ainda: “Quando nós dizemos das coisas, que elas são finitas, com isto também se entende, que elas não somente possuem uma determinidade, a qualidade não somente como realidade e determinação sendo- em-si, que elas não são apenas limitadas – elas ainda têm fora de seu limite um ser-aí –, mas que antes também o não-ser constitui sua natureza, seu ser” (HEGEL, 1984, p. 116).

20. “A outra determinação é a inquietude do algo em seu limite, na medida em que lhe é imanente ser a contradição que o impede a ir além de si mesmo” (HEGEL, 1984, p. 115).

REFERÊNCIAS

ARANTES, P. E. 1981. *Hegel - A ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis.

HEGEL, G. W. F. 1968a. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.

_____. 1968b. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten*. In: *Gesammelte Werke*, Band 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.

_____. 1992. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 20. Hrsg. von U. Rameil, W. Bonsiepen und H.-C. Lucas. Hamburg: Meiner.

_____. 1997. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830). Vol. II: Filosofia da Natureza*. Trad. de José N. Machado. São Paulo: Loyola.

_____. 1986a. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Band I: Wissenschaft der Logik*. In: *Werke*, Band 8. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. 2005. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação por Marcos Lutz Müller. Campinas: Unicamp.



- _____. 1986b. *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke*, Band 3. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1986c. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I*. In: *Werke*, Band 18. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. 1984. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 21. Hamburg: Meiner.
- _____. 1978. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 11. Hamburg: Meiner.
- _____. 1981. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*. In: *Gesammelte Werke*, Band 12. Hamburg: Meiner.
- HEIDEMANN, D. H. 2007. *Der Begriff des Skeptizismus – Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- KANT, I. 1777. *Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. In: *Schriften zur Metaphysik und Logik, 2. Werkausgabe*, Band VI. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.
- LEBRUN, G. 2000. *A paciência do conceito – Ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp.
- PORCHAT, O. 2013. “A noção de *phainómenon* em Sexto Empírico”. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 17, nº 2, p. 291-323.
- _____. 2006. “Sobre o que aparece”. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Unesp.
- SEXTUS EMPIRICUS. 2000. *Outlines of Pyrrhonism*. Ed. e trad. inglesa de R. G. Bury. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- VIEWEG, K. 1999. *Philosophie des Remis – Der junge Hegel und das ‘Gespenst des Skepticismus’*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Crítica do juízo teleológico e organismo em Kant e Schelling

Gabriel Almeida Assumpção

gabrielchou@gmail.com

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG

Resumo: A *Crítica da faculdade de julgar* (1790) foi recebida com entusiasmo pelos filósofos do idealismo alemão. No caso de Friedrich Schelling, as duas partes da obra foram influentes, de modo que não só a estética kantiana, mas também a teleologia foi marcante em sua trajetória filosófica. Observaremos como o filósofo de Leonberg acolhe, na Introdução às *Ideias para uma filosofia da natureza* (1797), a noção kantiana de organismo como dotado de autocausalidade, mas pensa-a nos quadros de uma filosofia pós-kantiana, buscando prescindir das noções de juízo reflexionante e também da ideia de “natureza como arte” (*Natur als Kunst*) para se pensar o organismo. Como Schelling vincula essa noção com a proposta de se pensar a unidade entre natureza e espírito a partir do próprio sujeito, e não de algo exterior a ele? Como Kant reagiria a tal proposta?

Palavras-chave: Finalidade; juízo reflexionante; Kant; natureza; organismo; Schelling.

Critique of teleological judgment and organism according to Kant and Schelling

Abstract: The *Critique of Judgment* (1790) was enthusiastically received by the German Idealists. In the case of Friedrich Schelling, both divisions of the work were influent, thus resulting that not only Kantian aesthetics, but also the teleology was a landmark in his philosophical itinerary. We attempt to observe how the philosopher of Leonberg receives, in the Introduction to the *Ideas for a Philosophy of Nature* (1797), the Kantian conception of organism as endowed with self-causality, but at the same time thinks it within the frame of a post-Kantian philosophy, leaving aside the reflective judgment and also the idea of nature as a product of art (*Natur als Kunst*) in order to think the organism. How does Schelling connect this notion with the proposal to think the unity between nature and spirit based on the own subject, and not on something external to it? How would Kant react to such a proposal?

Keywords: Kant; nature; organism; purposiveness; reflective judgment; Schelling.

1. INTRODUÇÃO: “LER A ‘CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR TELEOLÓGICA’ COM O ESPÍRITO”.

Para Kant, há um desafio para o entendimento: a ideia de fim natural ou de organismo. É conhecida a afirmação segundo a qual não haveria um Newton capaz de explicar uma gramínea (KANT, 1968b, p.



400) com base apenas no mecanismo¹. O filósofo propõe, por analogia, um entendimento intuitivo que não leva em conta a combinação de partes, mas que intui o todo (KANT, 1968b, p. 407), prescindindo da discursividade do entendimento. Schelling se apropriou dessa proposição e pensa uma intuição intelectual (*intellectuale Anschauung*) que não se refere a objetos, mas que é um exercício da intuição de si como liberdade (SCHELLING, 1980, pp. 103-106). Para o filósofo, a autoconsciência não pode ser pensada por partes, mas apenas intuída de modo imediato. Com a intuição intelectual, o pensador alemão queria provar não apenas o eu, mas principalmente provar o eu Absoluto, para além da relação sujeito-objeto, e instaurar a intuição intelectual como fundamento da filosofia da natureza e da filosofia da arte (PUENTE, 1997, p. 30-32).

No § XVI de *Do eu como princípio da filosofia* (1795) – um de seus primeiros escritos filosóficos – Schelling recomenda a leitura da segunda parte da *Crítica da faculdade de julgar* (1790), designada “*Kritik der teleologischen Urteilskraft*” (“*Crítica da faculdade de julgar teleológica*”), com o espírito (*Geist*), como se deve fazer, aliás, com tudo que foi escrito por Kant, na opinião do filósofo de Leonberg (SCHELLING, 1980, p. 162). Ele menciona, nesse sentido – ainda que sem entrar em pormenores nessa obra – uma união do mecanismo com a teleologia, ainda que não determinável como objeto. A razão deve unificar mecanismo e teleologia, segundo um princípio superior que não seja determinável como objeto, que o autor chama, nesse momento inicial de sua trajetória filosófica (e servindo-se de terminologia fichtean), o Eu absoluto (SCHELLING, 1980, p. 174).

Em Kant, o conceito de finalidade da natureza em seus produtos é um conceito necessário para a faculdade de julgar humana, mas não determinante dos objetos. É um princípio subjetivo da razão para a faculdade de julgar, que possui um uso somente regulativo e, ao mesmo tempo, é tão necessariamente válido para nosso juízo como se fosse um princípio objetivo (KANT, 1968b, p. 404). Também para Schelling, somos compelidos a pensar de maneira finalista (isto é, a pensar as partes em função do todo), sendo que a finalidade do todo da natureza é algo que pensamos necessariamente, e não arbitrariamente. Nesse ponto, o filósofo de Leonberg aproxima-se da posição de Kant; a diferença é que este só aceita que pensemos a finalidade como máxima necessária subjetivamente, a partir da faculdade de julgar reflexionante, a qual aquele, por sua vez, designa como razão reflexionante (SCHELLING, 1994, p. 106).

A *Crítica da faculdade de julgar*, particularmente a “*Crítica da faculdade de julgar teleológica*”, segunda parte da obra, é marcante no projeto schellinguiano de uma *filosofia da natureza* (DURNER, 1994, p. 34ss)², que deve ser compreendida, segundo Bicca, como uma radicalização ou um alargamento do ponto de partida de Kant e de Fichte, e não como retrocesso a uma metafísica dogmática (BICCA, 1989, p. 72). A concepção kantiana de organismo como autoprodução, que não pode ser apreciado adequadamente pelas categorias da mecânica, é algo muito influente na Introdução das *Ideias para uma filosofia da natureza* (1797)³ e esse será o foco de nosso trabalho.

Ora, em 22 de janeiro de 1796, Schelling envia, de Stuttgart, uma carta a Niethammer, na qual fala de muitos planos em andamento, entre os quais um sistema de ética (que seria uma contraparte à Ética de Spinoza); uma filosofia da história da humanidade; e de “uma interpretação da *Crítica da faculdade de julgar* segundo meus princípios” ((...) *eine Auslegung der Kritik der Urteilskraft nach meinen Principien*)⁴ (SCHELLING, 2001, p. 41). Essa interpretação não chegou a ver a luz do dia, pelo menos não foi exposta como tal em nenhuma obra especialmente dedicada ao tema. Uma hipótese de trabalho plausível seria



considerar a Introdução às *Ideias*, de 1797, como uma interpretação schellinguiana peculiar da *Terceira Crítica*. Vejamos mais de perto os argumentos presentes na *Terceira Crítica* kantiana para, em seguida, examinarmos como a interpretação schellinguiana de 1797 ora se aproxima, ora se distancia do texto de Kant, dando ênfase à ideia de organismo e à recusa, da parte de Schelling, da noção kantiana de “natureza como arte” (*Natur als Kunst*) para se pensar a finalidade na natureza.

2. ORGANISMO E JUÍZO REFLEXIONANTE EM KANT.

O “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura* (1781/1787) é particularmente esclarecedor em relação ao que mencionamos acima sobre a noção de princípio regulativo. É conhecido que, em Kant, há um emprego peculiar das ideias transcendentais no uso teórico da razão: elas nunca permitem um emprego constitutivo neste âmbito, uma vez que, se o fazem, elas são consideradas apenas conceitos dialéticos e pseudorracionais. O emprego regulativo, por outro lado, é excelente e necessário, direcionando o entendimento rumo a certo fim. É uma ideia, um “foco imaginário” do qual os conceitos do entendimento não procedem na realidade, mas ganham maior unidade e extensão. A unidade da razão sempre pressupõe a ideia “da forma de um todo de conhecimento que precede o conhecimento das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e suas relações com as outras” (KANT, 1968a, p. B 672). A ideia da unidade do conhecimento e da própria natureza, para o pensador alemão, não se extraem diretamente da natureza: antes, somos nós que nos servimos de tais ideias para melhor e mais completamente interrogá-la (KANT, 1968a, p. B 673).

Não encontramos na natureza, por exemplo, a água pura, a terra pura, o ar puro. Exigimos, todavia, os conceitos dos mesmos em ordem a determinar adequadamente a parte de cada uma dessas causas naturais têm na produção dos fenômenos (KANT, 1968a, p. B 674). As ideias da razão não servem como princípios constitutivos para a extensão de nosso conhecimento teórico, mas como princípios reguladores da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral, por meio do qual o conhecimento empírico é mais adequadamente assegurado dentro de seus próprios limites (KANT, 1968a, p. B 698-700).

Na *Kritik der Urteilkraft*, Kant se debruça, a partir do § 64, sobre o tema do organismo ou fim natural (*Naturzweck*). Trata-se de algo apenas possível como fim, ou seja, cuja origem não é causada pelo mecanismo da natureza, mas pela razão – portanto, de algo que só se deixa entender pela razão, e não pelo entendimento ou pela sensibilidade. A razão capta a necessidade de cada forma de um produto natural (KANT, 1968b, [§ 64] p. 369s).

“Uma coisa existe como fim natural, se ela é causa e efeito de si mesma (ainda que em um duplo sentido)” (KANT, 1968b, [§ 64] p. 370). Ser causa e efeito de si mesmo ocorre das seguintes maneiras: (a) uma árvore gera outra: trata-se, nesse caso, da produção do mesmo gênero (*Gattung*). Algo se produz não individualmente, mas genericamente. Como efeito, a árvore é continuamente autoproduzida. Além disso, (b) uma árvore se produz como indivíduo (*Individuum*). Esse efeito é o crescimento, mas difere do crescimento segundo leis mecânicas. Trata-se, aqui, de uma espécie de geração (*Zeugung*). Há uma qualidade específico-peculiar (*spezifisch-eigenthümlicher Qualität*) na árvore que o mecanismo natural externo a ela não consegue fornecer. Finalmente, (c) há uma relação de dependência recíproca entre as partes: cada parte da árvore produz-se a si mesma de forma tal que sua preservação depende



reciprocamente da preservação das demais partes (cf. KANT, 1968b, [§ 64] p. 371).

O conceito de uma coisa que seja fim natural não é constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode servir como conceito regulador do juízo reflexivo, para guiar nossa investigação sobre tais objetos empregamos uma “analogia distante” (*entfernten Analogie*) com nossa própria causalidade de acordo com fins. “O conceito de uma coisa, como fim natural em si, não é (...) nenhum conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas pode ser um conceito regulativo para a faculdade de julgar reflexiva (...)” (KANT, 1968b, [§ 65] p. 375).

Ora, o filósofo afirma que, se acredita ser preciso julgar certas coisas da natureza (seres organizados, por exemplo), bem como sua possibilidade, segundo causas finais. Tal investigação se dá ainda que apenas desejemos encontrar um *fio condutor* para pensar em como observar suas propriedades, sem investigar, com isso, sua origem (KANT, 1968b, [§ 72] p. 389).

Uma questão lançada na seção “Dialética do juízo teleológico” é a seguinte: se essa noção de finalidade vale apenas subjetivamente, isto é, é uma mera máxima de nosso juízo, ou se é o caso de se adotar um princípio *objetivo da natureza*, segundo o qual, além do mecanismo, há outro tipo de causalidade ligado a ela, isto é, o princípio das causas finais, em relação a cujas leis as leis do mecanismo devem ser consideradas apenas causas intermediárias (KANT, 1968b, [§ 72] p. 390).

Ora, o conceito de algo como fim natural é empiricamente condicionado, isto é, apenas é possível respeitando-se certas condições da experiência possível, mas incapaz de ser abstraído pelo entendimento da mesma. Tal conceito só é possível, todavia, de acordo com um princípio racional contido no juízo sobre o objeto. Portanto, a realidade objetiva de um fim natural não pode ser compreendida dogmaticamente, ou seja, não pode ser tratada pela faculdade de julgar determinante (*bestimmende Urtheilskraft*) (KANT, 1968b, [§ 74] p. 396).

Portanto, ele [o conceito de fim natural] não pode ser tratado dogmaticamente pela faculdade de julgar determinante: isto é, não só não se pode decidir se as coisas da natureza consideradas fins naturais exigem, para sua geração, uma causalidade de um tipo bem peculiar (aquela segundo intenções), ou não, mas também não se pode sequer se perguntar sobre isso, pois o conceito de fim natural não é demonstrável pela razão, no que tange à sua realidade objetiva (isto é, não é constitutivo para a faculdade de julgar determinante, mas meramente regulativo para a faculdade de julgar reflexionante) (KANT, 1968b, [§ 74] p. 396).

Desse modo, uma coisa é afirmar que a produção de certas coisas da natureza, ou do todo da natureza, é apenas possível mediante uma causa que age segundo intenções. Isso é um procedimento dogmático, no qual se julga a partir da faculdade de julgar determinante, tratando-se de uso constitutivo das ideias, e que diz respeito à determinação de objetos. Outra coisa é dizer: “eu posso, de acordo com a constituição peculiar de minhas faculdades cognitivas, julgar em relação à possibilidade dessas coisas e de sua produção, de nenhuma outra forma senão pensando em uma causa que age intencionalmente, isto é, um ser que é produtivo de forma análoga à causalidade de uma inteligência”. Nesse caso, trata-se de um procedimento crítico, no qual se julga a partir da faculdade de julgar reflexionante, usando-se as ideias de maneira regulativa. Não se preocupa com a natureza dos próprios objetos, mas com o modo de proceder das nossas faculdades de conhecer (KANT, 1968b, [§ 75] p. 397s).



No primeiro caso, quer-se afirmar algo sobre o objeto, e quer-se atribuir realidade objetiva a um dado conceito. No segundo, trata-se da razão se restringindo apenas ao uso regulativo das faculdades de conhecimento e respeitando as peculiaridades e limites do ser humano. (KANT, 1968b, [§ 75] p. 398). Somos, de acordo com o filósofo, indispensavelmente obrigados (*unentbehrlich nöthig*) a atribuir o conceito de intenção à natureza para investigá-la em seus produtos organizados. Esse fio condutor (*Leitfaden*) é útil para a ideia de natureza como um sistema. Com ele, podem-se julgar os produtos naturais como obra intencional (KANT, 1968b, [§ 75] p. 398).

A teleologia, para Kant, não prova a existência de um ser inteligente causador da natureza, mas apenas que, segundo a constituição de nossas faculdades cognitivas e subsequente combinação da experiência com os maiores princípios da razão, não podemos formar o conceito de um mundo com seres organizados senão pensando em uma causa suprema que opere intencionalmente. “Não podemos adotar a proposição de que há um ser inteligente originário, senão subjetivamente para o uso de nossa faculdade de julgar em sua reflexão sobre os fins da natureza, que só podem ser pensados segundo o princípio de causalidade intencional de uma causa suprema” (KANT, 1968b, [§ 75] p. 399). Veremos, adiante, que Schelling recusa abertamente essa noção de uma intencionalidade externa como garantia de atribuição necessária de finalidade aos organismos.

Não se *observam* os propósitos da natureza como intencionais, mas se lhes *pensam* como tais (KANT, 1968b, [§ 75] p. 399). O conceito de *Naturzweck* (fim natural) ou organismo diz respeito à causa da possibilidade de tal predicado, a qual só pode residir na ideia. O resultado que corresponde a essa ideia (o produto) é dado na natureza, e o conceito de uma causalidade da natureza, “como um ser que age segundo fins” (*als eines nach Zwecken handelnden Wesens*), parece fazer da ideia de um fim natural um princípio constitutivo, cuja ideia possui, portanto, algo diferente de todas as demais ideias (KANT, 1968b, [§ 77] p. 405).

Surge, portanto, uma peculiaridade de nosso entendimento humano em relação à faculdade de julgar em sua reflexão sobre as coisas naturais (KANT, 1968b, [§ 77] p. 405). Certos produtos da natureza devem ser considerados por nós, em relação à sua possibilidade, como produzidos intencionalmente, como fins. Com isso, todavia, não se exige que se dê uma causa particular que tenha a representação de fim como seu fundamento determinante. Com isso, não se nega que um entendimento, diferente do – e superior ao – humano, possa encontrar o fundamento de possibilidade de tais produtos no mecanismo da natureza, isto é, em uma combinação causal para a qual o entendimento não é explicitamente aceito como causa (KANT, 1968b, [§ 77] p. 406).

Kant sugere que se pense a relação de nosso entendimento com a faculdade de julgar, para se compreender a contingência da constituição de nosso entendimento, o que pode levar a uma peculiaridade, distinguindo-o de outros eventuais entendimentos (KANT, 1968b, [§ 77] p. 406). Tal contingência se encontra no particular (*Besondern*), que a faculdade de julgar deve agrupar sob o universal (*das Allgemeine*) dos conceitos do entendimento. O universal de nosso entendimento humano não determina o particular, e é contingente a forma como coisas que concordam em um elemento comum chegam a nossa percepção. “Nosso entendimento é uma faculdade de conceitos, isto é, um entendimento discursivo” (*unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i., ein discursiver Verstand*), para o qual deve ser contingente de que tipo e quão diferente o particular pode ser dado a ele na natureza (KANT, 1968b, [§ 77] p. 406).



Pode-se pensar, nesse contexto, em um entendimento intuitivo (*intuitiver Verstand*) negativamente, no sentido de um entendimento não-discursivo, que não procede do universal ao particular. Esse entendimento não precisaria fazer com que características naturais correspondessem a nossa faculdade de conceitos (KANT, 1968b, [§ 77] p. 406).

Kant salienta uma peculiaridade do entendimento discursivo, em relação à faculdade de julgar: no conhecimento por meio do entendimento discursivo, o particular *não é determinado pelo universal, e não pode ser derivado dele*. Ao mesmo tempo, o particular no múltiplo da natureza deve estar de acordo com o universal (mediante leis e conceitos) para que possa ser subsumido, e esse acordo é contingente (KANT, 1968b, [§ 77] p. 406s)⁵.

Kant declara, novamente, a ideia de “um outro entendimento” (*einen andern Verstand*), para que possamos conceber um acordo entre as coisas naturais *em nosso* entendimento. Segundo nosso entendimento finito, discursivo, não se pode afirmar que o todo contenha o fundamento de conexão das partes, o que seria uma contradição no conhecimento discursivo, mas apenas se pode afirmar que a representação de um todo em um entendimento não-discursivo pode conter o fundamento de possibilidade dessa forma e da conexão das partes (KANT, 1968b, [§ 77] p. 407s).

Dessa maneira, ao julgar a natureza, mecanismo e teleologia são procedimentos de explicação que podem coexistir, sem que um contradiga o outro (KANT, 1968b, [§ 77] p. 409). Percebemos que, para o filósofo de Königsberg, ao julgarmos um todo material, julgamos que as partes precedem o todo, mas isso não basta, pois o mecanismo não pode descrever ou explicar o que é particular aos organismos, fazendo-se necessário o recurso à teleologia (ZUCKERT, 2007, p. 160). Confrontemos, agora, o projeto de Kant com sua assimilação criativa por parte de Schelling.

3. SCHELLING: MECANISMO E TELEOLOGIA SEM “NATUREZA COMO ARTE”.

Schelling buscou, para a composição das *Ideias*, um conhecimento sólido e detalhado da literatura relevante e do estado das discussões das ciências naturais de então. O filósofo pós-kantiano defende uma concepção dinâmica de ciência natural (DURNER, 1994, p. 16-20) e sua proposta da filosofia da natureza envolve uma reaproximação do homem com o mundo natural que o envolve, direcionando-se contra o estranhamento e o distanciamento em face da natureza que a ciência moderna promove. Buscava-se assim uma concepção total de ciência, em reação às tentativas de uma maior matematização das ciências. Tal projeto não correspondia a uma mera recusa da ciência moderna, mas buscava ser um alargamento da reflexão sobre a natureza, no qual se pretendia reunir exterior e interior, sensível e inteligível, inconsciente e consciência, buscando-se, ainda, pensar a finalidade para além das aparências e dos mecanismos (BICCA, 1989, p. 83). Filosofia da natureza e ciência natural se complementam, esta buscando compreender a natureza como objeto, como produto, aquela tentando apreender a natureza como sujeito, como produtividade – lembrando que mesmo a natureza como objeto, ou produto, é formada de produtos aparentes (*Scheinprodukte*), que carregam em si o dinamismo da produtividade que lhes engendra (SCHELLING, 2004, p. 41; VIEIRA, 2007, p. 30).

Schelling não é um kantiano que quer perseverar nos achados de Kant, mas sim reflete sobre a natureza a partir da filosofia crítica deste (JACOBS, 2004, p. 75) e do pensamento de outros filósofos e cientistas. Na Introdução às *Ideias*, o filósofo aborda o problema de um conceito reflexivo de natureza e da



fundamentação de uma filosofia da natureza, de modo que a natureza, em sua totalidade, não será apenas pensada como uma sucessão determinada de representações de fenômenos externos, mas concebida como um processo contínuo de auto-organização que se funda na identidade definitiva entre natureza e espírito (DURNER, 1994, p. 17).

Segundo Vieira, há importantes pontos críticos no confronto entre Schelling e as filosofias transcendentais de Kant e de Fichte, dentre os quais a crítica à posição de Fichte, segundo o qual a natureza é um não-eu que resulta numa doutrina própria em favor de uma compreensão da natureza como condição para o surgimento do próprio eu (VIEIRA, 2007, p. 24). Notemos, todavia, que o filósofo de Leonberg talvez não faça justiça à posição de Fichte, servindo-se de uma crítica equivocada ou mesmo com o intuito, talvez, de fortalecer sua própria posição. Além disso, temos a proposta de uma concepção de finalidade diferente da concepção kantiana apresentada na *Terceira Crítica*: o filósofo de Königsberg trata do conceito de finalidade meramente como um conceito regulador, que orienta a subjetividade. Tal uso não nos permite conceber a natureza como algo que possui, em si, uma finalidade imanente (VIEIRA, 2007, p. 24). Schelling tinha um impulso de superar as posições de Kant, reagindo criticamente a problemas legados pelo mesmo, e buscando sempre soluções diferentes para eles (FRANK, 1995, p. 25).

A Introdução da obra se ocupa não da exposição de um sistema de filosofia da natureza – o que, aliás, só ocorre a partir de 1799, com textos como o *Primeiro projeto de um sistema de filosofia da natureza e Bruno* – mas de cumprir um intento programático. Schelling defende que a indeterminação de conceitos da física só poderia ser corrigida por um ponto de vista propriamente filosófico, sendo que a filosofia da natureza não consiste em mera “aplicação” da filosofia teórica à doutrina da natureza, de modo que não se trata de emprego de princípios abstratos ao que a ciência empírica já investigou; de modo que a filosofia da natureza não é uma teia de conceitos lançada sobre a natureza, mas um acompanhamento do ritmo próprio à natureza e a adesão a sua lógica imanente (VIEIRA, 2007, p. 31). A relação entre ciência natural e filosofia da natureza é ilustrada pelo filósofo também da seguinte maneira: a química, a matemática e a física ensinam a ler a natureza e seus elementos, mas é a filosofia que ensina a interpretar o que se leu (SCHELLING, 1994, p. 62-64).

Segundo o autor, “para que se possa filosofar, deve-se ser capaz de fazer a pergunta com a qual a filosofia começa: a pergunta pela possibilidade da natureza (de um mundo fora de nós) e, com ela, pela experiência” (SCHELLING, 1994, p. 75). O simples fato de se poder colocar a questão acerca da origem das coisas já prova que sou independente das coisas externas. Quem lança essa questão se recusa a explicar suas próprias representações pela ação de coisas exteriores sobre os órgãos de sensação. Ao se colocar essa questão, eu rompo com o mecanismo (*Mechanismus*), já estou em outro plano do pensar e do representar.

Nos textos publicados no jornal de Niethammer entre 1796-98, que passariam a se agrupar sob o nome de *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, já se nota um progressivo distanciamento de Fichte e que o filósofo substitui o termo *eu* por *espírito* (*Geist*) (BICCA, 1989, p. 81-82). A unidade entre natureza e espírito é tema importante tanto nesse texto quanto nas *Ideias*, e é nessa mesma direção que Schelling afirma: “O primeiro que considerou o espírito e a matéria como um só, pensamento e extensão como modificações do mesmo princípio, foi Spinoza” (SCHELLING, 1994, p. 76). Schelling elogia, em Spinoza, a defesa de um ponto de vista monista. Mas não se detém no mero elogio:

“Todavia, ao invés de descer às profundezas de sua consciência de si e, a partir daí, observar o surgimento de



dois mundos em nós – o ideal e o real –, ele sobrevoou a si mesmo; ao invés de explicar, a partir de nossa natureza, como finito e infinito se unem originariamente em nós e resultam reciprocamente um do outro, perdeu-se imediatamente na ideia de um infinito fora de nós (...) (SCHELLING, 1994, p. 90).

O sistema de Spinoza, para ser compreendido, deve ser absorvido em nós mesmos, a substância infinita (*unendlichen Substanz*) deve ser substituída para se saber que infinito e finito “*não se encontram fora de nós, mas em nós*” (*nicht ausser uns, sondern in uns*). Não posso compreender um absoluto fora de mim, mas posso compreender que não possa haver nada infinito sem que, simultaneamente, haja algo infinito em mim (SCHELLING, 1994, p. 90). A unidade entre natureza e espírito não deve ser pensada fora de nós, mas em nós, e consiste em uma gradação na qual a subjetividade, o espírito, gradativamente se torna mais consciente de si mesmo, culminando em uma espécie que é o ser humano, no qual se é consciente tanto da atividade natural (por exemplo, um ato movido por um instinto) quanto da espiritual (como a reflexão).

O dogmático pressupõe que tudo *existe* originariamente *fora de nós*, e deve explicar o que se encontra fora de nós também devido a causas *externas*. Consegue-o servindo-se da conexão entre *causa e efeito*, embora nunca consiga explicar essa própria conexão. Todavia, ao tentar se elevar acima do fenômeno particular, a filosofia de Spinoza chega ao fim: “os limites do mecanismo são, também, os limites de seu sistema” (SCHELLING, 1994, p. 93). Nessa crítica ao realismo dogmático, o filósofo de Leonberg enfatiza que o seu limite, ou seja, não transcender as relações de causa e efeito, é o que a deixa impotente para lidar com as formas orgânicas (BICCA, 1989, p. 85).

“Ora, mas o mecanismo não é, nem de longe, a única coisa que constitui a natureza. Pois, assim que invadimos o domínio da natureza orgânica, toda ligação mecânica entre causa e efeito cessa para nós” (SCHELLING, 1994, p. 93). Aqui, o pensador pós-kantiano já começa a se mostrar adepto de algumas teses da “Crítica da faculdade de julgar teleológica”: o organismo é um limite para o mecanicismo, entendido esse como base do método investigativo. Por conseguinte, talvez tenhamos de considerar Schelling mais radical na ruptura com o mecanismo do que Kant, que fala não de ruptura, mas de *compatibilidade* entre mecanismo e teleologia.

Cada produto orgânico⁶ subsiste por si mesmo, e sua existência (*Daseyn*) não depende de nenhuma outra. A organização se produz a si mesma. O organismo se produz, cada planta é produto de um indivíduo de sua espécie (*ihrer Art*). Cada organismo isolado produz, ao infinito, apenas sua própria espécie, regressando infinitamente a si mesmo. Não é causa, nem efeito de algo exterior a si. Cada produto orgânico possui, *em si mesmo*, o fundamento de sua existência, por ser causa e efeito *de si mesmo* (SCHELLING, 1994, p. 93s).

Nenhuma parte isolada surgiria, senão nesse todo orgânico, e este só subsiste na ação recíproca de suas partes. Nos demais objetos inorgânicos, as partes são arbitrarias (*willkürlich*), e só existem na medida em que as dividimos. Já nos seres orgânicos, as partes são reais, elas existem sem minha cooperação, havendo relação objetiva entre partes e todo, e é isso justamente que o filósofo chama *conceito*. Há uma interessante recusa, da parte do autor, da ideia kantiana de natureza como arte (*Natur als Kunst*): “(...) Cada organização tem por base um conceito, pois onde há uma relação necessária entre todo e partes, entre partes e todo, há *conceito*. Mas esse *conceito* reside *nela mesma*, não pode ser separado dela, *ela se organiza a si mesma, não é algo como uma obra de arte, cujo conceito está dado fora de si*, no entendimento do



artista” (SCHELLING, 1994, p. 94, grifos do autor).

O filósofo de Leonberg *não aceita a ideia de natureza como arte, ou seja, da hipótese de que alguma forma externa de intencionalidade introduz a finalidade na natureza, tal como um artesão concebe, intencionalmente, sua arte, de modo que a natureza seria análoga a uma obra de arte*. Schelling recusa essa via, tanto quando tem a pretensão de determinar objetivamente algo sobre os organismos, quanto é utilizada como instrumento de reflexão sobre os mesmos, tal como em Kant. Depreende-se, dessa argumentação e das páginas seguintes, que o pensador recusa o teísmo implícito na noção kantiana de teleologia.

O que ele herda da teleologia kantiana, basicamente, é a necessidade de se pensar além do mecanicismo; no caso de seres organizados, como a aut causalidade do organismo é relevante nesse pensamento, ela implica a recusa de se pensar a finalidade como algo que independe da consciência humana. Todavia, Schelling *não irá conferir tamanho poder à subjetividade transcendental, tal como o fizera Kant, que reduzia a finalidade na natureza a uma máxima subjetiva*; o filósofo de Leonberg partirá de pressupostos distintos, a saber, a identidade originária entre natureza e espírito, identidade esta que não se encontrava no pensamento kantiano. O próprio Kant concebera a importância de tentar reatar o que estava separado de forma notável em suas duas primeiras *Críticas*: natureza e liberdade – o que, em linguagem schellinguiana, pode ser compreendido como natureza e espírito.

O filósofo pós-kantiano acrescenta, ainda, sobre o conceito de organismo: “Não só sua forma, mas sua *existência* é conforme a fins. Não pode organizar a si mesmo, sem já estar organizado. A planta alimenta-se e subsiste através da assimilação de matérias externas, mas não pode assimilar nada, sem já estar organizada” (SCHELLING, 1994, p. 94, grifo do autor). O organismo é uma unidade do conceito. Suas partes só são possíveis por intermédio do todo: o todo, por sua vez, só é possível por causa da ação recíproca das partes (e não da mera justaposição delas) (SCHELLING, 1994, p. 95).

O filósofo retoma a crítica à ideia de artesão: a ideia de um entendimento superior, divino, que projetou suas criações no plano ideal, e produziu a natureza segundo esse ideal, apresenta o seguinte problema: a realização só pode configurar a matéria, dar forma a ela. O que se produz não é, ele mesmo, originariamente e em si mesmo finalizado, mas só o é contingentemente (SCHELLING, 1994, p. 97). “Não que as coisas da natureza em geral sejam conforme a fins *tal como cada obra de arte também o é*, mas que essa finalidade é algo que não lhes pode ser comunicada de fora, que essas coisas *são algo originariamente conforme a fins por meio delas mesmas*: é o que queremos saber explicar” (SCHELLING, 1994, p. 97, grifo nosso).

Kant afirmava que a natureza “não é tomada por nós como um ser inteligente” (KANT, 1968b, [§ 61] p. 359). Já Schelling não pensa a natureza como algo desprovido de espírito, uma vez que, para ele, ela é, essencialmente, um ser inteligível e mesmo inteligente (cf. FRANK, 1995, p. 81), ainda que essa inteligência ainda não seja consciente de si mesma nos organismos não-humanos. Por essa razão, deve-se recorrer, segundo Schelling, a outra harmonia preestabelecida (aquela que Leibniz, que pensou um espírito inerente aos seres organizados, “realmente quis dizer”, e não a popularizada vulgarmente), admitindo nas coisas fora de nós um *espírito* análogo ao nosso, no qual se unem o real e o ideal, conceito e realidade, de forma inseparável (SCHELLING, 1994, p. 98s).

A filosofia que Schelling propõe deve admitir que há, na natureza, uma sucessão de estágios da vida (*eine*



Stufenfolge), existindo vida na matéria simples organizada, ainda que se trate de um tipo mais limitado de vida. Segundo o autor, essa ideia antiga permaneceu presente na filosofia até a sua própria época, sob as mais variadas formas – Platão falava da totalidade do mundo penetrada por um princípio vital, a alma do mundo (*Weltseele*); o Leibniz tardio conferia a cada planta uma alma.

Essa filosofia, portanto, deve admitir que há uma sucessão de estágios de vida na natureza. Também há vida na simples matéria organizada, só que uma vida de um tipo mais restrito. Essa ideia é tão antiga – e manteve-se, até os dias de hoje, de formas tão distintas (já nos tempos mais antigos, deixava-se a totalidade do mundo ser penetrada por um princípio vital, chamado alma do mundo, e a época tardia de Leibniz conferiu a cada planta sua alma) –, que se pode muito bem supor, antecipadamente, que deveria haver um fundamento qualquer dessa crença natural no próprio espírito humano (SCHELLING, 1994, p. 99, grifo do autor).

Essa menção a Leibniz e, implicitamente, a Platão (que Schelling estudara desde os anos de seminário em Tübingen) e ao neoplatonismo, traz à tona uma característica do pensamento schellinguiano desse período: ele reabilita um antigo *tópos* da tradição filosófica, principalmente em suas obras sobre a filosofia da natureza, que é a ideia do homem como microcosmo (cf. PUENTE, 1997, p. 23). De acordo com tal compreensão, o organismo é semelhante a um microcosmo, resgatando uma visão humanista de mundo, forma de pensamento na qual o ser humano adquire papel bem importante, o que se reflete em seu mencionado papel como “ponto de encontro” entre natureza e espírito.

A proposta de Schelling sobre finalidade na natureza seria considerada por Kant como um *hilozoísmo*, por aceitar a existência de uma alma do mundo⁷. Dessa maneira, podemos indagar se a filosofia da natureza de Schelling não seria um retorno à metafísica de Platão ou à de Leibniz e de Spinoza? Na verdade, defende Jacobs, não: seria uma continuação possível do projeto crítico kantiano. Com sua crítica a Kant, Schelling se mostra mais como aluno de Kant, e não como kantiano (JACOBS, 2004, p. 78s). Podemos acrescentar que se trata de uma continuação do projeto kantiano, mas que resgata e enfatiza a visão dinâmica de natureza presente em filósofos antigos e em Leibniz.

Desse modo, seria um equívoco declarar a filosofia da natureza como regresso a uma metafísica pré-crítica, como volta ao realismo ou mesmo ao materialismo. Uma tese fundamentalmente kantiana, a da imanência da consciência, é preservada por Schelling (cf. JACOBS, 2004, p. 79). As próprias críticas de Schelling dirigidas a Spinoza já mostravam que seu próprio empreendimento filosófico levava em conta a revolução copernicana – ainda que não se ajoelhe totalmente a ela: a unidade entre natureza e espírito só é possível em um sujeito. Ou ainda: a filosofia da natureza reconhece a importância da subjetividade transcendental, mas quer reelaborar uma concepção dinâmica de natureza, em contraponto ao que o filósofo via como efeitos danosos de uma filosofia da subjetividade como a de Fichte ou mesmo a de Kant.

Não é preciso ficar preso a Kant, para se ler o idealismo alemão, pois isso seria desrespeitar o impulso criativo de cada filósofo. Todavia, não deixa de ser oportuno observar que Schelling provavelmente não estaria, para o próprio Kant, no rol dos filósofos críticos. Compete lembrar ainda, não obstante, que Schelling não se pretende um kantiano em sentido estrito, mas quer aprender da filosofia crítica. Sua filosofia, sem dúvida, é devedora das investigações do pensador de Königsberg e, além disso, a finalidade só é pensável no organismo porque, para Schelling, ele já apresenta em si mesmo uma forma de espírito,



ainda que limitado, se comparado à subjetividade humana.

A natureza se revela em múltiplas formas, em desenvolvimentos sucessivos, em progressiva aproximação à liberdade (SCHELLING, 1994, p. 100). Contudo, apenas movimentos livres não definem a vida, para Schelling, pois o movimento livre pode ser produzido por estímulos exteriores, sendo o organismo um ser no qual natureza e liberdade se unem (SCHELLING, 1994, p. 101).

As capacidades dos órgãos constitutivos do indivíduo orgânico como tais não são suficientes para explicar a vida: se de um lado, a conexão de fibras, nervos, tecidos etc., poderia ser explicada com base em algo exterior, de outro, a concordância de todos os movimentos dos órgãos constitutivos de uma unidade individual surge, para Schelling, como o fundamento de explicação da produção da *própria* vida. Ora, essa concordância não se explica apenas com base na *matéria*: deve haver um princípio mais elevado, capaz de ordenar e de concentrar um todo a partir de uma multiplicidade de movimentos, os quais concordam entre si e produzem um todo. Haveria, nesse ponto, uma ligação absoluta entre natureza e liberdade num único e mesmo ser: o organismo é produto da natureza, mas há um *espírito* ordenador e centralizador em tal produto. Os produtos são unidos, agem simultânea e reciprocamente (SCHELLING, 1994, p. 100s).

(...) há um princípio superior que já não podemos mais explicar com base na própria matéria: um princípio que ordena e condensa todos os movimentos singulares e que, então, cria e produz um todo a partir de uma multiplicidade de movimentos que concordam entre si, produzem-se e se reproduzem reciprocamente. Portanto, encontramos-nos mais uma vez com aquela unificação absoluta entre natureza e liberdade em um e no mesmo ser. A organização vivente deve ser um produto da *natureza*, mas nesse produto da natureza, deve dominar um espírito ordenador e centralizado, esses dois princípios não devem estar separados na organização vivente, mas sim intimamente unidos (...) (SCHELLING, 1994, pp. 100-101).

4. CONCLUSÃO.

Onde reside o vínculo secreto que liga nosso espírito à natureza? Explicar essa finalidade presente no organismo recorrendo a um entendimento divino ou a um artesão, para o filósofo de Leonberg, não é *filosofar*, mas sim fazer considerações piedosas. *De acordo com Schelling, não se quer saber como surge a matéria fora de nós, mas sim como aparece em nós a ideia de uma natureza.* Como e por que essa ideia subjaz a tudo o que pensamos sobre a natureza, é o que se quer saber: “A natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível. *Aqui*, portanto, na identidade absoluta do *espírito* em nós e da natureza *fora* de nós, deve se resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós” (SCHELLING, 1994, p. 107, grifo do autor).

Antes de encerrar, vejamos uma comparação feita por Bicca sobre a noção de organismo para os dois filósofos abordados: o que, em Kant, é conceito limite, isto é, designativo de algo que não pode ser conhecido, é, em Schelling, a base do projeto de uma filosofia da natureza, ou física especulativa. Para a filosofia schellinguiana, o mundo como um todo é considerado um organismo, algo conforme a fins, sem uma finalidade que lhe transcenda, isto é, que lhe seja exterior.

Assim, enquanto para Kant o organismo – entendido já como teleologia ou finalidade *imanente* – constitui um limite, para Schelling ele é um ponto de partida para se pensar inúmeras questões. A pergunta sobre a

maneira de se possuir algum saber sobre os existentes orgânicos tem como resposta o não considerá-los objetos, algo oposto ao sujeito humano conhecedor, mas como algo que surge, resulta de um processo produtivo e nele continua inserido. Dentro da filosofia especulativa da natureza, um existente não é tomado como coisa acabada ou algo definitivo, tal como “se apresenta” ou “se dá”, e sim como sistema das funções que se refaz, se reconstitui frequentemente (BICCA, 1989, p. 85, grifo do autor).

É digno de nota – e inovador, a nosso ver – o esforço schellinguiano de conceber um monismo a partir do sujeito, e não a partir de Deus. O filósofo herda de Kant a noção de natureza como sistema (SCHELLING, 1994, p. 106), mas não quer pensar a natureza como arte, e sim como *natura naturans*, como produtividade. Talvez a recusa a se pensar a natureza como arte seja um esforço, da parte do filósofo, de evitar atribuir passividade à natureza, não a vendo como mera obra projetada e moldada por um artesão, mas sim como uma semente que se espalha pelos campos e gera muitos frutos, como algo que gera e transforma a si mesmo.

NOTAS

1. Mecanismo, na terceira *Crítica*, pode significar explicação do todo apenas em termos de interação causal de suas partes componentes. É distinto da técnica da natureza, ou seja, da explicação teleológica, ainda que não se oponha a ela. Também abrange qualquer modo de causalidade que não opere segundo fins. Liga-se ao entendimento, portanto, a procedimentos discursivos. Cf. ALLISON, 2003, p. 221.

2. Os filósofos que exerceram influência na elaboração da filosofia da natureza de Schelling são vários: além de Kant, temos Platão, Plotino, Spinoza, Leibniz, Fichte, Jacobi e os pietistas suábios (Friedrich Oetinger e Michael Hahn, principalmente). Cf. DURNER, 1994, p. 34-36.

3. (DURNER, 1994, p. 33-34). Também são dignos de nota os *Princípios metafísicos da ciência natural* (1786/7) de Kant. Essa obra influenciou a noção schellinguiana de construção dinâmica da matéria. Schelling combina suas reflexões com a tese fundamental de Kant, segundo a qual a matéria deve ser pensada necessariamente como produto de forças originárias e contrapostas. Jacobs acrescenta, ainda, que o capítulo das antinomias na “Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura* (onde há a questão acerca do incondicionado) é influente no projeto de Schelling, mas raramente discutido. Cf. JACOBS, 2004, p.70.

4. Todas as traduções dos textos de Kant e de Schelling são da responsabilidade do autor do presente artigo.

5. Esse “conceito” permite-nos apenas conceber essa unificação, mas não explicar como ela se dá. Tal fundamento seria acessível apenas a um intelecto intuitivo. Esse seria o uso positivo do intelecto intuitivo: autorizar o pensamento de unificação entre mecanicismo e teleologia. Cf. ALLISON, 2003, p. 232.

6. Schelling usará, nesse texto, o termo “*Organisation*” (organização) com maior frequência do que “*Organismus*” para se referir ao produto orgânico.

7. A crítica de Kant ao hилоzoísmo, ou realismo físico da finalidade, está em KANT, 1968b, p. 392-395.

REFERÊNCIAS

ALLISON, H. 2003. “Kant’s Antinomy of Teleological Judgment”. In: GUYER, P. (ed.). *Kant’s Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield.

BICCA, L. 1989. “Do eu absoluto à filosofia da natureza: a trajetória da primeira filosofia de Schelling (1974-1804)”, *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, nº 45 (1989), p. 71-88.

DURNER, M. 1994. “Editorischer Bericht”. In: SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*

Historisch-Kritische Ausgabe. Reihe I: Werke 5. Herausgegeben von Manfred Durner. Unter Mitwirkung von Walter Schieche. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog.

FRANK, M. 1995. *Eine Einführung in Schellings Philosophie.* 2 Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

JACOBS, W. 2004. *Schelling lesen.* Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

KANT, I. 1968a. *Kritik der reinen Vernunft.* In: KANT, I. *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band II.* Berlin: Walter de Gruyter.

_____. 1968b. *Kritik der Urtheilskraft.* In: KANT, I. *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band V.* Berlin: Walter de Gruyter.

SCHELLING, F. W. J. 2001. *Briefwechsel 1786-1799.* In: SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe. Reihe III: Briefe 1.* Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

_____. 2004. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.* In: SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke 8.* Manfred Durner; Wilhelm Jacobs (Hrsgs.). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, p. 1-86.

_____. 1994. *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* In: SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke 5.* Herausgegeben von Manfred Durner. Unter Mitwirkung von Walter Schieche. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

_____. 1980. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* In: SCHELLING, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe. Reihe I: Werke 2.* Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

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

PUENTE, F. R. 1997. *As concepções antropológicas de Schelling.* São Paulo: Loyola.

ZUCKERT, R. 2007. *Kant on Beauty and Biology.* Cambridge: Cambridge University Press.

dois pontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos