

Transcendental, vida e indeterminação – a propósito da *Crítica da faculdade de julgar* e da *Naturphilosophie* de Schelling

[*Transcendental, life and indeterminacy – on the Critique of Judgment and Schelling's Naturphilosophie*]

Francisco Prata Gaspar

Universidade Federal de São Carlos (São Carlos, Brasil), orcid.org/0000-0003-3865-3018

DOI: 10.5380/sk.v20i1.90913

Resumo

Ao discutir a presença da terceira *Crítica* na obra inicial de Schelling, o artigo pretende mostrar como a vida e o ser organizado, tal como pensados por Kant nos marcos conceituais da faculdade de julgar reflexionante, se revelam ao jovem Schelling como um problema, cuja solução o conduzirá progressivamente à formulação de uma *Naturphilosophie* e ao abandono da filosofia transcendental. A vida e, a fortiori, a natureza terão de se constituir como uma atividade anterior e mesmo fundante da autoconsciência transcendental, deixando esta de ser o sujeito do saber para se tornar seu objeto. Ao final, o artigo procura traçar algumas consequências especulativas e práticas dessa nova concepção de razão, de ser e de filosofia.

Palavras-chave: Kant; Schelling; filosofia transcendental; juízo reflexionante; *Naturphilosophie*.

Abstract

By discussing the presence of the third *Critique* in Schelling's early work, the article aims to show how life and the organized being, as thought by Kant in the conceptual frameworks of the faculty of reflective judgment, reveal themselves to the young Schelling as a problem, whose solution will lead him progressively to the formulation of a *Naturphilosophie* and to the abandonment of transcendental philosophy. Life and, a fortiori, nature will have to be constituted as a previous and even founding activity of transcendental self-consciousness, ceasing to be the subject of knowledge and becoming its object. At the end, the article seeks to outline some speculative and practical consequences of this new conception of reason, being and philosophy.

Key-words: Kant; Schelling; transcendental philosophy; reflective judgment; *Naturphilosophie*.

O dinâmico é, para o físico, justamente aquilo que o transcendental é para a filosofia; explicar dinamicamente significa na física exatamente aquilo que na filosofia significa explicar transcendentalmente. Um fenômeno é explicado dinamicamente significa tanto quanto: ele é explicado a partir das condições originárias da construção da matéria em geral (...). Todos movimentos dinâmicos têm seu fundamento último no próprio sujeito da natureza, a saber, nas forças cujo mero esqueleto é o mundo visível (SW, IV: 75-6).

Certamente, é possível rastrear a presença da terceira *Crítica* de Kant no conjunto da obra schellinguiana: o tema da Reflexão e da unidade do teórico e do prático, seja na forma do juízo estético, seja na forma do juízo teleológico, são uma constante na obra. Dado o seu caráter extenso e multifacetado, com muitas linhas de desenvolvimento e mesmo, conforme a interpretação, muitos sistemas, restringirei meu comentário a tratar da obra inicial de Schelling, procurando mostrar como a vida e o ser organizado, tal como pensados por Kant nos marcos conceituais da faculdade de julgar reflexionante, se revelam ao jovem Schelling como um problema, cuja solução o conduzirá progressivamente à formulação de uma *Naturphilosophie* e ao abandono da filosofia transcendental. A vida e, a fortiori, a natureza terão de se constituir como uma atividade anterior e mesmo fundante da autoconsciência transcendental, deixando esta de ser o sujeito do saber para se tornar seu objeto, com a consequência, não obstante, de que Schelling doravante deverá renunciar ao ponto de vista finito do saber (aquele próprio a toda filosofia transcendental), para sustentar sua filosofia da identidade, cuja base é a filosofia da natureza e cujo ponto de vista é justamente aquele do infinito (do absoluto).

Esse rebento da *Naturphilosophie* a partir da problematização da concepção kantiana de vida, no entanto, se realizará ao mesmo tempo com o recurso decisivo a elementos contidos na mesma *Crítica da faculdade de julgar* – Schelling não joga o bebê junto com a água do banho. De fato, com advento do sistema da identidade estamos afastados da paisagem da filosofia transcendental, já que, conforme ele, a subjetividade humana está fundada e imersa na identidade do ser, de modo que não cabe mais à filosofia deduzir a natureza a partir do agir da razão finita e de suas categorias, mas derivar o próprio ser racional finito a partir da exposição da identidade absoluta do ser e de seus desdobramentos, cujas categorias são originárias e inerentes à própria natureza. Nos termos técnicos de Schelling: “deixar surgir o sujeito-objeto da consciência a partir do puro sujeito-objeto” (SW, IV: 87). Nessa acepção, o sujeito do saber não é o ser finito ou o homem, mas uma razão absoluta ou Deus. Todavia, é a mesma *Crítica da faculdade de julgar* que fornece um instrumental especulativo fundamental para a razão absoluta do sistema da identidade, porquanto, para se estabelecer, será preciso que esse saber seja compreendido sob a forma de um *organismo* tal como pensado por Kant (especialmente no §65 da *Crítica da faculdade de julgar*), ou seja, sob a forma de uma *unidade sistemática*, em que partes e todo estão em determinação recíproca, sendo a totalidade o fundamento cognitivo de seus movimentos, onde, portanto, para usar as palavras de Kant “nada é em vão”, “nada é por acaso”¹. Em suma, os desdobramentos da *Crítica da faculdade de julgar* no pensamento do jovem Schelling e na gênese da *Naturphilosophie* se darão a um só tempo em duas direções: problematização do ser organizado tal como pensado conforme o juízo reflexionante, de um lado, concepção da razão como “ser organizado e que se organiza a si mesmo” (KU, AA V: 374), de outro².

¹ Embora este texto não possua um caráter polêmico, de querer tomar parte no debate da literatura secundária em torno dos motivos e influências que levaram Schelling a se afastar paulatinamente da filosofia transcendental, mesmo porque o conceito de “influência” filosófica é um conceito escorregadio e de difícil circunscrição, ele é desta posição de que a terceira crítica é ao mesmo tempo fonte de problemas e solução a eles. Com isso, é dito também que não me parece plausível defender que no ano de 1799, quando da publicação do *Primeiro esboço de um sistema da filosofia da natureza* e de sua subsequente *Introdução*, “a perspectiva de Schelling sobre a natureza se altera dramaticamente” (Nassar, 2014, 193), revelando “uma mudança radical em seu pensamento acerca da realidade ontológica da natureza e da maneira de conhecer a natureza” (Nassar, 2014, 198); ao contrário, a concepção de uma natureza viva como identidade de sujeito e objeto é elaborada progressivamente na obra schellinguiana. Ademais, se é verdade que é possível perceber uma influência do pensamento de Goethe (Nassar, 2010) ou de Platão (Gonçalves, 2015), é verdade também que a linguagem da *Crítica da faculdade de julgar* e sua concepção de organismo revelam-se nestes textos com força e clareza. Para um excelente comentário histórico sobre este engendramento da concepção schellinguiana de uma filosofia da natureza, ver Ostaric, 2014.

² Permanece como questão de fundo se perguntar se nessa problematização schellinguiana da vida e na sua formula-

O percurso a ser trilhado aqui será indicado por um trecho do jovem Hegel, cujo uso particular se justifica pelo didatismo que ele fornece à exposição conforme seu propósito específico e mesmo ao sentido mais geral da *Crítica da faculdade de julgar*. Ei-lo:

No princípio da dedução das categorias, esta filosofia [a filosofia kantiana, F.G.] é autêntico idealismo (...). Naquela dedução das formas do entendimento está expresso, do modo mais determinado, o princípio da especulação, a identidade de sujeito e objeto (...). Pelo contrário, quando Kant, pois, transforma essa mesma identidade, como razão, em objeto da reflexão filosófica, a identidade desaparece por si mesma; se o entendimento foi tratado com a razão, a razão, pelo contrário, é tratada com o entendimento. Fica claro aqui em que nível subordinado foi apreendida a identidade do sujeito e do objeto. (...). Permanece fora das determinações objetivas por meio das categorias um domínio empírico monstruoso da sensibilidade e da percepção, uma aposteridade absoluta para a qual não é indicada nenhuma aprioridade senão, apenas, uma máxima subjetiva da faculdade de julgar reflexionante; quer dizer, a não-identidade é elevada a princípio absoluto (Hegel, 2003, p. 29-30 - tradução modificada)³.

Este longo trecho indica, através da oposição nele contida, os elementos a partir dos quais se construirá a presente exposição. De um lado, o princípio da dedução transcendental das categorias na *Crítica da razão pura*, a unidade originariamente sintética da apercepção, é autêntico princípio especulativo, pois na medida em que exprime a identidade de sujeito e objeto, como que reformula, de modo crítico agora, a identidade entre pensamento e ser constituinte de toda especulação; de outro, contudo, o fato de essa identidade ter sido tratada sob o ponto de vista do finito, isto é, do entendimento, deixando indeterminado todo o lado empírico, cuja elaboração especulativa se limitou à subjetividade da faculdade de julgar reflexionante, fez com que o princípio perdesse sua essência especulativa, recaindo na não-identidade ou, se quisermos, em um idealismo subjetivo. De alguma forma, são estes dois lados que serão analisados nesta breve exposição sobre a *Crítica da faculdade de julgar* e a *Naturphilosophie* de Schelling. De um lado, trata-se de expor brevemente como o idealismo alemão interpretou essa identidade especulativa de sujeito e objeto formulada na dedução transcendental das categorias e expressa no conceito do *eu* (seção 1); de outro, mostrar o que leva Schelling a problematizar esse lado da empiria tratado pelo fim natural (seção 2), o qual o conduzirá à sua *Naturphilosophie* e à concepção de um sujeito-objeto não mais finito e subjetivo – como na filosofia transcendental de Kant e Fichte –, mas infinito e objetivo (seções 3, 4 e 5), sendo o homem como sujeito-objeto meramente subjetivo um objeto desse sujeito-objeto objetivo, de modo que a natureza doravante se estruturará sob a forma da autoconsciência, do eu. Como dirá Schelling na primeira exposição pública do assim chamado “sistema da identidade”: “o idealismo no sentido subjetivo teria de afirmar: o eu é tudo; o idealismo no sentido objetivo, inversamente: tudo é = eu e não existe nada a não ser o que é = eu” (SW, IV: 109)⁴.

ção de uma *Naturphilosophie*, sobretudo quando pensada do ponto de vista do infinito, não se encontraria um possível motivo da dialética (hegeliana e marxista), cujas características principais seriam justamente o ponto de vista do infinito (o sujeito do saber não é o homem, mas uma razão absoluta – o espírito ou o capital) e o caráter de organismo e de unidade sistemática desse saber. (Em alguma medida, aqui necessidade e contingência se unificam: há necessidade, mas não aquela mecânica, mas a necessidade conforme a fins; sob outro aspecto: parece que nessa concepção de saber há uma finalidade relativa das partes e do todo a partir de uma finalidade interna, resultado desse remanejamento do saber a partir do organismo).

3 Pode parecer um equívoco trazer um texto de Hegel para comentar a relação entre a terceira crítica de Kant e a filosofia da natureza de Schelling. Para além do fato de que nesta primeira publicação Hegel ainda era muito próximo de Schelling especulativamente e que, portanto, ainda não havia se distinguido dele, ao menos no debate público, é digno de nota que o texto fala por si ao esclarecer a problemática da época, a qual era tanto a de Hegel quanto a de Schelling, servindo, por isso, aos propósitos didáticos do momento.

4 Do ponto de vista histórico e textual, restrinjo-me aos textos que vão de 1797 (particularmente, *Ideias para uma filosofia da natureza*, *Introdução ao Projeto de uma filosofia da natureza*, *Sistema do idealismo transcendental* e *Dedução geral do processo dinâmico*) àqueles de 1801 (notadamente, *Exposição do meu sistema da filosofia*); ao final, recorreremos ao tratado sobre *Filosofia e Religião* (de 1804), para indicar os desenvolvimentos do sistema da identidade em sua parte ideal.

1. Apercepção pura e identidade de sujeito e objeto

Mas, então, o que é essa identidade sujeito-objeto, como princípio especulativo, formulada por Kant no princípio da dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura*?

Como sabido, o princípio supremo de todo uso do entendimento, dirá Kant, é a unidade originariamente sintética da apercepção (KrV, B139)⁵ – ou a Autoconsciência⁶. Sua formulação tem por base, dito brevemente, a aceção de que todo saber para ser saber tem de ser acompanhado por uma consciência desse saber, a qual, por isso, não é uma consciência de objeto, mas antes uma consciência de si mesmo como sujeito do saber: trata-se, pois, de uma autoconsciência, que só se realiza e se constitui como uma identidade a partir de sua ação sintética do múltiplo da intuição. Para nossa exposição, gostaria de salientar 5 características desse princípio: 1) na medida em que é uma apercepção pura e não empírica, ela é uma referência não-objetiva ao sujeito do saber, ou seja, refere-se a ele não como um objeto de conhecimento, mas como foco de todo saber, que, por isso mesmo, é pura e simplesmente não-objetivo, mera e unicamente subjetivo, nunca podendo se tornar objeto do saber. Daí a formulação de Kant: “ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada por nenhuma outra” (KrV, B132). Caso fosse acompanhada por uma representação, essa autoconsciência seria objeto dessa representação e, portanto, não seria o sujeito do saber. Os paralogismos da psicologia racional fornecem, com efeito, a contraprova desse caráter absolutamente não-objetivo da autoconsciência: “é bastante evidente que não posso conhecer como objeto aquilo que tenho de pressupor para em geral conhecer um objeto, e que o eu determinante (o pensamento) é distinto do eu determinável (o sujeito pensante) assim como o conhecimento é distinto do objeto” (KrV, A402)⁷. 2) Justamente porque jamais pode se tornar objeto, esse princípio é uma atividade, uma espontaneidade ou, nos termos de Fichte e Schelling, uma produtividade: “um ato da *espontaneidade*”, que “não pode ser vista como pertencente à sensibilidade”, dirá Kant (KrV, B131). 3) A identidade da consciência como tal, isto é, a identidade consciente do sujeito formulada no *eu penso*, não é o princípio da unidade originariamente *sintética* da apercepção, mas é uma identidade *analítica* produzida justamente pela unidade sintética da apercepção: “somente porque eu posso ligar o múltiplo de representações dadas *em uma consciência* é possível que eu represente a *identidade da consciência nessas mesmas representações*, i. e., a unidade analítica da apercepção só é possível sob a pressuposição de alguma unidade sintética” (KrV, B133). 4) Essa ligação do múltiplo da intuição sob a unidade sintética da apercepção não ocorre aleatoriamente, mas mediante regras de ligação, justamente as categorias do entendimento – o que significa também que as categorias, enquanto regras de síntese do múltiplo da intuição sensível, unificam esse múltiplo em vista da realização da autoconsciência, quer dizer, a razão engendra seu objeto – sintetiza o múltiplo – para produzir a sua própria identidade (analítica). Um trecho da dedução transcendental das categorias, em sua segunda edição, fornece uma ilustração do que foi dito: “para conhecer alguma coisa no espaço, como, por exemplo, uma linha, eu tenho de *desenhá-la* e, assim, produzir sinteticamente uma determinada ligação do múltiplo dado, de tal modo que *a unidade dessa ação é ao mesmo tempo*

5 Embora as citações da *Crítica da razão pura* sejam feitas conforme as duas edições originais A e B e as da *Crítica da faculdade de julgar* conforme a paginação da edição da Real Academia Prussiana das Ciências, elas seguem todas a tradução de Fernando Costa Mattos, editada pela Vozes, referida na bibliografia.

6 Para as discussões em torno da autoconsciência como princípio do saber, seja em Kant seja na filosofia clássica alemã em geral, remetemos, evidentemente, à obra de Dieter Henrich. Para o que nos interessa, vale a pena cf. Henrich, 1967. Sobre a relação entre a autoconsciência em Kant e em Fichte, cf. Zöllner, 2013, pp. 30-33.

7 Um texto da segunda edição que trata dos paralogismos é bastante explícito quanto a este ponto: o caráter incontornável da autoconsciência como pressuposto – e, portanto, princípio – de todo uso do entendimento e de todo conhecimento: “Através desse eu, ou ele, ou isso (a coisa) que pensa, não se representa nada mais do que o sujeito transcendental do pensamento = x, que só é conhecido através dos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não poderíamos ter jamais o mínimo conceito; nós giramos em torno dele, portanto, em um círculo constante, já que temos sempre de nos servir de sua representação para julgar algo sobre ele” (KrV, B404).

a unidade da consciência (no conceito de uma linha), e somente dessa forma se conhece um objeto” (KrV, B138). E 5) como essa ligação só tem conteúdo e validade objetiva se conjugada com as formas puras da intuição sensível sob a mediação da imaginação transcendental, a unidade originariamente sintética da apercepção se realiza *in concreto* somente na imaginação produtiva enquanto síntese figurativa: é esta que, ao mesmo tempo, produz o objeto ao ligar o múltiplo da intuição sensível conforme as categorias, de um lado, e a identidade da consciência que acompanha toda representação mas não é acompanhada por nenhuma outra, de outro. – É o que diz a formulação do capítulo do esquematismo: o esquema de um conceito puro do entendimento

(...) é apenas a síntese pura, de acordo com um regra da unidade segundo conceitos em geral, que a categoria expressa, e é um produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), em relação a todas as representações, na medida em que estas deviam ser conectadas *a priori* em um conceito conforme a unidade da apercepção (KrV, A142/B181)⁸.

Em resumo, a unidade originariamente sintética da apercepção, enquanto princípio supremo de todo uso do entendimento e, por conseguinte, da própria dedução transcendental das categorias, é 1) uma autoconsciência, cuja referência a si nunca se dá de forma objetivante; 2) tem de ser, por essa razão, uma espontaneidade ou produtividade; 3) sua identidade consciente – o *eu penso* – é um produto de sua unidade sintética; 4) e assim o é na medida em que sintetiza o múltiplo dado da intuição conforme as categorias; e enfim, 5) tal unidade originariamente sintética da apercepção se realiza *in concreto* unicamente na síntese transcendental da imaginação, já que nossa intuição é sensível e a nós, seres humanos, só é possível uma síntese figurada, nunca uma síntese intelectual.

É, pois, com essa chave de leitura que Fichte e, depois, Schelling traduzirão o princípio da dedução transcendental através da fórmula da identidade de sujeito e objeto: a identidade (analítica) do *sujeito* se produz em conjunto com a produção do *objeto* mediante a síntese do múltiplo dado da intuição sensível, ambos produtos da unidade originariamente sintética da apercepção ou autoconsciência. A receita hermenêutica de Fichte é clara quanto a isso:

(...) a crítica kantiana começa com o eu, *como mero sujeito* – donde a representação da aprioridade dos conceitos vazios, tão ridiculamente mal interpretados pelos kantianos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, ao menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim incorporou-se provisoriamente à Crítica, com o consentimento de Kant, o *objeto fora do eu*, cujo lugar próprio é o ponto de vista do entendimento comum. Somente no meio, na *doutrina do esquematismo da imaginação*, é que o próprio eu também se torna objeto (GA I/3: 255-6 – nota; Cf. tradução desse texto em Torres Filho, 1975, p. 86).

Em outras palavras – e tirando as consequências desse princípio –, se a imaginação transcendental é a atividade que, ao mesmo tempo intuitiva e categorial, produz tanto o objeto quanto a consciência do sujeito do saber, ela é a fiadora dessa identidade especulativa de sujeito e objeto: enquanto unidade originariamente sintética da apercepção conjugada com a intuição sensível na forma da síntese figurada, a imaginação é o sujeito não-objetivável do saber (ver Torres Filho, 1975, cap. 2: “A imaginação radical”). Ao mesmo tempo, ela mostra que antes de haver qualquer objeto para a razão, há uma atividade que produz tanto esse objeto quanto a consciência que se tem dele como objeto, ou seja, tanto o objeto quanto a sua representação. É nesse sentido que Kant chama os esquemas de “verdade transcendental” (KrV, A146/B185), pois são eles que, ao produzirem transcendentalmente tanto a representação quanto seu objeto, tornam possível a sua posterior separação e comparação entre si, perguntando se tal representação se adequa ou não à coisa, aquilo que Kant chama de “verdade empírica” (KrV, A146/B185) e que nada mais é que o conceito tradicional de verdade como *adequatio*. Por isso, enfim, essa identidade

⁸ Em texto da Dedução A, Kant é bastante explícito: “Nós temos, portanto, como faculdade fundamental da alma humana, uma imaginação pura que está na base de todo conhecimento *a priori*. Por meio dela, nós ligamos o diverso da intuição, de um lado, com, de outro, a condição da unidade necessária da apercepção pura” (KrV, A124).

de sujeito e objeto é a expressão da revolução copernicana de Kant: a estratégia filosófica que remonta a Aristóteles de afirmar uma harmonia entre pensamento e ser é posta em questão na medida em que o exame crítico mostra que é impossível assegurar qualquer isomorfia entre uma doutrina do ser exterior à razão e a razão mesma – nisto, Kant está de acordo com a dúvida cética de Hume –, de modo que tal harmonia não é mais dada por dois níveis exteriores entre si, cada um objeto de uma ciência particular – de um lado, a lógica, enquanto ciência da forma essencial do enunciado, de outro, a ontologia, enquanto doutrina do ser (das coisas em si) –, para entrar em cena uma lógica transcendental ou “analítica do entendimento”, cujo princípio é justamente essa atividade originariamente sintética da autoconsciência que produz em identidade indissociável o ser (ou objeto) conforme as mesmas regras que operam enquanto funções de unidade de representações em um enunciado (o pensamento) – e em cuja base se encontra o postulado de que “a razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (KrV, BXIII). A consequência dessa “transformação” na maneira de pensar é que, doravante, só há objeto, só há ser e ser conhecível para a razão finita sob a forma de seus esquemas transcendentais, quer dizer, imanente à estrutura transcendental da razão humana.

Sabe-se como Fichte e o jovem Schelling radicalizaram essa transformação no modo de pensar. Chamando de Eu esse princípio da identidade de sujeito e objeto na autoconsciência⁹, eles farão dele, em sua exposição sistemática da filosofia transcendental, não apenas a fonte de todo saber teórico, como também, e sobretudo, deduzirão genética e sistematicamente dele, como seus ramos, todos os domínios da razão: é na identidade de sujeito e objeto que se encontrará a raiz (inescrutável para Kant) do sensível e do suprassensível, do teórico e do prático, do intuitivo e do categorial. A moral, o direito, a religião, a natureza e mesmo a teleologia e o domínio expressivo-artístico se justificam e encontram sua razão de ser na medida em que são momentos necessários na realização dessa autoconsciência enquanto identidade de sujeito e objeto¹⁰.

Para isso, tanto a doutrina da ciência de Fichte quanto o sistema do idealismo transcendental de Schelling mostrarão que a autoconsciência de que parte Kant é, na verdade, produto de condições anteriores que a estruturam; resumidamente, de três atividades que apenas em conjunto têm sua significação: primeiro, de uma atividade infinita que produz a si mesma e que, dirigida para fora, procura causar tanto quanto pode – aquilo que Fichte chamará de pôr absoluto do eu ou *Tathandlung*; depois, de uma atividade que ao procurar tomar consciência desse pôr originário, coloca um limite à atividade infinita, já que um eu só é eu ao ser *para si*, de modo que o eu deve pôr-se para si mesmo *como se* pondo – tal atividade possui, portanto, um sentido centrípeto de retorno a si; por fim, uma terceira atividade sintética que se esforça por solucionar o conflito que surge entre a infinitude e a finitude das duas primeiras atividades – tal atividade será denominada por Fichte de “imaginação criadora” (GA I/2: 415 (152)) e por Schelling de “intuição produtiva” (HKA I/9: 122): a imaginação é a atividade sintética por excelência que, ao unificar o conflito entre infinito e finito, oscila entre eles e, nesse oscilar, produz o mundo em todos os seus domínios e a consciência que se tem dele. Ela o faz ao *produzir* um limite e, ao mesmo tempo, tentar conferi-lo a si mesma para que ela seja consciente dele, que ele seja *para ela*, tudo isso conforme a exigência transcendental de que “*nada cabe ao eu a não ser aquilo que ele põe em si*” (GA I/3: 145), exigência igualmente genética

9 Como dirá Schelling no *Sistema do idealismo transcendental*: “Um tal conceito é o de um objeto que é ao mesmo tempo oposto e igual a si mesmo. Mas um tal é somente um objeto que é *de si mesmo simultaneamente a causa e o efeito*, produtor e produto, sujeito e objeto. – Portanto, o conceito de uma identidade originária na duplicidade, e vice-versa, é apenas o conceito de um *sujeito-objeto* e um tal aparece originariamente apenas na autoconsciência” (HKA I/9: 63).

10 Ver HKA I/9: 24-5: “o meio pelo qual o autor procurou realizar seu fim de expor o idealismo em toda a sua extensão, foi o de apresentar todas as partes da filosofia em uma única continuidade e a filosofia completa enquanto aquilo que ela é, a saber, como a progressiva história da autoconsciência, para a qual o depósito na experiência serve somente como que de monumento e documento”.

porque postula que a inteligibilidade do ser só se funda na reflexão daquilo que já foi produzido pela própria razão, conforme o lema do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*¹¹.

Ora, a essa estrutura de atividade infinita, atividade finita e imaginação como atividade sintética que unifica momentaneamente o conflito ao se esforçar pela identidade do eu no interior desse conflito irreconciliável, Fichte e Schelling darão o nome de *reflexão*: é na reflexão do eu sobre si mesmo que progressivamente a autoconsciência vai se realizando, desde o momento mais pobre de consciência, no qual o eu se perde por completo no objeto e não há nenhuma consciência, até aquele em que o filósofo toma consciência do eu como princípio de todo saber. Até porque a *completude* do sistema é garantida justamente se o resultado final de toda a dedução retorna ao seu princípio, a autoconsciência, só que agora consciente dele enquanto tal, isto é, o princípio da autoconsciência que no início só é para o filósofo, é elevado à consciência de si mesmo, torna-se ao final dessa dedução consciente de si como princípio do saber. É aquilo que Fichte chamará de “história pragmática do espírito humano” e que, em sentido similar, Schelling batizará de “história da autoconsciência”. Como nos diz Schelling em seu *Sistema do idealismo transcendental*:

A filosofia transcendental não é nada mais que um contínuo potencializar do eu; todo seu método consiste em conduzir o eu de um estágio da auto-intuição ao outro até onde ele está posto com todas as determinações que estão contidas no ato livre e consciente da autoconsciência (HKA I/9: 146).

2. Problematização da vida como juízo reflexionante

Aqui, evidentemente, colocase a questão: por que tratar de uma leitura especulativa da Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura* quando o tema que nos interessa é a *Crítica da faculdade de julgar* e a filosofia de Schelling, em particular a sua *Naturphilosophie*? Se é verdade que, no início de sua produção intelectual, Schelling é um partidário da filosofia transcendental e justamente buscará deduzir todo o saber, em seus domínios teórico, prático e estético, a partir da autoconsciência como identidade de sujeito e objeto, intuente e intuído – notadamente no *Sistema do idealismo transcendental*, como já indicado –, o que nos interessa nesta exposição é o modo como Schelling pensará essa identidade de sujeito e objeto não mais a partir do ser racional finito (como na filosofia transcendental), mas da natureza. Ora, ele fará essa inversão de perspectivas – da filosofia transcendental para a filosofia da natureza – precisamente em decorrência de uma problematização que formula em torno do aparato crítico-transcendental estabelecido por Kant para se pensar a vida e o ser organizado, quer dizer, ao pôr em questão o modo como Kant, na sua *Crítica da faculdade de julgar*, circunscreve o fenômeno da vida a partir da faculdade de julgar reflexionante. Para delinear, portanto, a gênese da *Naturphilosophie* de Schelling, é preciso se dirigir agora a essa problematização da vida tal como pensada por Kant, para depois passar a uma breve descrição geral dos princípios e contornos dessa filosofia da natureza schellinguiana, aquela que pensará a natureza a partir da identidade de sujeito e objeto, onde, portanto, não tem lugar mais uma reflexão subjetiva do ser racional finito, mas uma reflexão objetiva da própria natureza, vale dizer, do próprio ser.

Como é sabido, o problema da finalidade objetiva interna emerge na filosofia kantiana porque as leis transcendentais do entendimento, ou seja, as leis formuladas a partir do esquematismo transcendental da imaginação, deixam *indeterminados* certos objetos na natureza: os seres organizados e, em última instância, a própria vida aparecem à razão como contingentes. Afinal, conforme a síntese

¹¹ Como enunciará o famoso texto da *Grundlage* de Fichte: “Essa alternância do eu em si mesmo e consigo mesmo, em que ele se põe finito e infinito ao mesmo tempo – uma alternância que, por assim dizer, consiste em um conflito consigo mesmo, e através disso reproduz a si mesma, enquanto o eu quer unificar o não-unificável, ora tentando acolher o infinito na forma do finito, ora, repellido, pondo-o de novo fora dela e, nesse preciso momento, tentando mais uma vez acolhê-lo na forma da finitude – é a faculdade da *imaginação*” (GA I/2: 359 (113)).

das categorias, o que é sintetizado é o múltiplo do tempo, e a única causalidade inscrita entre as categorias é aquela da causalidade eficiente, a qual, justamente, estabelece uma ordem na série temporal, em que os momentos temporais estão sempre em uma relação unilateral de causa e efeito, o presente sendo causa do que vem a ser e efeito do que já veio a ser. Seu resultado, portanto, é a causalidade mecânica, e a partir desta, por conseguinte, não é possível explicar a existência de seres organizados, cujas partes estão em relação não de causalidade eficiente, em uma série unilateral, mas em uma série recíproca, onde todas as partes são causa e efeito ao mesmo tempo. Daí que, exclusivamente conforme as leis transcendentais do entendimento, a natureza poderia ter criado esses seres organizados de mil outras maneiras ao invés desta que nos aparece, e é esta a razão de por que tais seres aparecem ao entendimento como *contingentes*. Para preencher essa *indeterminação* deixada pela *discursividade* de nosso entendimento, esses seres organizados só podem ser julgados se colocamos em seu fundamento a ideia de fim, isto é, a ideia de “uma causa cuja capacidade de atuar é determinada por conceitos” (KU, AA V: 369), “como se ela só fosse possível justamente pela razão” (KU, AA V: 370), cabendo ao conceito determinar a priori todas as partes e tudo o que deve estar contido em cada um desses seres (KU, AA V: 373). Sempre, contudo, sob a advertência de que tal ideia de fim que colocamos no fundamento do julgamento da vida e do orgânico não pode ser atribuída a eles, mas é somente um princípio regulativo da faculdade de julgar para o julgamento desses seres – por isso, a conhecida formulação problemática: “como se...”. Assim, nesses termos, a vida e esse tipo específico de objetos, os seres organizados, colocam um problema para a filosofia crítica, cuja solução é dada justamente pelo conceito de finalidade objetiva interna, conceito oriundo da faculdade de julgar teleológica e cujo uso, porém, só pode ser reflexionante.

Ora, é justamente essa solução kantiana que começará a ser posta em questão por Schelling em seu primeiro opúsculo, ainda programático, sobre a filosofia da natureza – *Ideias para uma filosofia da natureza* (1797) – e cujo ponto crítico se mostra justamente em virtude do conceito de natureza que devemos ter¹². A inquirição de Schelling se volta, primeiramente, para a existência fora de nós desses tais seres que colocam para a razão o problema de como julgá-los: se eles existem fora da razão, não seria porque a sua organização conforme a fins não é apenas relativa à nossa faculdade de julgar, mas algo real? Nas palavras de Schelling:

Vocês têm de conceder que ao menos *aqui* forma e matéria, conceito e objeto, são inseparáveis. E se está ao arbítrio de vocês transferir ou não a ideia de finalidade a coisas fora de vocês, como então se explica que vocês transferem essa ideia a *certas* coisas, não a *todas*, e que, além disso, vocês não se sentem *livres* ante essa representação de produtos conforme a fins, mas pura e simplesmente coagidos? Para ambas as perguntas, vocês não podem indicar nenhum fundamento a não ser que essa forma conforme a fins convém, sem nenhuma intervenção de vocês, originária e pura e simplesmente a certas coisas fora de vocês (SW, II: 43-4).

Em outras palavras, se queremos *reconhecer* em certos seres da natureza – e a fortiori, como se verificará, na própria natureza – a propriedade da vida, a capacidade de organizar a si mesma com força formativa <*Bildungskraft*>, é preciso que essa conformidade a fins de sua forma e da ligação de suas partes entre si e com o todo não seja apenas uma qualidade transferida por nossa faculdade de julgar, mas exista realmente fora de nós. A crítica ao procedimento da *transferência* do predicado da finalidade à natureza tem como alvo a filosofia transcendental em geral, incluindo aí não apenas a sua formulação kantiana, mas também aquela da doutrina da ciência de Fichte, a qual fará da transferência o procedimento por excelência de constituição de uma causalidade dos

¹² Daí que me parece exagerado e mesmo equivocado dizer, como o faz Nassar, que com a publicação do *Primeiro esboço* e de sua *Introdução*, em 1799, a concepção de Schelling da natureza se “altera dramaticamente” (Nassar, 2014, 193). Essa mudança já estava anunciada desde o primeiro texto sobre a filosofia da natureza, mesmo que em seu conjunto ele ainda defendia ali uma concepção transcendental de natureza, como algo derivado das ações da razão humana.

objetos em geral para a razão finita¹³. Se separamos a natureza de nós, como mero objeto de transferência do predicado da vida, tal como o faz a filosofia transcendental, é a natureza que fica inexplicada, porque desse modo é o próprio conceito de vida que se perde, já que, enquanto objeto meramente construído pelo sujeito transcendental, ele é mero objeto sem ser sujeito para si e, portanto, sem a capacidade mais essencial a ele da vida – por isso, permanece um objeto *morto*. Já nessas primeiras formulações, Schelling é claro quanto aos limites da solução crítica para o problema da vida: “tão logo sou idêntico à natureza, eu compreendo o que é uma natureza viva, do mesmo modo como compreendo minha própria vida (...); tão logo eu me separo dela e separo o ideal do real, não me resta nada a não ser um objeto morto e eu deixo de conceber como é possível uma vida fora de mim” (SW, II: 47-8). Em outras palavras, o que está em *germe* aqui nessa problematização formulada por Schelling da solução crítico-transcendental para a questão da vida é precisa e exatamente o questionamento do próprio projeto filosófico transcendental, na medida em que põe em questão a ideia básica de que todo objeto para a razão é objeto porque é *feito* conforme a sua estrutura transcendental, só podendo aparecer a ela de acordo com essa estrutura a priori da razão finita. A vida, pois, rompe a estrutura transcendental, aponta para algo que está e tem de estar além da configuração categorial e reflexionante do sujeito. É empírico e transcendental a um só tempo.

Ora, a solução para o problema identificado passa justamente pela superação da separação entre natureza, como mero objeto do saber, e a razão como seu sujeito; passa, afinal, por uma identificação de natureza e razão, natureza e espírito, e cuja consequência é a ideia de uma finalidade do todo da natureza, tornando-se ela um todo fechado em si mesmo que se desenvolve progressivamente das formas vitais mais simples às mais complexas, incluída aí a própria razão humana, o espírito. Schelling pode então concluir (em uma formulação ainda em forma de projeto filosófico, já que expresso na figura de um “dever ser”): “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, tem de resolver-se o problema de como é possível uma natureza fora de nós” (SW, II: 56).

Desse modo, o questionamento da solução crítico-transcendental kantiana para o problema da vida e o projeto que se formula com a solução assim posta de uma identidade de natureza e espírito, conjugada com a concepção de uma natureza viva cujo todo é conforme a fins, levarão Schelling a abrir um novo caminho investigativo, que dá à natureza uma autonomia e independência impensáveis no quadro da filosofia transcendental, marcado, evidentemente, por deduzir a natureza a partir da estrutura transcendental do sujeito. Do seio do questionamento do transcendental emerge o projeto de uma *Naturphilosophie*. E se o que assim se formula no opúsculo de 1797 ainda era em termos programáticos e na forma de um questionamento, ganhará o estatuto de ciência autônoma e própria em 1799 com o *Projeto de uma filosofia da natureza* e, especialmente, com sua *Introdução*, quando, então, Schelling já fala claramente em “duas ciências independentes e complementares que compõem o sistema todo do saber”: a filosofia transcendental, de um lado, à qual cabe deduzir o real a partir do ideal, e a filosofia da natureza, de outro, a qual deduz o ideal a partir do real (SW, III: 271)¹⁴. “Como ela [a natureza] dá a si mesma a sua esfera – nos diz Schelling em 1799 –, então, nenhum poder alheio pode se imiscuir nela; todas as

13 Como afirma Fichte na primeira exposição da doutrina da ciência: “essa determinação de *vocês mesmos*, vocês a transferem a algo *fora de vocês*; daquilo que, prontamente, é acidente do seu eu, vocês fazem um acidente de uma coisa que deve estar fora de vocês (...), de uma matéria <Stoff> que deve estar estendida no espaço e preenchê-lo. (...) e uma tal matéria sem um subjetivo para ser-lhe transferido, simplesmente não existe para vocês e, por isso, para vocês, não é nada mais que o portador de que precisam para o subjetivo a ser transferido de vocês” (GA I/2: 440 (169)).

14 Nesse sentido, tanto *As Ideias para uma filosofia da natureza*, de 1797, quanto o tratado sobre *A alma do mundo*, ao tratarem respectivamente da natureza inorgânica e orgânica, ainda o faziam sob certo domínio conceitual da filosofia transcendental. Ainda assim, eles já indicavam, como vimos no caso do primeiro texto, um transbordamento para fora deste domínio, em direção a uma autonomia da natureza como vida e ser organizado. Para a reconstituição desse percurso de Schelling, remetemos mais uma vez a Ostaric, 2014.

suas leis são imanentes ou: *a natureza é sua própria legisladora* (autonomia da natureza). (...) a natureza tem realidade incondicionada, proposição esta que é justamente o princípio de uma filosofia da natureza” (SW, III: 17)¹⁵.

3. Estrutura especulativa da filosofia da natureza

Mas, então, o que entender, em primeiro lugar, dessa identificação entre natureza e espírito, elemento decisivo da filosofia da natureza por fazer da natureza não apenas objeto de um sujeito externo a ela, mas ela mesma sujeito de si mesma? Em primeiro lugar, se a filosofia da natureza parte da premissa de que é preciso considerar a natureza em sua autonomia, ela não é e não pode ser mero objeto do conhecimento de uma razão finita exterior a ela; ao contrário, a natureza tem também de ser sujeito. Ela é objeto ao ser considerada como mero *produto*: é a natureza que nos aparece em seus seres e que está diante de nós na vida ordinária. Utilizando-se da nomenclatura espinosana, Schelling chamará essa natureza como objeto de *natura naturata*. Mas se é também sujeito, a natureza é, nessa medida, produtividade infinita, isto é, e para utilizar os termos kantianos que designam o princípio da dedução transcendental das categorias, uma espontaneidade que nunca pode se tornar objeto, “algo pura e simplesmente não-objetivo”, que tem de acompanhar toda produção, mas não pode ser acompanhada por nenhuma, é, pois, a autoconsciência de que fala Kant, mas agora em um sentido objetivo, já que pertencente à natureza – ao ser. Portanto, a natureza é compreendida a partir do princípio especulativo da identidade de sujeito e objeto, tal como já vimos formulado na dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura* – por isso também, Schelling chamará a filosofia da natureza de “física especulativa” (SW, III: 274). E no entanto, e em segundo lugar, se Schelling faz igualmente uso aqui do termo espinosano de *natura naturans* para designar essa produtividade como sujeito da natureza, não se pode cair no erro de pensar que se trata de mera repetição do esquema de Espinosa. Ao contrário deste, que simplesmente postula dois atributos distintos – a extensão e o pensamento – que não se comunicam, mas que correm em paralelo – a ordem das ideias é a mesma que a ordem das afecções –, a filosofia da natureza concebe a natureza como *identidade de ideal e real*. Tal inseparabilidade é plena de consequências. Afinal, o ideal é justamente a atividade de um ser de pôr-se *para si* mesmo, isto é, de tornar consciente aquilo que está posto nele, e que sem essa atividade não pode chegar nunca à consciência: a atividade ideal é aquela atividade que Fichte – e o próprio Schelling – identificam com a *reflexão* do eu. Se, pois, a própria natureza e seus produtos são crivados pela idealidade, isso significa que a propriedade da reflexão e, com ela, do espírito, não é exclusiva do ser racional finito ou do homem. A natureza como um todo é eu – ou como já dito: “tudo é = eu e não existe nada a não ser o que é = eu” (SW, IV: 109). Daí que, como corolário dessa identidade de ideal e real na natureza, em todos os produtos dessa produtividade infinita da natureza estão presentes os dois elementos, só que na forma de um desenvolvimento de potências, em que cada uma passa a possuir uma progressiva preponderância do ideal sobre o real e em cujo progresso a natureza vai tomando consciência de si mesma, em uma espécie de “história pragmática” – não do espírito humano –, mas da natureza. Já era isso o que dizia o opúsculo programático de 1797: “essa vida universal da natureza se revela nas mais diversas formas, em desenvolvimentos graduais, em aproximações progressivas à liberdade” (SW, II:

¹⁵ Em nota, Schelling completa a afirmação atribuindo à natureza os traços característicos do orgânico: “natureza tem sua realidade a partir de si mesma – ela é seu próprio produto – um todo organizado a partir de si mesmo e que se organiza a si mesmo” (SW, III: 17, nota). A fim de mensurar a distância que Schelling está tomando em relação a Kant, lembremos um dos resultados da dedução transcendental das categorias: “somos nós, portanto, que introduzimos nos fenômenos a ordem e a regularidade a que denominamos natureza” (KrV A125), “são certas leis, portanto, e de maneira *a priori*, que antes de tudo tornam uma natureza possível” (KrV A216/B263).

47); é também o que afirmará a *Exposição do meu sistema da filosofia*: “a totalidade absoluta é construída apenas por meio de um tornar-se real do subjetivo em todas as potências” (SW, IV: 143)¹⁶.

Serão esses dois elementos – identidade de sujeito e objeto e inseparabilidade de realidade e idealidade na natureza – que articularão desde o fundamento a filosofia da natureza. Para entender, então, como se realiza essa identidade de sujeito e objeto da natureza e, portanto, a presença nela da reflexão e da idealidade, o princípio puro e simplesmente não-objetivo comandando o processo de produção dessa vida universal da natureza, e como, portanto, estamos aqui diante de uma reflexão que não é nossa ou da razão finita, mas da própria natureza, vale a pena traçar brevemente essa gênese da *natura naturata* a partir da *natura naturans*.

Se a natureza é originariamente apenas pura produtividade e se nesta produtividade não há nada de determinado, mas ela é pura e simplesmente indeterminada – é uma atividade que atua sobre si mesma e que afirma apenas a si mesma (uma *Tathandlung*, poderíamos dizer) –, para haver produto e, por conseguinte, algo determinado, com determinada figura e modo de atuação, é preciso que essa produtividade originária seja *limitada* e que de indeterminada atue determinadamente: “A natureza, na medida em que é *apenas* produtividade, é pura identidade e não é possível distinguir nada nela. Se algo deve ser distinguido nela, a identidade nela tem de ser suprimida, a natureza tem de ser não identidade, mas sim duplicidade” (SW, III: 287-8). Tem de haver, portanto, uma passagem da pura identidade (e indeterminidade) a uma duplicidade e, com ela, a produtos determinados. O que é essa duplicidade? A continuação do texto explica: “a natureza tem de fazer de si mesma objeto, essa transformação do puro sujeito em um sujeito-objeto é impensável sem uma cisão originária <*ursprüngliche Entzweiung*> na natureza” (SW, III: 288). Ou seja, essa duplicidade é aquela de sujeito e objeto em sua identidade, traço característico da autoconsciência: se tem de haver produtos na natureza e não apenas mera produtividade, a natureza tem de *refletir sobre si* como objeto e, desta feita, fazer de si mesma objeto, cindir-se em sujeito e objeto, sendo que, ao fazer isso, ela coloca um limite à atividade originária infinita.

Com essa formulação, Schelling não está fazendo nada mais do que replicar na natureza o esquema da *reflexão* formulado originalmente pela doutrina da ciência na figura da imaginação criadora e depois pelo *Sistema do idealismo transcendental* sob a forma da intuição produtiva. Como já indicado, a reflexão se estrutura na unificação de três atividades: i) uma produtividade infinita originária que, ao ser limitada pela cisão, procura ultrapassar o limite e causar tanto quanto pode (eis a tese); ii) por uma atividade que põe o limite sobre a atividade originária ao procurar pô-la *para si*, a atividade retornando sobre si (eis a antítese); iii) por fim, por uma atividade sintética que unifica essas duas atividades conflitantes através de um esforço por retorno à pura identidade originária, esforço que nunca se realiza plenamente, na medida em que todo produto dessa atividade sintética é sempre algo determinado e, portanto, nunca idêntico à infinitude indeterminada da produtividade originária. A identidade de sujeito e objeto se realiza, por conseguinte, na medida em que o objeto e, digamos, a representação que se tem dele são produtos da reflexão sobre o que foi produzido com a limitação sobre a atividade originária. Schelling designará cada atividade oposta entre si e a síntese delas como uma força: a força para fora, de produção de si, que procura ultrapassar o limite posto pela cisão originária e causar tanto quanto pode, será a força de expansão; a força em sentido contrário que busca fazer

16 É essa inseparabilidade de ideal e real na natureza – e no ser, se quisermos – que justifica o elogio carregado de Schelling a Leibniz e à sua concepção de que as mônadas são forças representativas, muito mais que a presença de Espinosa na filosofia da natureza, a qual seria mais forte na armação geral do sistema do que nessa concepção de uma vida universal que continuamente torna consciente aquilo que antes era inconsciente. A distância em relação à monadologia leibniziana é que esta, pré-kantiana, não se constrói sob a identidade de sujeito e objeto. Quanto a isso, leia-se as seguintes palavras do *Sistema do idealismo transcendental*: “todas as forças do universo se reconduzem ao fim a forças representantes – um enunciado sobre o qual se situa o idealismo leibniziano, o qual, bem entendido, não se distingue, de fato, do transcendental. Quando Leibniz chama a matéria de estado sonolento das mônadas ou Hemsterhuis a chama de espírito coagulado, encontra-se nessas expressões um sentido que facilmente se deixa ver a partir dos princípios aqui expostos. De fato, a matéria não é nada mais que o espírito intuído no equilíbrio de suas atividades” (HKA I/9: 148).

desse produto algo seu, tornando-o algo para si, a força de atração; ambas, enfim, só são como tais mediante uma terceira força que as unifica e que, no fundo, é elas próprias, já que só há oposição de forças baseada em um terceiro que é comum a ambas. Ora, dirá Schelling, à força de expansão cabe uma primazia de realidade e objetividade, enquanto à força de atração uma primazia de idealidade e subjetividade¹⁷.

Assim, operando conforme a imaginação produtiva fichteana, a produtividade sintética da natureza em geral *oscila* entre os opostos que são produzidos por essas forças, sendo que a cada vez que sua oscilação é fixada, surge algo comum aos opostos que é, pois, um produto seu. Cada produto da natureza, por conseguinte, é uma solução momentânea desse conflito originário inscrito na produtividade da natureza, nessa sua duplicidade. Como diz Schelling: “esse estado de oscilar, da alternância entre força de atração e força de repulsão, é o verdadeiro estado da criação <Bilden>” (SW, III: 308, nota 2)¹⁸. E no entanto, como o conflito – a oposição das forças – nunca pode ser apaziguado e nunca retorna à pura identidade originária, a produtividade da natureza jamais encontra um fim, há nela um ininterrupto esforço pela solução da oposição que nunca se apazigua, toda permanência está na natureza apenas como objeto, sendo que considerada em seu conjunto há nela um “vir a ser infinito”. Cada oscilação fixada, por sua vez, indica uma potência dessa produtividade, na qual se inscreve um progressivo quantum de idealidade e de realidade, na medida em que a cada vez o conflito se produz sobre o já produzido, sempre conforme a exigência de tornar *para si* o que já se apresentara como produto *em si*.

Do ponto de vista lógico-especulativo, essa sucessão ou série <Stufenfolge> se configurará, a partir do sistema da identidade, como uma progressão que, partindo da pura identidade originária, da sua cisão e da duplicidade decorrente desta, se mostrará como um movimento que vai da “identidade relativa” (tese), passa pela “duplicidade relativa” (antítese) e se resolve momentaneamente em uma “totalidade relativa” ou “indiferença” (síntese, oscilação fixada), a qual é o termo final de engendramento de uma potência, sendo que esta, da sua parte, passa a ser uma nova identidade relativa de uma nova potência que possuirá uma preponderância maior de subjetividade e assim por diante – tudo isso no interior da totalidade absoluta que é o “puro sujeito-objeto”. O fio que perpassa todo o processo de crescer de subjetividade ao que se apresentara como real é o princípio do “autoconhecer”, princípio este inscrito na identidade absoluta originária¹⁹. É desse modo, portanto, por meio dessa reflexão progressiva através das potências, que cada potência expõe, a cada vez, uma maior preponderância de idealidade e subjetividade, até atingir a consciência consciente do ser humano, momento em que se cumpre essa história da natureza, “o passado transcendental” do eu da filosofia transcendental²⁰. Mas, que fique claro, o sujeito dessa reflexão não é o ser humano ou o ser racional finito, mas sim a própria natureza: é ela, em sua produtividade pura, a autoconsciência que acompanha todo o processo e que não é acompanhada por nada – é um eu e tudo o que há, é eu, possui o traço da autoconsciência.

17 Nisto, Schelling retoma o conflito de forças opostas descrito por Kant nos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, aduzindo, contudo, dois novos elementos: 1) de modo original, caracteriza essas forças mediante os tipos de atividade que até então pareciam ser privilégio do ser racional finito (o homem): a idealidade e a realidade; e 2) mostra que o conflito e, portanto, as duas forças não existem separadas de uma terceira que é uma força sintética que as unifica em seu conflito. Não caberia aqui desenvolver este ponto e a comparação com a concepção de Kant. Para isso, ver Ostaric, 2014.

18 É a partir dessa estrutura de uma imaginação <Einbildungskraft> inscrita na natureza que o sistema da identidade poderá dizer que há uma *Einbildung* da natureza (e da identidade absoluta), termo que comumente é vertido por “formação-em-um” e que exprime o processo pelo qual a natureza cria seus produtos a partir da fixação sintética em um do conflito entre suas forças originárias (sua duplicidade).

19 Cf. SW, IV: 141 (112): “a identidade absoluta é posta como um infinito autoconhecer (§19, §20); portanto, nada pode estar nela em geral (por exemplo, a limitabilidade) que não seja posto também sob a forma do autoconhecer, e isso deve necessariamente prolongar-se até que ela seja posta sob a forma do autoconhecer absoluto”.

20 Como dirá Schelling no opúsculo *Sobre o conceito da filosofia da natureza*: “pelo fato de que o puro sujeito-objeto torna-se progressivamente totalmente objetivo, a atividade (intuinte) ideal ilimitável por *princípio* eleva-se por si mesma ao eu, isto é, ao sujeito para o qual aquele sujeito-objeto (aquele ideal-real) é ele mesmo objeto”. Sobre o conceito de “passado transcendental” e “história transcendental”, (ver Hühn, 1992, pp. 31-34).

E é conforme a esse esquema de identidade de sujeito e objeto, de inseparabilidade de ideal e real e, portanto, de uma reflexão objetiva da natureza, que a *Naturphilosophie* de Schelling construirá a natureza. Seu problema capital e originário, dirá Schelling, é justamente o de “construir a matéria” (SW, IV: 3), na medida em que, afinal, todos os fenômenos do processo dinâmico – os mais primitivos da natureza – e mesmo todos os demais “não são nada mais que um contínuo autoconstruir da matéria repetido apenas em diferentes estágios <Stufen>” (idem: 4)²¹. Quer dizer, a fim de cumprir com seu programa formulado já em 1797 de que “a natureza deve ser o espírito visível, o espírito, a natureza invisível” – ou, em outras palavras, de que o ideal não pode ser separado do real –, o próprio *espírito* já deve estar inscrito na *matéria*, a alma ser inseparável do corpo, de modo que na matéria já está compreendida, só que em menor grau, a idealidade que se revelará com maior preponderância e força nas demais potências, em particular na natureza orgânica e no mundo prático do homem, na história²². Daí a formulação da *Exposição do meu sistema da filosofia*: “está compreendido na matéria o princípio ideal, o qual, em si ilimitável, contém o fundamento de todas as potências” (SW, IV: 150 (128 – tradução modificada))²³.

4. Construção da matéria: brevíssima descrição da gênese da natureza

Na *Dedução geral do processo dinâmico*, Schelling já parte de uma “oposição originária de forças”, justamente entre uma força de expansão, “que se dirige para fora”, e uma força de atração, “que retorna ao interior da natureza”, sendo que a primeira é aquele “puro produzir, no qual pura e simplesmente nada pode ser distinguido” enquanto a segunda é aquela “que primeiramente leva a cisão à identidade universal e é, através disso, a primeira condição da *produção* efetiva” (Schelling, SW, IV: 5). Assim, se a força de expansão originariamente atua para fora em todas as direções e dá o espaço infinito, é a força de atração, enquanto ponto, que coloca-lhe um limite. Dessa junção das duas forças surgirá a matéria, particularmente, a partir de três momentos. Em um primeiro, as duas forças estão unificadas em uma “identidade relativa”, uma limitando a outra em um ponto em comum, o qual não é nem positivo, como a força de expansão, nem negativo, como a força de atração – o espaço infinito e o ponto dão a linha, o que é a dedução da primeira dimensão do espaço, o comprimento <Länge>. Em um segundo momento, o equilíbrio dessas forças é rompido, cada uma delas atuará em todas as direções, a identidade relativa inicial é cindida em uma “duplicidade relativa”, as duas forças, antes unificadas, opõem-se agora dinamicamente e são não-idênticas: a linha inicial dá lugar a duas linhas formando um ângulo reto – dedução da largura <Breite> e da superfície como segunda dimensão do espaço. Por fim, em um terceiro momento, a oposição entre o primeiro e o segundo momentos deve ser unificada por uma síntese (uma “totalidade relativa”): a oposição das forças deve subsistir em uma terceira produção que é comum a elas, e às duas primeiras dimensões é adicionada a terceira, a profundidade. Temos aqui o volume, a dedução do espaço em geral e, por conseguinte, a construção da matéria: esta é sempre um espaço preenchido pelas duas forças (de expansão e de atração) em conjunto – a matéria é um terceiro elemento composto das duas forças, algo ao mesmo tempo comum a elas, surgido de sua síntese. Enquanto síntese, porém, ela não deixa de ser

21 O termo utilizado aqui por Schelling, “construção”, não é sem razão. É termo técnico oriundo da filosofia kantiana e que indica o procedimento da razão pelo qual ela produz a priori um objeto singular “sob as condições universais da razão” (KrV A714/B742), tal que no objeto singular se expressa o universal. Se em Kant esse procedimento é próprio da matemática, para Schelling ele é realizado pela própria natureza em todos os seus domínios.

22 O que, não obstante, não será sem consequências para as clássicas divisões entre inorgânico e orgânico e natureza e espírito, como ainda indicaremos.

23 Aqui, nessa descrição geral da gênese da natureza, seguiremos mais particularmente a exposição contida no tratado da *Dedução geral do processo químico ou das categorias da física*, publicado em 1800 na *Zeitschrift für speculative Physik*, editada pelo próprio Schelling; ao nosso ver, ele contém a apresentação mais elucidativa da construção da natureza.

uma força: ao buscar a unificação e identidade das forças opostas, é uma força sintética, é a atividade que as unifica sem suprimi-las. Um longo trecho de Schelling é esclarecedor:

A força postulada tem de ser uma tal que, decerto, se dirige à identidade, mas apenas *sob a condição da duplicidade ou oposição*, uma força, portanto, cuja causalidade não é incondicionada, mas de tal maneira limitada pela oposição das duas primeiras forças, que ela pode, sem dúvida, mediá-las, mas de modo algum pura e simplesmente suprimi-las. Afinal, se a força só pode ser posta em movimento pela *absoluta* cisão <Entzweiung>, se, por conseguinte, ela só começa a ser atuante depois que a oposição chegou à impossibilidade de ser suprimida, restará a essa força nada mais que: suprimir ao menos no *produto* essa contradição que ela em princípio ou nele mesmo não pode suprimir. Mas justamente este é o caráter de uma força *sintética*, a qual não é capaz de ir além da sua condição (a antítese), de suprimir a própria contradição na fonte, mas de suprimi-la apenas no produto *para a intuição* (SW, IV: 34).

Se essa força é uma tal que é posta em movimento pela oposição e, por isso, se *esforça* pela identidade originária, embora esta nunca seja alcançada, restando a síntese apenas no produto, então, em primeiro lugar, a oposição das forças sempre permanece e está assegurada, bem como a ação recíproca de todos os produtos da natureza. Em segundo lugar, a força de atração nunca é simples, mas sempre está, em um espaço preenchido, em unidade sintética com a força de expansão, embora sob diferentes graus, sendo ela, aliás, o determinante da força de expansão: é ela que determina o grau da expansão, enquanto esta é a determinada – o grau da força de atração é proporcional ao espaço preenchido, isto é, à massa. Desse modo, e em terceiro lugar, se todos os produtos estão em oposição recíproca e se, por conseguinte, há entre as matérias uma transferência recíproca de forças de atração, então, “surge através disso uma *atração universal de todas as matérias*” (SW, IV: 38), a qual dá a gênese da *força da gravidade* <Schwerkraft>, uma força universal que, constituinte do peso dos corpos, não é, mais uma vez, apenas uma força simples de atração, mas está sempre em unidade com a força de expansão²⁴.

Nesses termos, a matéria é a primeira formação desse conflito entre as forças de expansão (real) e de atração (ideal) e uma primeira totalidade relativa dele – enquanto preponderância da realidade e objetividade, sua natureza é a força da gravidade. Ela é, portanto, a primeira potência na construção da natureza. Mas até aqui nada dos três momentos dessa construção inicial da matéria (equivalentes à dedução das três dimensões do espaço) são *visíveis* na natureza. Eles tornam-se visíveis pela própria *progressão* do movimento das forças. A solução do conflito é parcial (momentânea), a contradição originária não se dissipa. O princípio da identidade da matéria é então suprimido e as forças de atração e expansão atuam sobre ela própria, a matéria, produzindo novos produtos, os quais são justamente uma segunda construção sobre a matéria já construída. Especialmente é o princípio ideal já incluso na matéria que, por ser ilimitável, atua novamente sobre ela, sendo, pois, um “reproduzir do próprio construir” da matéria (SW, IV: 47). Surge aqui aquilo que Schelling chama de “força da gravidade da segunda potência”: uma atividade que deve possuir as mesmas características da matéria só que *idealmente*, ou seja, ela tem de descrever as três dimensões do espaço sem preenchê-lo como faz a matéria. Ora, tal atividade (construtora) <konstruierende Thätigkeit>, um “construir do construir”, é a *luz*: “a luz, portanto, não é matéria (espaço preenchido), nem o próprio *preenchimento do espaço* (ou a atividade que preenche o espaço), mas sim *o construir do preenchimento do espaço*” (SW, IV: 46). É a luz que ao iluminar a matéria, torna-a visível. Ela é, pois, princípio ideal. E é ela que ao atuar sobre a matéria, produz o processo dinâmico, o qual nada mais é que a construção da matéria na segunda potência: a luz (e o calor dela oriundo) potencializa o que estava contido em cada momento da construção da matéria, potencializando assim tese, antítese e síntese das forças de expansão e atração presentes em cada um desses momentos.

Assim, no processo dinâmico, o *magnetismo* é o conflito das forças e sua identidade relativa

²⁴ Isso significa também que na natureza não há repouso, propriamente dito, já que mesmo a matéria está sempre em movimento ao ser uma síntese do conflito dinâmico entre as forças opostas: “movimento não surge apenas do movimento, mas mesmo a partir do repouso, portanto, mesmo no repouso da natureza há movimento” (SW, III: 274-5).

(equilíbrio) em um mesmo corpo (atuando no comprimento); a *eletricidade* é o conflito entre as forças em dois corpos distintos opostos, em que cada um está polarizado com uma das forças (positiva ou negativa) e atua no comprimento e na largura; o *processo químico*, enfim, é a síntese de dois corpos em um mesmo, atua, portanto, em todas as dimensões do espaço. Enquanto segunda potência da natureza, o processo dinâmico possui, com efeito, uma maior presença de idealidade, subjetividade e, portanto, consciência, do que na construção originária da matéria, de modo que por meio do processo dinâmico a matéria é posta para a própria natureza, é tornada consciente para ela e sem ele não haveria matéria *como* matéria *para* a natureza. O seguinte trecho parece resumir esse processo de gênese da produção – desde a limitação da produtividade, passando pela alternância até chegar em sua fixação na indiferença dos termos ou totalidade relativa:

(...) o primeiro estímulo à construção originária é a limitação da produtividade pela oposição originária, que *como* oposição (e como condição de toda construção) só é distinguida no *magnetismo*; o segundo grau da produção é a *alternância* de expansão e contração, que, *como* tal só se torna visível na *eletricidade*; o terceiro grau, finalmente, é a passagem dessa alternância em indiferença, que como tal só se torna reconhecida nos fenômenos *químicos*. (SW, III: 321)²⁵

Que se trata aqui de um processo de constituição e desenvolvimento da natureza como identidade de sujeito e objeto fica ainda mais claro na sequência desse trecho, quando a referência às categorias é explícita, embora se trate de uma construção categorial não mais da razão humana, mas “originária da natureza”: “Magnetismo, eletricidade e processo químico são as categorias da construção originária da natureza [da matéria]” (SW, III: 321).

E, não obstante, a produção da natureza não para por aqui. Por uma nova produção sobre a já existente, em que por um novo conflito sobre essa totalidade relativa do processo dinâmico surge uma nova alternância e uma nova fixação em uma nova totalidade relativa, constrói-se a assim chamada natureza orgânica, a qual inclui as plantas e os animais, dentre eles o próprio homem. Construindo sobre aquilo que fora construído pelo processo dinâmico, em particular pelo processo químico enquanto síntese de materiais, há na assim chamada natureza orgânica através das funções da sensibilidade, da irritabilidade e do impulso formativo uma maior preponderância de idealidade e subjetividade, na medida em que tais funções como que elevam à consciência da natureza, enquanto sujeito, o que no processo dinâmico aparecia como em si – a sensibilidade torna *para si* o magnetismo (atuando em uma dimensão), a irritabilidade o faz com a eletricidade (atuando em duas dimensões) e o impulso formativo, com o processo químico (atuando, enfim, em todas as dimensões). Como diz Schelling:

Se os fenômenos dinâmicos expõem a nós a natureza produtiva na segunda potência, então a contemplamos ativa na natureza orgânica em uma potência ainda superior. Do mesmo modo, portanto, como o magnetismo representa a segunda potência do primeiro momento [da construção da matéria, F.G.], a *sensibilidade* representa a potência superior do magnetismo (...). Na *irritabilidade*, da mesma maneira, se manifesta uma potência superior da eletricidade, e no *impulso formativo* uma potência superior do processo químico (SW, IV: 74).

A natureza orgânica, portanto, é a terceira potência e se revela como fechamento do círculo nesta dedução de todo desenvolvimento progressivo da natureza a partir de sua construção originária a priori. Com o orgânico a natureza gera um “produto produtivo”, uma vez que a vida reproduz a si mesma. Trata-se de algo contraditório, porquanto o produto é produto porque a

²⁵ Vale notar aqui os termos utilizados por Schelling para indicar a ação efetuada pela própria natureza de tornar consciente aquilo que na construção originária da matéria ainda permanece inconsciente: “distinguir”, “tornar visível” e “tornar reconhecida”, bem como o uso do “como” <als>, partícula para designar a representação de algo, o tornar *para si* de algo, a qual lembra seu emprego feito por Fichte para caracterizar o que cabia à ação de *reflexão* do eu: o eu deve se pôr *como* posto por si mesmo. Na *Dedução geral do processo dinâmico*, há outro trecho esclarecedor: “a natureza visível já pressupõe esses processos da primeira ordem e tem de tê-los percorrido para se expor como produto. Somente a natureza produtiva na segunda potência percorre essa sucessão progressiva <Stufenfolge> diante de nossos olhos. A eletricidade, por exemplo, não é o próprio segundo momento [aquele da largura], mas sim a reprodução do segundo momento. Da mesma forma, não encontramos puro na natureza o primeiro momento, mas apenas através do magnetismo, isto é, em corpos já formados e, portanto, na sua repetição” (SW, IV: 43).

produtividade da natureza foi fixada, mesmo que momentaneamente; essa contradição, contudo, não pode ser resolvida em uma síntese superior conforme a uma potencialização das três funções da sensibilidade, irritabilidade e impulso formativo (as quais, vale lembrar, não são mais do que uma potencialização das três funções do processo dinâmico); a indiferença a ser obtida a partir dessa contradição não se dá, portanto, em uma potência superior, mas “no decaimento do produto da terceira potência em um produto da segunda potência” (SW, III: 324), ou seja, na morte. Ao mesmo tempo, contudo, como “todo produto orgânico é, ao infinito, orgânico”, reencontramos aqui aquele “vir a ser infinito” próprio da natureza como *natura naturans*, de modo que a natureza orgânica se resolve em uma síntese superior na própria natureza, “na medida em que ela, considerada como todo, é *absolutamente* orgânica” (SW, III: 326).

Por fim, a consciência consciente do homem surge no desenvolvimento da própria vida orgânica, através de uma abstração de tudo aquilo que foi até agora produzido, percebendo ele que não pode abstrair de si mesmo, já que é ele que empreende essa abstração²⁶. Mas aqui, com essa abstração, não estamos mais no domínio da filosofia da natureza, mas naquele do idealismo. É aqui, com essa abstração, que, em primeiro lugar, são postos na forma da *sensação*, da *intuição* e da *reflexão* aquilo que na terceira potência era em si: a sensibilidade, a irritabilidade e o impulso formativo, elevando estes assim à consciência. Nesse momento, surge o eu consciente de si, como um sujeito que por assim dizer se desprende da natureza e a toma como um mundo objetivo, isto é, um mundo de objetos que ele tem diante de si e que podem ser modificados por ele conforme seus fins: o filósofo “acolhe seu objeto com o primeiro ato já na potência suprema – como eu enquanto dotado de consciência, só o físico chega por trás dessa aparência <Täuschung>” (SW, IV: 76). É aqui, portanto, que o sujeito-objeto consciente, o homem e, vale dizer, a própria autoconsciência de que parte a filosofia transcendental, são deduzidos da natureza enquanto puro sujeito-objeto, de modo que a razão humana é um prolongamento da racionalidade inscrita na própria natureza: “com a filosofia da natureza eu nunca me separo daquela identidade de ideal-real, eu conservo ambos constantemente nessa conexão originária, e o puro sujeito-objeto de que eu parto, é justamente esse ideal e real ao mesmo tempo na potência 0. Somente a partir dele me é dada a gênese do ideal-real da potência suprema, o eu, em referência ao qual aquele *puro* sujeito-objeto já é objetivo” (SW, IV: 87). Sob a direção da filosofia da natureza como fundamento do próprio idealismo²⁷, cabe à filosofia em geral reconstituir todos os estágios <Stufen> de gênese da razão humana, a qual, portanto, só existe sob a pressuposição de uma racionalidade anterior a ela e fundante dela: “todo filosofar consiste em uma rememoração <Erinnern> do estado no qual nós éramos uma só coisa com a natureza” (SW, IV: 77).

5. Consequências: conclusão

Isso posto, estabelecido o modo como essa natureza como identidade especulativa de sujeito e objeto se constrói a si mesma em uma sucessão progressiva de potências, em que cada

²⁶ Tal ação é exposta no *Sistema do idealismo transcendental* como uma ação do querer, momento, então, em que se dá a passagem da filosofia teórica – a qual corre em paralelo à exposição da filosofia da natureza – à filosofia prática (Cf. HKA I/9: 230-238).

²⁷ O que só ocorrerá ao final de 1800, com a publicação da *Dedução geral do processo dinâmico*, quando Schelling abandona o projeto formulado em 1799 e início de 1800 em seu *Sistema do idealismo transcendental*, de duas ciências complementares e igualmente necessárias, em que as duas direções – do ideal ao real (filosofia transcendental) e do real ao ideal (filosofia da natureza) – são equipolentes, para a aceção de que só há uma direção correta e que é aquela que vai do real para o ideal, da filosofia da natureza, como parte real do sistema, para o idealismo, como parte ideal do sistema. Eis o que dizem as últimas páginas da *Dedução geral*: “Desse modo, depois que atingimos este ponto, podemos ir em direções totalmente opostas – da natureza a nós, de nós à natureza –, mas a *verdadeira* direção para aquele para o qual vale o *saber* acima de tudo, é a que toma a *própria natureza*” (SW, III: 77-8).

uma expõe uma maior preponderância de subjetividade e idealidade, embora, não obstante, elas só existam em conjunto, uma pressupondo a outra, é o momento de tirar algumas consequências, seja em relação à filosofia crítica e à *Crítica da faculdade de julgar*, seja também em relação ao remanejamento conceitual aqui obra e suas consequências para a acepção de razão, remanejamento que marcará o desenvolvimento especulativo imediatamente posterior da obra schellinguiana e mesmo, parece-nos, da dialética tal como pensada por Hegel e Marx. Vale a pena aqui indicar três consequências.

Uma primeira consequência já remete a esse remanejamento em operação com o estabelecimento da natureza como identidade de sujeito e objeto, oriundo do projeto de pensar a natureza como vida, isto é, a partir do orgânico. O que essa operação traz consigo? Em primeiro lugar, na medida em que a natureza se mostra como uma vida universal, na qual mesmo a matéria supostamente morta é plena de atividade e produtividade, inscrevendo-se nela o espírito e o ideal através do conflito de forças (de atração e repulsão) que perpassa toda a natureza; na medida, portanto, em que a natureza se apresenta como um processo em que as partes estão não em relação de causalidade unilateral (mecânica), mas em uma causalidade recíproca, ou seja, em que cada parte está em função das demais e do todo, em que cada potência se relaciona com as outras de modo recíproco, só terminando o processo quando ele se fecha a si mesmo em uma “síntese total”, em um “todo orgânico”, então, a própria distinção entre mecânico e orgânico cai por terra: “a diferença entre natureza orgânica e inorgânica está apenas na natureza como objeto, a natureza como originariamente produtiva paira diante das duas” (SW, III: 326); “a assim chamada natureza inorgânica é, por isso, realmente organizada” (SW, IV: 206)²⁸. Essa absorção das causas mecânicas e da sua necessidade pela causalidade final já era algo previsto por Kant, afinal o ser organizado é natural porque organiza a si mesmo e, nesse sentido, produz todos os movimentos, inclusive aqueles que, em princípio, caberiam apenas à causalidade mecânica. Com essa absorção, o que a filosofia da natureza faz é expor a própria natureza como esse “ser organizado e que se organiza a si mesmo” (KU, AA V: 374) e, sob esse aspecto, apenas levar às últimas consequências a ideia de que, com o ser organizado, o próprio movimento unilateral mecânico deve estar subordinado a um movimento superior pensado sob a *Zweckmäßigkeit*. Como já dizia Kant:

Para um corpo, portanto, que deve ser julgado, em si mesmo e segundo sua possibilidade interna, como fim da natureza, requer-se que as suas partes produzam todas umas às outras reciprocamente, tanto no que diz respeito à sua forma como à sua ligação entre si, e que, assim, produzam por sua própria causalidade o todo cujo conceito, por seu turno (em um ser que possuísse a causalidade segundo conceitos adequada a tal produto), poderia, inversamente, ser considerado a causa desse todo segundo um princípio; e, por conseguinte, a conexão das *causas eficientes* poderia ser considerada ao mesmo tempo o *efeito de causas finais* (KU, AA V: 373).

Daí que, mesmo a distinção entre natureza e espírito deve igualmente cair por terra. Do ponto de vista da produtividade da natureza – que é o ponto de vista da intuição –, o próprio homem é um produto no interior da atividade do ser, de modo que a sua atividade é, no fundamento, idêntica a toda atividade que está em movimento no engendramento da matéria, do processo dinâmico e da vida orgânica. Só sob o ponto de vista da reflexão – que passará a ser aquele da filosofia transcendental (tanto a de Kant quanto a da doutrina da ciência de Fichte) –, há uma distinção entre uma natureza viva (orgânica) e uma natureza

²⁸ É nesse sentido que, com a filosofia da natureza, é possível falar que a construção orgânica do produto “tem de ser o símbolo <Sinnbild> da construção *originária* de todo produto” (SW, III: 306): o orgânico é apenas a expressão de todo processo natureza, desde a construção *originária* da matéria passando pelo processo dinâmico até a vida orgânica.

morta (inorgânica), bem como uma diferença entre natureza e espírito²⁹.

Essa consequência traz consigo dois elementos que é preciso salientar a fim de apontar para o conceito de razão que está em gestação aqui. Primeiro, ao fazer da natureza uma vida universal, um ser organizado que organiza a si mesmo e, portanto, ao dotar de vida a própria matéria, a filosofia da natureza acaba por *deduzir a priori* da produtividade da natureza aquilo que, para Kant, era deixado indeterminado pelas leis transcendentais do entendimento, aquilo que era meramente empírico e particular e que, por não poder ser determinado a priori, se mostrava como contingente, subtraindo-se à explicação racional filosófica. A própria finalidade interna dos seres organizados era um princípio que a faculdade de julgar reflexionante lançava mão para dar sentido a essa contingência, atribuindo, mediante a ideia de uma conformidade a fins de suas partes entre si e com o todo, um sentido ali inscrito; daí a ideia de que em um ser organizado “tudo é fim e, reciprocamente, tudo é meio. Nada nele é em vão, sem finalidade” (KU, AA V: 376). Como vimos, Schelling deduz esse “domínio empírico monstruoso” recorrendo justamente à concepção de orgânico oriunda da *Crítica da faculdade de julgar*, segundo a qual, como vimos igualmente, em um ser organizado “cada parte, que existe graças a todas as demais, é pensada também como existindo em função das demais e do todo, isto é, como instrumento (órgão)” e, especificamente, “como órgão produtor de todas as partes (cada parte, portanto, produzindo as demais reciprocamente), do tipo que não pode ser um instrumento da arte, mas apenas da natureza” (KU, AA V: 374). Isso significa, portanto, que a recondução de todo mecanismo ao orgânico se mostra como uma exigência para a própria realização da natureza como identidade de sujeito e objeto, quer dizer, a própria produção da natureza se organiza conforme a finalidade de realização da identidade do sujeito-objeto: do contrário, haveria em seu processo de produção e de elevação a si de sua produtividade, de fazer do em si para si, algo que escaparia ao seu modo de atuar, algo que não estaria *em vista* e *em função* da realização da identidade do sujeito-objeto. Daí o tom do discurso de Schelling de que é “intenção da natureza <Intention der Natur>” (SW, IV: 77) que o homem como que se desprenda dela, executando o ato da passagem do sujeito-objeto objetivo para o sujeito-objeto subjetivo (a autoconsciência de que a filosofia transcendental ilusoriamente parte como seu princípio).

Ora, se é assim, se a natureza é um todo orgânico e se ela é a identidade de sujeito e objeto, em cujo desenvolvimento tem lugar uma reflexão objetiva da natureza sobre si mesma, sempre ela elevando para si o que antes fora construído, então, e em segundo lugar, é a própria ideia de uma racionalidade objetiva que começa a se construir aqui, na qual cada parte está em função das demais e do todo, e vice-versa, na qual, portanto, há uma finalidade interna de todas as suas partes, um sentido já inscrito nelas próprias e no todo orgânico: nada é em vão e sem finalidade. Nesses termos, Schelling está aqui abandonando o ponto de vista finito da filosofia transcendental e reabilitando o *entendimento intuitivo*, aquele que, para Kant, enquanto ideia, designava justamente a contrapartida necessária à *discursividade* da razão humana – trata-se aqui da passagem do ponto de vista da *reflexão* ao ponto de vista da *intuição*. Conforme a essa discursividade – lembremos –, nosso entendimento dá apenas o “universal analítico” – conceitos comuns a muitos particulares –, para o qual “têm de ser contingentes a variedade e diversidade do particular que lhe pode ser dado na natureza e subsumido sob seus conceitos” (KU, AA V: 406); por isso, a necessidade em

29 Na *Exposição do meu sistema da filosofia* Schelling afirma: “as coisas ou fenômenos, que nos aparecem como diferentes, não são verdadeiramente diferentes, mas *realiter* Uma, de tal modo que expõem a própria identidade pura e incólume, não cada uma por si, mas todas na totalidade, na qual originalmente as potências opostas se suprimem mutuamente. (...) A força que se espalha na massa da natureza, é, segundo a essência, a mesma que a que se expõe no mundo espiritual, com a diferença 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” (SW, IV: 127-8 (87-8 – tradução ligeiramente modificada). Em boa medida, essa produtividade da natureza é aquele suprassensível de que fala Kant na *Crítica da faculdade de julgar* que estaria na unidade fundamental de mecânico e orgânico e mesmo do teórico e prático. Onde vemos aqui, novamente, como temas e motivos da terceira *Crítica* são reabsorvidos no interior da estrutura especulativa do sistema da identidade e de sua parte real, a filosofia da natureza.

nosso conhecimento de partir das partes em direção ao todo. Ao contrário, para um intelecto arquetípico, “a possibilidade das partes (no que diz respeito à sua constituição e conexão)” é “dependente do todo” (KU, AA V: 407). Ora, segundo a filosofia da natureza, a natureza e mesmo a vida universal que nela se produz e reproduz procedem à maneira do entendimento intuitivo de que falava Kant. As palavras de Schelling aqui parecem ressoar as de Kant do §65 da *Crítica da faculdade de julgar*, descrevendo a operação da natureza conforme o entendimento intuitivo:

(...) a compreensão dessa necessidade de todos os fenômenos da natureza torna-se, sem dúvida, ainda mais perfeita tão logo consideremos que não há um sistema verdadeiro que não seja ao mesmo tempo um todo orgânico. Pois, se em qualquer todo orgânico tudo se apoia e se suporta reciprocamente, essa organização teve de preexistir como todo às suas partes, o todo não pôde surgir das partes, mas as partes tiveram de se originar do todo (SW, III: 279)³⁰.

Do ponto de vista do saber filosófico, não cabe mais ao filósofo refletir sobre sua razão finita para encontrar categorias que seriam funções de síntese do entendimento discursivo humano. As categorias são agora modos de unificação da própria natureza em sua construção originária e o trabalho do filósofo é reencontrar essa atividade categorial da natureza, do ser³¹. Daí que seu modo de conhecimento é a intuição intelectual: através dela é a própria natureza que se expõe diante dos olhos do filósofo, e o genitivo da filosofia *da* natureza deve ser entendido tanto subjetiva quanto objetivamente: é uma filosofia sobre a natureza, exposta pela própria. Como diz Schelling:

(...) o que eu denomino natureza, não é nada mais que o puramente objetivo da intuição intelectual, o puro sujeito-objeto, aquilo que o idealismo transcendental põe = eu porque ele não faz abstração do intuente, que, porém, é necessária, se deve se realizar uma filosofia puramente objetiva, isto é, uma filosofia efetivamente teórica. – Esse puro sujeito-objeto, por sua natureza (pelo conflito que se encontra nela), está determinado à atividade e, aliás, à atividade determinada. Essa atividade determinada, através de todas as suas potências, fornece uma série de produtos determinados, enquanto ela de modo uniforme se potencializa com aquilo que nela é ilimitável (o ideal); – ela não se preocupa se seus produtos são os que aparecem na experiência ou não; eu atento apenas para a autoconstrução do sujeito-objeto (SW, IV: 90).

A passagem para o estabelecimento dessa racionalidade objetiva será dada por Schelling em 1801 com o abandono da filosofia transcendental como um ponto de vista necessário do saber, considerado agora como mero momento derivado do sistema da identidade, em cujo fundamento se encontra justamente a filosofia da natureza. É quando o próprio ser racional finito, origem do saber para Kant e Fichte, passa a ser algo deduzido desse processo de realização do puro sujeito-objeto pensado como natureza, algo deduzido que, portanto, jamais pode obter a credencial de ser algo pura e simplesmente não-objetivo, como a unidade originariamente sintética da apercepção, mas sempre será “algo explicável” (SW, IV: 77), o objeto do saber universal em que se realiza ao máximo o processo de subjetivação que corre por trás dele. Abandonado o ponto de vista finito do saber, esse puro sujeito-objeto se mostrará como razão absoluta, seu ponto de vista, o ponto de vista do infinito: “não há nenhuma filosofia – dirá Schelling na *Exposição do meu sistema da filosofia* – a não ser do ponto de vista do absoluto (...). A razão é o absoluto”, “seu conhecimento é um conhecimento das coisas como elas são em si, isto é, na razão” (SW, IV: 115). O orgânico, que desde a virada copernicana – momento em que, portanto, a razão se autonomiza e se coloca como legisladora única do saber –, transformara-se

30 Nesse sentido, parece ser equivocado identificar esse entendimento intuitivo ao gênio, como o faz Ostaric (2014 e 2016). Em diversos momentos, Schelling enfatiza sobremaneira que a natureza supera em muito o modo de proceder da arte, na medida em que ela mesma constrói a matéria sobre a qual erguerá novos produtos. Assim, há de se identificar a vida ao entendimento infinito.

31 Nas palavras precisas de Garcia: “mesmo a subjetividade humana deve ser compreendida como tendo sido engendrada no interior do desdobramento da unidade dinâmica, o que implica uma mudança de postura do sujeito cognitivo, cuja tarefa não pode mais ser compreendida como a apreensão das regras que ele mesmo prescreve para a gênese dos fenômenos, mas como apreensão das regras pelas quais a unidade fundamental se desdobra” (Garcia, 2020, p. 38).

em metáfora da racionalidade em geral, sempre porém sob a restrição de ser esta uma propriedade humana³², é elevado agora com Schelling à forma do próprio mundo, de modo que a própria natureza, o ser, é racionalidade: não é que o eu é tudo, como queria a filosofia transcendental de Kant e Fichte, mas tudo é eu e só existe aquilo que é eu.

A contraprova desse deslizamento conceitual se verifica no domínio prático. Com efeito, se a racionalidade é um processo objetivo, é preciso recusar o primado do prático e (voltar a) erigir a teoria como condição da ação ética: afinal, se há um sentido inscrito no movimento objetivo do desenvolvimento da razão absoluta, se nada é em vão, então é preciso saber reconhecer esse movimento objetivo para poder agir, sendo que a ação ética é um *entregar-se* consciente à necessidade inscrita no Absoluto. É por isso que em *Filosofia e Religião* – a primeira exposição da parte prática do sistema da identidade – Schelling dirá que há uma “intenção na história” <*Absicht der Geschichte*> e que “a liberdade consiste em se entregar à absoluta necessidade de Deus” (SW, VI: 40), em se manter na harmonia com Deus, que justamente é a “harmonia de necessidade e liberdade, esta porém, só pode ser expressa na história no todo, não no particular, logo, a história só é no todo – e mesmo esta é apenas uma revelação de Deus que se desenvolve sucessivamente” (SW, VI: 57).

Não estaria aqui, nessa concepção de razão absoluta como puro sujeito-objeto, cujo processo de reflexão é objetivo e que se desenvolve à revelia de seus produtos, um dos motivos da dialética de Hegel e, mesmo, de Marx? A satisfação que nela encontra o anseio religioso por unidade sistemática, pelo sentido inscrito no mundo, nas ações e na natureza, é patente. Por outro lado, se é verdade que o conceito de natureza dela oriundo é decisivo para recolocar o ser humano como produto da natureza, racionalidade que o prepara e o fundamenta e da qual ele nunca pode escapar, sob pena de se aniquilar, não é verdade também que para dissolver as dificuldades carecemos igualmente da ação política, ação que exige a contingência, a indeterminação, o particular, o fato de que há algo em vão, que escapa ao sentido? Talvez seja no oscilar entre os polos dessa antinomia, entre imersão na natureza e indeterminação, muito mais do que na afirmação unilateral de uma delas, onde se encontra o caminho a ser trilhado. Talvez.

Referências Bibliográficas

FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2000, org. Reinhard Lauth, 42 vols.

FICHTE, J. G. *A doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

GARCIA, L. F. “Introdução histórico-sistemática”. In: SCHELLING, F. *Exposição do meu sistema da filosofia*. Tradução de Luís Felipe Garcia. São Paulo, Clandestina, 2020.

GONÇALVES, M. C. “Criação, construção e produção na filosofia da natureza de Schelling”. *Dois Pontos*,

32 A razão, diz Kant, “constitui uma unidade inteiramente separada, subsistente por si mesma, em que cada membro, como num corpo organizado, existe em função de todos os demais, e todos em função de um, de tal modo que nenhum princípio pode ser extraído com segurança de uma relação sem ter sido investigado na relação completa com o uso inteiro da razão pura” (KrV BXXIII). Segundo a doutrina da ciência, por sua vez: “embora a doutrina da ciência não seja um sistema de conhecimentos, mas uma única intuição, poderia bem ser que a própria unidade dessa intuição não fosse uma simplicidade absoluta, um último elemento, átomo, mônada, (...), porque eventualmente algo assim não haveria no saber e, em geral, não existiria, mas que ela fosse uma unidade *orgânica*, uma fusão da diversidade na unidade e uma difusão da unidade em diversidade, ao mesmo tempo e em uma unidade inesperada” (GA II/6: 141 (258)).

vol. 12, nº 02, pp. 13-26.

HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner, 2015.

HEGEL, G. W. F. *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

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

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ed. da Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1902 em diante.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.

NASSAR, D. *The Romantic Absolute*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2014.

NASSAR, D. "From a philosophy of Self to a philosophy of Nature: Goethe and the development of Schelling's Naturphilosophie". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 92, pp. 304-321, 2010.

OSTARIC, L. "The concept of life in early Schelling". In: OSTARIC, L. (org.) *Interpreting Schelling. Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

OSTARIC, L. "Creating the Absolute: Kant's Conception of Genial Creation in Schlegel, Novalis and Schelling". In: *Kant Yearbook: Kant and German Idealism*, vol. 8, pp. 63-85, 2016.

SHELLING, F. *Historisch-kritische Ausgabe*. Stuttgart: frommann-holzboog, 1976, org. Wilhelm Jacobs (citada como HKA).

SHELLING, F. *Schellings Werke*. Munique: Becksche, 1965, org. Manfred Schröter (citada como SW).

SHELLING, F. *Exposição do meu sistema da filosofia*. Tradução de Luís Fellipe Garcia. São Paulo, Clandestina, 2020.

TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a Letra*. São Paulo: Ática, 1975.