

## DINÂMICA DA NATUREZA, DE DEUS E DA LIBERDADE EM SCHELLING \*

KLEBER AMORA \*\*

Schelling funda seu pensamento sobre as bases da dialética de Fichte, dialética que, por sua vez, formou-se sob inspiração e crítica da solução kantiana para o problema do conhecimento. Na Analítica Transcendental, Kant mostrara que o autêntico conhecimento tem como fonte um *eu penso* epistêmico produtor de esquemas e funções lógicas, cuja aplicação empírica produziria os objetos. Com um campo de ação puramente mecanicista, este *eu* não poderia jamais extrapolar os limites de sua capacidade originária de sintetizar representações, quer dizer, de *imaginar* produtivamente objetos em função das intuições puras do espaço e do tempo e das categorias do entendimento.

A originalidade de Fichte residirá na tese de que este *eu* kantiano seria apenas um *eu* derivado, um *eu* inteligente separado em definitivo do mundo dos fenômenos, dependente ainda de um *eu* absoluto, ou seja, um *eu* que “põe originariamente, pura e simplesmente, seu próprio ser”.<sup>1</sup>

Este primeiro princípio incondicionado tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo e totalmente prático, é a unidade fundante ativa de toda a realidade. Porém, nenhuma realidade seria efetiva sem a admissão de um segundo princípio que reza: “[A]o *eu* é oposto pura e simplesmente um não-*eu*”.<sup>2</sup> Este segundo princípio é incondicionado do ponto de vista da forma, porém, condicionado do ponto de vista do conteúdo. Ou seja, a idéia de uma oposição originária (da mesma forma, prática)

tem também de ser assumida a fim de se obter uma determinação da realidade do *eu*, sem o que não haveria um mundo. Este *opor* originário não quer dizer a existência de um não-*eu* fora do *eu*. O *eu* é o princípio fundamental e toda realidade vem apenas dele mesmo. Na verdade, é a própria atividade do *eu* que põe uma atividade contrária, ou seja, uma passividade. O *eu* não poderia ser afirmado caso se identificasse apenas com pura atividade, ou seja, não portasse em si a necessidade de sua própria determinação. Daí que o terceiro princípio da *Doutrina da Ciência*, condicionado formalmente pelos outros dois princípios, seja: “Eu oponho, no *eu*, ao *eu* divisível, um não-*eu* divisível”.<sup>3</sup> O *eu* é ilimitado e opõe a si um não-*eu* ilimitado, porém, isto não elimina a necessidade ontológica da determinação, ou seja, da limitação de ambos por uma mesma dinâmica. É evidente que é o *eu* limitado (derivado) que é capaz de sentir, imaginar e pensar o não-*eu*, ou seja, o mundo exterior, como no interior dele mesmo, mundo que, entretanto, não é apenas subjetivo, mas, ao mesmo tempo, objetivo. Esta limitação mútua resolveria, segundo Fichte, a contradição deixada em aberto por Kant entre o prático e o teórico. Se, em Kant, a atividade cognoscitiva se ancorava apenas no *eu penso* epistêmico e a atividade prática em idéias reguladoras, ambas as atividades passam a receber, em Fichte, sua justificativa a partir de uma única síntese ou equação dialética: a primeira atividade se funda, agora, na determinação do *eu* pelo não-*eu* e a segunda do não-*eu* pelo *eu*.

Schelling seguirá, desde cedo, o programa de Fichte. É comum se falar de uma fase ou origem fichtiana de Schelling, precursora de outra marcada por uma filosofia da natureza.

\* Conferência apresentada no II COLÓQUIO INTERNACIONAL BENEDICTUS DE SPINOZA, em Novembro de 2009, Fortaleza/Ce – UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

\*\* Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC.

<sup>1</sup> FICHTE, J.F. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, p.18.

<sup>2</sup> Id., op. cit., p. 24.

<sup>3</sup> Id., op. cit., p. 30.

Tal fase não deve, entretanto, ser tomada como superada pela seguinte. O período da filosofia da natureza, bem como do idealismo transcendental e da filosofia da identidade, preservam as mesmas bases traçadas pelo filósofo na sua produção juvenil. O que caracteriza a fase fichtiana de Schelling é o tratamento substancialmente lógico da dialética da Doutrina da Ciência, diferenciando-se, assim, da etapa posterior em que ocorrerá uma aplicação daqueles princípios no âmbito da realidade natural. Isto não quer dizer que a re-exposição feita por ele dos elementos centrais da obra de Fichte seja uma mera repetição. É interessante notar como aí Schelling faz um diálogo fecundo com o pensamento de Spinoza, o que faltava a Fichte. Diálogo que, como veremos, baseia-se em uma tensão entre aceitação incondicional e crítica contundente do grande filósofo.<sup>4</sup>

Em *Sobre a Possibilidade de uma Forma da Filosofia em geral (1794)*,<sup>5</sup> *Do Eu como Princípio da Filosofia ou sobre o Incondicionado no Saber Humano (1795)*<sup>6</sup> e *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo (1795)*,<sup>7</sup> obras da fase fichtiana, Schelling acentua que a filosofia é uma ciência que se assenta em um princípio absolutamente incondicionado que unifica forma e conteúdo, ser e conhecer, sujeito e objeto, unificação que constitui, neste sentido, um ponto originário, um fundamento último da *realidade* de todo o *saber*. Enquanto tal, este princípio não pode ser alcançado nem através de outro externo ou superior, nem vagando de sentença em sentença, de condição em condição, até aportar em um princípio último. Tal princípio – se é

absolutamente incondicionado – deve ser posto por si mesmo, ou seja, pelo ato espontâneo de absoluta causalidade que traz em si. Isto significa que o que é posto é o mesmo que o ponente. Este ponente só pode ser o eu que originariamente se põe através de tal forma de causalidade: ele é posto não porque é posto, mas porque põe a si e a todo conteúdo. O absoluto só pode ser posto pelo próprio absoluto, sendo, portanto, produto não de uma demonstração conceitual, mas de uma consciência ou intuição imediata que o eu tem de si mesmo. Schelling diz: “Eu sou! Meu eu contém um ser que é anterior a todo pensar e a toda representação”<sup>8</sup>. Seguindo a mesma estratégia da dialética de Fichte, Schelling retoma não só o primeiro, mas também o segundo e o terceiro princípios originários da Doutrina da Ciência. Não apenas a realidade efetiva, mas o próprio pensar só se põe como determinações postas pelo próprio eu. Somente estes princípios possibilitam fundar uma teoria da consciência e da representação. Daí Schelling afirmar que “o próprio objeto só é determinável originariamente em oposição ao eu absoluto, ou seja, como simplesmente o oposto ao eu, como não-eu: e os conceitos de sujeito e de objeto são eles mesmos fiadores do eu absoluto e incondicionado”<sup>9</sup>.

Não reconhecer esta dialética, ou seja, conceber uma anterioridade absoluta ao eu ou ao não-eu é cair nos extremos do criticismo ou do dogmatismo respectivamente. O princípio do criticismo consiste em pôr o eu antes do não-eu, como a instância epistêmica que produz a realidade, como se dá, por exemplo, em Kant. Os objetos detêm aí uma objetividade que, em última instância, é subjetiva. Já o princípio do dogmatismo consiste em pôr o não-eu antes do eu, quando o incondicionado é tomado como uma coisa-em-si independente do sujeito. Os exemplos mais evidentes desta segunda tendência são fornecidos pela ontologia tradicional. Schelling tomou o caso de Spinoza<sup>10</sup> em diversos momentos de sua obra porque o seu

<sup>4</sup> Como obras sempre importantes sobre as influências de Kant e Fichte sobre o jovem Schelling, cf. FRANK, M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995; SANDKAULEN-BOCK, B. *Ausgang vom Unbedingten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990; SCHMIED-KOWARZIK, W. *Von der wirklichen, von der seyenden Natur*. Stuttgart-bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996.

<sup>5</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. “Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794)”. In: Schelling, K.F.A. (Org.). *Sämmtliche Werke*. 14 Bdn. 1 Abt. I-X; 2 Abt. I-IV, Stuttgart/Augsburg: Cotta, 1856-1861, I,1.

<sup>6</sup> Cf. Id., “Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”. Loc. cit., I,1. Abreviação: *Do Eu*.

<sup>7</sup> Cf. Id., “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus”. Loc. cit., I,1. Abreviação: *Cartas*.

<sup>8</sup> Id. *Do Eu*, I,1,167.

<sup>9</sup> Id. op.cit., I,1,170.

<sup>10</sup> Para compreender a recepção de Spinoza por Schelling desde a fase juvenil até à tardia, cf. IBER, C. “Schellings Spinoza-Rezeption. Von der Begründung von Freiheit durch Vernunft zur Begründung von Vernunft durch Freiheit”. In: COOK, J.T.; RICE, L., *Spinoza on (Continua)*

dogmatismo sempre lhe pareceu o mais conseqüente de todos.<sup>11</sup> Este aspecto positivo estava no fato de Spinoza ser “o primeiro que considerou o espírito e a matéria com plena consciência como idênticos, o pensamento e a extensão apenas como modificações do mesmo princípio”.<sup>12</sup> Ou ainda:

Parece que desde muito cedo, Spinoza se preocupou com a conexão entre as nossas idéias e as coisas fora de nós e não podia suportar a separação que se fundou entre ambas. Ele percebeu que, na nossa natureza, o ideal e o real (o pensamento e o objeto) estão intimamente unificados [...]. Conceitos e coisas, pensamento e extensão, eram, para ele, pois, uma mesma coisa, ou seja, apenas modificações de uma mesma natureza ideal.<sup>13</sup>

O problema em Spinoza, segundo Schelling, é que apesar de defender tal união íntima entre ideal e real, eu e não-eu, ele dá prioridade ontológica a este último. A identidade entre ordem ideal e ordem real e a mútua determinação entre os atributos não eliminam o fato da substância (Deus) ter de ser tomada como um não-eu, como a instância que se antecipa ao eu; o eu é apenas um dos atributos, algo derivado e que só pode se manifestar absorvido na substância. Apesar do caráter dialético e imanente de seu pensamento, Spinoza permanece refém da velha ontologia: há um fundamento objetivo independente da consciência e que esta tem de apenas apreender intelectualmente. Seria preciso esperar por Kant

**(Continuação da Nota 10)** *Mind and Body*, Studia Spinozana, Vol. 14, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. Cf. também acerca da influência de Spinoza sobre Schelling a pesquisa de grande importância de GRÜN, K.-J. *Das Erwachen der Materie. Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 1993.

<sup>11</sup> Esta é também a avaliação de Fichte: o dogmatismo, quando conseqüente, tem o spinozismo como seu produto mais autêntico. Isso se dá apesar de Spinoza adotar como conceito superior uma coisa – a substância –, contrariamente ao sistema crítico que toma o eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e independente de qualquer outro fundamento (Cf. FICHTE, J.F. op. cit., p.120).

<sup>12</sup> SCHELLING, F.W.J. “Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft” (Einleitung). Loc cit., I/2,20. Abreviação: *Idéias*.

<sup>13</sup> Id., op. cit., I,2,35 et seq.

para que a sua crítica abalasse as pretensões deste programa.

Entretanto, Schelling era da opinião de que apesar disso Spinoza havia “elevado o próprio não-eu ao eu”<sup>14</sup> na medida em que se servira não de um conceito ou intuição sensível, mas de uma intuição intelectual para admitir a substância única e infinita. Apenas a intuição intelectual possibilita a afirmação de algo como um fato (Tatsache) da consciência, um ato de pura liberdade do eu, uma experiência imediata, na qual está em jogo, neste sentido, um princípio eminentemente prático. Sem o saber, Spinoza acabara por fazer uso do eu como instância definidora e produtora da própria substância. Assim é que em vez de ser vista só de fora e anterior à consciência, a substância deveria ser tomada, segundo Schelling, também como interna ao eu. Schelling diz:

Spinoza objetivou essa intuição de si mesmo. Na medida em que intuía em si o intelectual, o Absoluto não era mais, para ele, um objeto. Isso era *experiência*, a qual permitia duas interpretações: ou ele se tornara idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Neste último caso, a intuição intelectual era intuição de si mesmo; já no primeiro caso, intuição de um *objeto* absoluto. Spinoza preferiu a última possibilidade. Acreditou que ele próprio era idêntico ao objeto absoluto e que tinha se perdido em sua infinitude.<sup>15</sup>

Embora se servindo do eu como instrumento, ou seja, apesar de ter elevado o não-eu ao eu, Spinoza, segundo Schelling, optara por reduzir este àquele.<sup>16</sup> O eu, portanto, perde-se no absoluto e no infinito. No lugar de penetrar a consciência e ver como surgem as duas esferas, a saber, o real e o ideal e, assim, compreender como é que o infinito e o finito estão unificados originariamente no próprio eu, Spinoza substantivou o infinito e nele depositou os atributos e as sucessões finitas como suas meras modificações, entretanto, sem ter clareza como isto era possível. Como o próprio Schelling diz, “[...] como é que eu próprio, porém, tornava-me consciente destas sucessões, Spinoza não conseguia tornar compreensível”.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Id., *Do Eu*, I,1,171.

<sup>15</sup> Id., *Cartas*, I,1,319.

<sup>16</sup> Cf. Id., *Do Eu*, I,1,171.

<sup>17</sup> Id., *Idéias (Introdução)*, I,2,36.

Esta incompreensão tem como resultado a ausência de uma passagem do infinito para o finito, como mostra a gradação estanque entre substância, atributos e modos, apresentada na *Ética*. Isto fica reforçado com a aversão de Spinoza por toda forma de causalidade transitiva e de teleologia. Veremos, então, como a concepção de uma natureza que transita de forma em forma, das menos às mais complexas, guiada pela idéia regulativa de uma finalidade que a organiza em todas as suas partes, visa expressar, em Schelling, a passagem mediada do Absoluto aos modos finitos.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Esta crítica de Schelling é também compartilhada por Hegel, cuja exigência de demonstrar a passagem de todos os conceitos não se reduz apenas à Lógica, mas se estende à natureza e ao espírito, sendo, portanto, mais radical que Schelling neste aspecto. A sua *História da Filosofia*, na seção sobre Spinoza, toma este aspecto como central em sua crítica do autor da *Ética*. Vejamos algumas passagens da obra, onde ele afirma que Spinoza “não trata da natureza como extensão e movimento, mas transita logo de Deus para o espírito, para a dimensão ética” (p.160). “O princípio da subjetividade, ou seja, da individualidade e da personalidade, não se encontra no spinozismo, porque a negação é entendida, nesse sentido, apenas de modo unilateral [...]. O entendimento tem determinações que não se contradizem. A negação é simples determinidade. A negação da negação é contradição, ela nega a negação; assim, ela é afirmação e igualmente, porém, negação em geral. O entendimento não pode sustentar a contradição; ele é o racional. Este ponto falta a Spinoza. Esta é a sua deficiência. O sistema de Spinoza é o panteísmo absoluto elevado ao pensamento e monoteísmo. A substância absoluta de Spinoza não é nada de finito, não é um mundo natural. [...] Nós dispomos de duas determinações, o universal que existe em si e para si e a determinação do particular e individual, a individualidade. Não é, pois, difícil de mostrar que o particular, o individual, é algo limitado em geral, que seu conceito em geral depende de outro, que ele é dependente, não existe verdadeiramente para si mesmo, portanto, não é efetivamente verdadeiro [...]. A alma, o espírito, é uma coisa individual, é, enquanto tal, limitado; aquilo segundo o qual ele é uma coisa individual é uma negação e ele não tem, assim, efetividade verdadeira. (p.164 et seq.) Caso se permaneça nesta substância, não se alcança nenhum progresso, nenhuma espiritualidade, atividade. Sua filosofia é apenas substância rígida, não ainda espírito [...] (p.166). Pois se trata de rígida ausência de movimento, cuja única atividade é jogar tudo no abismo da substância, no qual tudo se desvanece e deteriora [...]. Porém, de onde vêm estas categorias que aqui aparecem como definições? Nós as encontramos em nós, na formação científica. Não são desenvolvidas a partir da substância infinita [...] (p. 167). O entendimento (**Continua**)

Porém, faz-se ainda necessário observar que a reivindicação de Schelling, a saber, de que a única substância a ser admitida seria o eu, dado que tudo que existe só existe nele mesmo e nada há fora dele,<sup>19</sup> ou de que o eu é a causa do ser,<sup>20</sup> não está em contradição com a exigência de uma filosofia que visa expressar a natureza em sua objetividade. O novo em Schelling (e nisso ele é herdeiro não só de Fichte, mas também de Kant) está no fato de que toda objetividade só pode ser admitida no jogo dialético que se traça na e pela própria consciência, cujos objetos pertencem não apenas a ela mesma, mas à própria efetividade. Como ocorre este jogo no interior da consciência?

Como não se trata do *ser* pura e simplesmente, o qual poderia ser posto como conceito, porém, de *atividade* enquanto princípio de tudo, o *começo* tem que se dar via intuição intelectual. Apenas esta idéia de atividade é produto efetivo de tal forma de intuição, o que envolve, na verdade, o trabalho da razão prática. Todavia, pensar esta atividade como prosseguindo ao infinito, ou seja, em *devir* eterno, é tarefa da imaginação produtora, mesmo porque tal movimento indefinido só pode ser “sentido” graças a uma tendência contrária, isto é, o frear constante daquela atividade. A imaginação só age em virtude de uma oposição latente na

---

(**Continuação da Nota 18**) exprime a substância na forma de atributos. Porém, onde a substância transita para o atributo nada é dito. (p.169) [...]. Toda a filosofia spinozista está contida nestas definições; elas são, porém, determinações gerais e formais em sua totalidade. O defeito reside nisto, que ele inicia com definições. Na matemática é válido que as definições sejam pressuposições; ponto e linha são pressupostos. Na filosofia, o conteúdo deve ser reconhecido como o verdadeiro em si e para si. Isto não fez Spinoza. Ele formulou definições que esclarecem este pensamento simples e o apresenta como concreto. Porém, a exigência seria investigar se este conteúdo seria verdadeiro. Aparentemente é fornecido apenas esclarecimento das palavras; porém, o conteúdo que aí reside é o que vale. Todos os outros conteúdos são apenas a ele reduzidos. (p.172) Assim tudo apenas entra e nada sai; as determinações não são desenvolvidas a partir da substância e elas não se decidem por transitar para os atributos “(p.173). (Cf. HEGEL, G.W.F. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

<sup>19</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. *Do Eu*, I,1,192.

<sup>20</sup> Cf. Id., op. cit., I,1,195.



própria consciência. O sentimento de uma tendência infinita *em nós* só brota graças a um sentimento simultâneo de *limitação*.<sup>21</sup>

É a faculdade da imaginação que aponta para o princípio fundamental de que a natureza é movida por uma atividade absoluta que se manifesta como freada ao infinito. É ela, da mesma forma, que faz concluir que este conflito existente em seu interior não é um simples jogo subjetivo de forças, mas é o mesmo que ocorre na própria realidade exterior; ou, dito de outra forma, em sendo ela o meio através do qual o corpo (o próprio corpo do sujeito transcendental) se sente como parte da natureza, é que torna possível assegurar que o originário da consciência é também objetivo. O papel da razão é de, nesse sentido, fazer uma intervenção quando se fizer necessária no progresso infinito, a fim de determinar os resultados obtidos. Estes resultados, tirados, por assim dizer, da atividade infinita, são postos para o entendimento para serem julgados. A diferença entre *intuição* e *reflexão* reside, portanto, no fato de através da primeira ser posta atividade continua absoluta e da segunda algo separado, sem continuidade. É um fato, entretanto, que sem a separação e a fixação dos produtos, não pode haver reflexão e julgamento, portanto, não pode haver experimento e ciência. O problema do mecanismo é que ele se detém apenas nesta consideração unilateral e não avança para o incondicionado e o absoluto.

Construir a natureza significa, então, pôr em ação a faculdade de imaginação que, com auxílio da razão e do entendimento, é capaz de deduzir os conceitos que a constituem de uma forma tal que os seus princípios fundamentais sejam estabelecidos de modo *a priori* e que o material colhido da experiência pareçam ter origem nesses princípios mesmos. Portanto, só pode haver construção da natureza com intuição e reflexão, ou seja, imaginação e entendimento.

A construção da natureza em sua dinâmica interna não se baseia, portanto, apenas na fixação de seus produtos, mas na admissão,

<sup>21</sup> Cf. Id. "Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Primeiro projeto de um sistema da filosofia da natureza). Loc cit., I,3,15. Abreviação: *Primeiro projeto*.

ao mesmo tempo, da idéia de uma produtividade universal da mesma,<sup>22</sup> o que, na linguagem spinozista, quer dizer reconhecê-la tanto como *natura naturata* quanto como *natura naturans*.<sup>23</sup> Construir o mecânico, o químico e o orgânico, que é o programa de Schelling, só tem sentido se, munidos das leis naturais que regem estas esferas, formos capazes de tirá-las da passividade e isolamento que mantêm umas com as outras no âmbito do mundo empírico e lhes imprimir o devir que é o seu caráter absoluto. O resultado desta construção universal é uma seqüência de graus crescentes de individuação dos fenômenos e que se explicita na forma de polaridades físicas, químicas e orgânicas.

Essa construção se inicia com a da matéria em geral através de duas forças originárias de atração e repulsão. A sua primeira manifestação física é a luz, a qual, por sua vez, detém o caráter dual de ser material e imaterial ao mesmo tempo. A luz implica combustão e calor; luz e calor não são, em si, fenômenos diferentes, já que calor é modificação da luz, é luz, por assim dizer, presa, e luz, por sua vez, é calor liberado. A própria combustão envolve uma dualidade natural; ela surge de uma afinidade entre o oxigênio do ar e o corpo. Entretanto, a decomposição do ar atmosférico e a afinidade com o oxigênio não geram apenas a combustão, o calor e a luz, mas também a eletricidade; o que torna um corpo passível de queima é o mesmo que o torna negativamente elétrico, ou seja, o oxigênio; o fogo é a decomposição total (química) e a eletricidade uma decomposição parcial do ar. O fenômeno da eletricidade, por sua vez, está intimamente associado ao fenômeno do magnetismo; as forças de atração e repulsão existentes entre os materiais magnéticos revelam que os estímulos que os causam são os mesmos

<sup>22</sup> Cf. HEUSER-Keàler, M-L. *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1986.

<sup>23</sup> Este vínculo de Schelling com Spinoza o leva a denominar sua filosofia da natureza de "spinozismo da Física". Sobre isso, cf. SCHELLING, F.W.J. "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik" (*Introdução a um projeto de um sistema da filosofia da natureza ou sobre o conceito da física especulativa*). Loc cit. I,3,273. Abreviação: *Introdução*.

da eletricidade. O que os diferencia é o fato do magnetismo atuar na forma de uma linha e a eletricidade de uma superfície; o processo químico, da mesma forma, ocorre também em função de polaridades e significa apenas uma intensificação do magnetismo e da eletricidade, envolvendo inúmeras qualidades e interações entre as forças fundamentais de dois corpos heterogêneos, como relações quantitativas inversas, dissolução, elasticidade, absorção, afinidades eletivas, cristalizações, precipitação, solitação, identidade entre ação e reação e grau intensivo nas ligações. O orgânico é um fenômeno de maior qualidade e individuação que o químico, mas necessita deste último para produzir os fenômenos da irritabilidade, da sensibilidade e do impulso formador. Isto não quer dizer que o químico explique o orgânico. A verdadeira causa, o fundamento da vida, está fora da matéria animal, em um princípio superior, sendo os fatores do próprio corpo apenas condições. Estas formam o princípio negativo e aquele superior o positivo, o qual está disseminado por toda a criação, penetrando todos os corpos como a própria respiração da natureza.<sup>24</sup> Esta relação entre o princípio positivo e as condições ligadas ao corpo é apenas a dialética mais geral; porém as condições negativas implicam também um conjunto de polaridades, seja no reino vegetal, seja no reino animal, que envolvem relações dinâmicas entre redução e oxidação, irritabilidade e sensibilidade, produzindo, de modo contínuo, quebra e restabelecimento do equilíbrio do organismo, mecanismo este que garante a produção e a reprodução da própria vida.

Esta apresentação sumária da construção da natureza baseada em uma seqüência de polaridades dialéticas, formando uma cadeia que se inicia com a síntese da unidade absoluta com a diversidade material desde o nível do mecânico até o orgânico, ou seja, do infinito para o finito, revelando uma dinâmica, um devir, no interior da mesma, é o que, segundo Schelling, está ausente em Spinoza. Já mostramos que, apesar

de Spinoza ver uma identidade entre necessidade e liberdade, entre natureza e espírito, falta-lhe tal devir, principalmente porque não concebe a idéia de uma teleológica na ordem natural.<sup>25</sup>

A posição de Schelling era de que somente com tal exposição dinâmica da realidade é que se poderia falar de uma passagem do infinito para o finito. Entre a substância, os atributos e os modos, há lacunas que, para Schelling, só poderiam ser preenchidos com apoio dos conceitos fornecidos pelas ciências da natureza e mediante a construção de todos os fenômenos. Daí que filosofia é, para o filósofo, filosofia da natureza. Nada é possível ser pensado fora dela. O absoluto não é um poder anterior a e fora do mundo. Não é ser ou pessoa, mas simples atividade que atravessa todas as coisas. Natureza não é apenas algo físico e a liberdade, separada dela, um reino autônomo, como foi sempre pensado pela tradição e reforçado pelo idealismo de Kant, o defensor mais intransigente de uma liberdade meramente formal.<sup>26</sup> Nisto Schelling está em perfeito acordo com Spinoza. O sistema

<sup>25</sup> Segundo Kant, a substância spinozista garante apenas a unidade ontológica da natureza. Como não admite uma conexão teleológica entre ambas as instâncias, tal unidade acaba se tornando uma unidade necessitarista e negadora das contingências. A idéia de teleologia é necessária a Kant para que se possa pensar uma ponte reguladora entre natureza e liberdade. Segundo ele, o sistema não tem sentido sem tal exigência. Vê-se, aqui, como o projeto de Schelling preserva e desenvolve esse elemento básico inserido por Kant na filosofia moderna. (Cf. KANT, I. "Kritik der Urteilskraft". In: *Kants Werke – Akademie-Textausgabe*, Band V, Berlin; Walter de Gruyter, 1968, p.325-328. Para um resumo bem elaborado do conceito de teleologia em Kant e seu desdobramento no pensamento de Schelling, cf. Düsing, K. „Teleologie der Natur. Eine Kant-Interpretation mit Ausblicken auf Schelling". In: Heckmann, R.; Krings, H.; Meyer, R.W. (Orgs.). *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1985, p. 187-210.

<sup>26</sup> Isso quer dizer que a natureza é a própria base e a fonte do espírito. O espírito é produto não apenas da história, mas da própria natureza; isto porque a gênese e o desdobramento progressivo da natureza se confunde com a gênese e o desdobramento do espírito. O espírito é, nesse sentido, apenas uma nova e superior manifestação de um meso processo que, em um nível meramente orgânico e inorgânico, aparecia como que totalmente subjugado à matéria. Cf., sobre isso, LAWRENCE, J. P. *Schellings philosophie des ewigen Anfangs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.

<sup>24</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. "Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" (Da alma do mundo, uma hipótese explicativa da Física superior para o organismo universal). Loc cit., I, 2, 503.

de Spinoza – que Schelling classificou de panteísmo – não é um fatalismo e não nega a liberdade. O panteísmo não significa nem que há uma identidade das coisas com Deus, nem que Deus é tudo e as coisas nada. O dependente, o derivado, é também autônomo e a unidade última de todas as coisas pode ser também assumida como criadora.<sup>27</sup> O problema de Spinoza é que, justamente em função daquela ausência de uma dinâmica em seu sistema, tanto as coisas quanto a própria substância são tomadas como coisas, ou seja, com certo caráter de exterioridade e cisão, o que se revelaria com a forma abstrata e pobre com que Spinoza define os conceitos.<sup>28</sup>

A renovação do spinozismo passa, assim, para Schelling, por submeter tudo ao princípio da gênese e do movimento. Nada é eterno, tudo, até mesmo Deus, é força, dinâmica, ação. A criação não é um ato, a produção de tudo por uma inteligência acabada, mas atividade incessante e infinita. Deus é vida<sup>29</sup> e, enquanto tal, ele produz a si mesmo no embate com o seu outro, com um fundamento de onde ele próprio veio.<sup>30</sup> É necessário que Deus, que é luz, defronte-se com aquilo que o nega, mas que somente em função de tal conflito pode ser luz, sentido e ordem. A luz só existe porque existe a obscuridade, o sentido e a ordem porque há vontade cega e caos. Esta vontade é o que há de mais originário no sentido cósmico e que, lutando para sair de si e tornar-se consciente, acaba por ganhar entendimento e tornar-se luz, o princípio do bem e do amor, ou seja, Deus. O desejo originário inconsciente e cego (o mal) permanece como um resíduo ativo que ameaça fazer com que tudo regreda ao caos e ao império das trevas.<sup>31</sup> Mas ele é necessário, porque sem o mesmo não haveria a possibilidade da revelação do bem.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”. Loc. cit., I/7,338 et seq. e 343. Abreviação: *Escritos da liberdade*.

<sup>28</sup> Cf. Id., op. cit., p.348 et seq..

<sup>29</sup> Cf. Id., op. cit., p.404.

<sup>30</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 396.

<sup>31</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 359 et seq.

<sup>32</sup> Cf. Id., op. cit., I,7, 373 et seq.. Cf. para uma discussão detalhada sobre o problema do mal em Schelling: SAFRANSKI, R. *Das Böse oder das Drama der Freiheit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, 4º Cap., p.63-79; SCHULTE, C. *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München: (Continua)

Assim, bem e mal são expressões de uma dialética originária naquele magma primitivo e informe que é, portanto, anterior à cisão entre os homens.<sup>33</sup> Bem e mal pertencem à vida, pois esta não é possível sem o motor do conflito e da oposição. “Onde não há luta não há vida”<sup>34</sup>, assinala Schelling. Deus, neste sentido, não é responsável pela existência do mal,<sup>35</sup> mas está em constante luta com ele, visando bani-lo e encerrá-lo “eternamente na obscuridade, para que permaneça, enquanto fundamento eterno e obscuro da ipseidade, enquanto *caput mortum* de seu processo vital e enquanto potência, como resíduo que jamais pode se atualizar”.<sup>36</sup>

Como já dissemos, a posição de Schelling se afasta bastante da posição idealista que identifica o bem com a expressão de uma vontade pura e o mal com a corrupção do bem. Em Kant, o exercício da moralidade através da liberdade só ocorre quando o indivíduo se cinde do mundo sensível e assume tal exercício como um progresso inteligível, uma melhora *in infinitum* da alma, cujo coroamento não seria a própria felicidade, mas a condição de ser digno dela. Na base de tal posição está a idéia de uma separação absoluta entre corpo e alma, espírito e natureza, felicidade e moralidade, o que significa, enfim, a própria negação da vida. Schelling diz, nas Cartas:

A felicidade é um estado de passividade: quanto mais *felizes* somos, tanto mais nos comportamos passivamente em relação ao mundo objetivo. Quanto mais nos tornamos livres, quanto mais nos aproximamos da conformidade com a razão, tanto menos necessitamos da felicidade, ou seja, de uma bem-aventurança que não devemos a nós mesmos, mas à *sorte* [...]. Toda idéia de uma

(**Continuação da Nota 32**) Wilhelm Fink Verlag, 1991, 6º Cap., p. 195-246; MARX, Werner. “Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung”. In: Hasler, L. *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1981, p.49-69; TILLIETE, X. “Die Freiheitsschrift”. In: Baumgartner, H.M. (Org.) *Schelling*. Freiburg/München: verlag karl Alber, p. 95-107.

<sup>33</sup> Cf. SCHELLING, F.W.J. *Escritos da liberdade*, I,7,387.

<sup>34</sup> Id., op. cit., p. 400.

<sup>35</sup> Cf. Id., op. cit., p. 400.

<sup>36</sup> Id., op. cit., p. 408.

felicidade a ser recompensada – que é isso senão uma ilusão moral – seria um título com o qual se compra de ti, homem empírico, teus prazeres sensíveis atuais, mas que só se deve pagar quando tu mesmo não necessitas mais do pagamento. [...] Progridas e concluirás estupefato que *aquela* felicidade que esperavas como recompensa de teu sacrifício, mesmo para ti, não tem mais nenhum valor.<sup>37</sup>

A crítica não se dirigia apenas à idéia kantiana de recompensa da moralidade, mas, da mesma forma, à idéia spinozista de uma beatitude que é a própria virtude e não uma recompensa da mesma. Spinoza vai de encontro, assim, à exigência de Kant que precisa assumir um conflito eterno entre felicidade e moralidade, sensibilidade e razão, mas a sua própria posição levaria também à mera passividade da alma humana em virtude da ingerência da razão. Sobre isto, Schelling diz:

Naquele estado intelectual [da bem aventurança], que ele [Spinoza] apresentou a partir da intuição de si mesmo, deveria desaparecer todo conflito em nós, toda luta, mesmo a mais nobre, a saber, a da moralidade, e ser destruída toda contradição que a sensibilidade e a razão produzem inevitavelmente entre a moralidade e a felicidade.<sup>38</sup>

Vê-se, assim, como Schelling não está também de acordo com os resultados da *Ética* de Spinoza. A conclusão da proposição XLII da *Ética* V<sup>39</sup> de que não gozamos da felicidade por refrearmos as paixões, mas por podermos refreá-las, entra em choque com o ideário de Schelling de tomar a natureza como uma espécie de revelação não escrita para o homem. Viver sob a direção da razão, mesmo sem jamais deixar de reconhecer a vigência ontológica das paixões, seria negar o próprio sentido da vida que se dá tão somente em meio à contradição e à ação incessante. Subjugar as paixões seria destruir a dinâmica que dá sentido a tudo; seria lutar por uma lógica da morte e não da vida. Esta é a condição humana e tal como no homem trágico

grego, ela só acontece porque, de uma forma ou de outra, aceitamos lutar contra um destino que nos é absolutamente superior, mesmo com a convicção de que sucumbiremos inevitavelmente a seus pés.<sup>40</sup>



<sup>37</sup> Id., *Cartas*, I,1,322 et seq.

<sup>38</sup> Id., *Cartas*, I/1, 322.

<sup>39</sup> Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição bilíngüe: latim-português. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 409.

<sup>40</sup> Cf. SCHELLING, *Cartas*, I/1, 336 et. Seq.