

# PRELEÇÕES PRIVADAS DE STUTTGART

F. W. J. SCHELLING

# Preleções privadas de Stuttgart

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

# Preleções privadas de Stuttgart

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Tradução, introdução e notas de

*Luis Fellipe Garcia*

Editora Clandestina Ltda.



Editora Clandestina São Paulo, SP  
*e-mail: editora.clandestina@gmail.com*  
*site: aclandestina.com.br*

Corpo Editorial

Juliana Ferraci Martone

Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Márcio Suzuki

Mario Spezzapria

Oliver Tolle

Pedro Fernandes Galé

Vinicius de Figueiredo

Preparação: Rodney Ferreira

Projeto Gráfico: Editora Clandestina Ltda.

Capa: Juliana Ferraci Martone

T 651n

Schelling, Friedrich W. J. (1775-1854)

Preleções privadas de Stuttgart;

introdução, tradução e notas de Luis Fellipe Garcia.

- São Paulo: Editora Clandestina, 2020. p. 165.

ISBN 978-85-5666-013-8

1. Filosofia. 2. Idealismo alemão.

1. Título

CDD: 190

# Sumário

Introdução histórico-sistemática	7
Preleções privadas de Stuttgart	41
Léxico	159



# Introdução

## histórico-sistemática

### I - Sobre a renovação do interesse por Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) é um pensador cuja presença na paisagem intelectual internacional tem se tornado cada vez mais notável nos últimos anos. Se o juízo sobre a sua filosofia na segunda metade do século XIX foi fortemente marcado pelas ácidas críticas dos jovens hegelianos e de Søren Kierkegaard, redigidas após um célebre curso ministrado por Schelling na Universidade de Berlim em 1841<sup>1</sup>, o século XX teste-

---

<sup>1</sup>Para uma reconstrução da polémica em torno das lições ministradas por Schelling em Berlim, ver TILLIETE Xavier, *Schelling*

munhou um renascimento do interesse pelo pensamento desse autor que antecipou alguns problemas que se tornariam centrais na filosofia contemporânea. O primeiro sinal, ainda que tímido, desse renascimento consiste provavelmente nos cursos ministrados por Martin Heidegger em Freiburg em 1936, em que o autor chama a atenção para o fato de que as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana* publicadas por Schelling em 1809 constituem uma das maiores realizações da filosofia ocidental, comparável à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, e acrescenta que Schelling é “o pensador mais criativo e abrangente” do período, na medida em que conduz o idealismo alemão para além de sua própria posição fundamental<sup>2</sup>. Quase vinte anos mais tarde, em 1954, Jürgen Habermas, em sua dissertação doutoral sobre a totalidade do percurso filosófico schellingiano, destaca a originalidade do modo como Schelling formula o problema da relação entre Absoluto e História, a qual antecipa não apenas elementos da crítica de Marx a Hegel, como ainda abre caminho para questões contemporâneas sobre os limites constitutivos da consciência

---

– *Biographie*, Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp. 335-359.

<sup>2</sup>HEIDEGGER Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1988, pp. 3-6.

histórica oriundos da finitude radical da razão<sup>3</sup>. Estudos como estes abrem caminho para o influente trabalho de Walter Schulz, que em 1955 propõe a tese segundo a qual a filosofia tardia de Schelling constituiria o verdadeiro coroamento do idealismo alemão, na medida em que ela põe em evidência a incapacidade constitutiva da razão de apreender o princípio ativo e positivo de seu próprio movimento, de modo que a dialética, nos moldes hegelianos, seria apenas uma filosofia negativa para a qual o fato positivo da finitude permaneceria um abismo<sup>4</sup>.

É contudo apenas a partir de 1976 que os estudos sobre Schelling recebem seu estímulo mais determinante com o brilhante trabalho editorial da *Academia de Ciências da Baviera*, que iniciou a publicação, ainda em curso, das obras completas do autor, disponibilizando assim uma grande quantidade de material ausente da primeira edição da obra de Schelling, realizada por seu filho Karl Friedrich August entre 1856 e 1861. Desde então, articulou-se uma rede internacional de pesquisadores

---

<sup>3</sup>HABERMAS Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: Bouvier, 1954. Essa leitura de Schelling é retomada pelo autor em *Teoria e práxis: Estudos de filosofia social*, tradução de Rúrion Melo, São Paulo: UNESP, 2013.

<sup>4</sup>SCHULZ Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955.

dedicados ao pensamento do autor – como a *Internationale Schelling-Gesellschaft*, a *Schelling-Gesellschaft Japan* e, mais recentemente, a *North American Schelling Society* –, novas edições e traduções de obras importantes surgiram, assim como se multiplicou o número de trabalhos especializados sobre este autor por vezes surpreendentemente contemporâneo, dentre os quais se destacam o grande interesse despertado por sua filosofia da natureza<sup>5</sup> e por sua filosofia da mitologia<sup>6</sup>.

## II – Sobre a obra traduzida

Esta tradução disponibiliza para o público lusófono o texto de publicação póstuma *Preleções privadas de Stuttgart (Stuttgarter Privatvorlesungen)*, oriundo das lições ministradas por Schelling na casa do Conselheiro

---

<sup>5</sup>GRANT Iain Hamilton, *Philosophies of Nature after Schelling*, London / New York: Continuum, 2006. Dois textos importantes de Schelling sobre a filosofia da natureza foram aliás recentemente traduzidos no Brasil e estão à disposição do leitor lusófono: *Aforismos para introdução à filosofia da natureza* e *Aforismos sobre filosofia da natureza*. Tradução, introdução e notas de Márcia C. F. Gonçalves. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora da PUC / Loyola, 2010.

<sup>6</sup>GABRIEL Markus, *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“*, Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2006.

de Justiça e à época Presidente da Alta Câmara de Finanças, Eberhard Friedrich von Georgii, entre fevereiro e julho de 1810. As conferências, apresentadas diante de um seletto grupo da elite intelectual de Stuttgart, constituem uma espécie de visão geral do sistema de Schelling, que recupera o vocabulário e a abordagem da filosofia da identidade (1801-1809), a qual trouxe ao primeiro plano a filosofia da natureza como o paralelo complementar da filosofia transcendental do espírito de Fichte, para tratar agora de temas que serão centrais na fase intermediária de seu percurso (1809-1821), como a exploração das características fundamentais do humano na sua relação com o divino – é nesta segunda fase que questões como a liberdade (*Freiheitsschrift*, o texto de 1809 comentado por Heidegger) e a temporalidade (*Weltalter*, o grande projeto inacabado de Schelling iniciado em 1810 e do qual conhecemos apenas um manuscrito de publicação póstuma) adquirem um protagonismo conceitual antes ausente. As preleções contudo não se restringem ao tema da relação entre o humano e o divino, mas fornecem uma visão da totalidade dos domínios do pensamento de Schelling: (i) ontologia fundamental; (ii) filosofia da história da filosofia; (iii) filosofia da natureza; (iv) filosofia do espírito. Pode-se dizer assim que, juntamente com o *Sistema de toda a Filosofia* de 1804

(também de publicação póstuma), trata-se de um dos únicos textos em que Schelling esboça uma visão de todo de seu pensamento – com a vantagem decisiva em relação ao sistema de 1804 de que Schelling situa agora dentro de sua abordagem sistemática as novas questões que o ocuparão em sua fase intermediária e que deixarão traços em sua filosofia tardia (1821-1854). As preleções de Stuttgart oferecem assim uma visão privilegiada do pensamento schellingiano como um todo, assim como da articulação entre as etapas de seu percurso filosófico<sup>7</sup>.

As *Preleções* foram publicadas pela primeira vez em 1860 pelo filho de Schelling na primeira edição das *Sämmtliche Werke* (SW), volume VII, que contém os escritos de 1805 a 1810, páginas 417-484<sup>8</sup>. A pedido de Schelling para o seu filho, a versão estabelecida e publicada da obra se baseia em suas notas preparatórias para as lições, cotejadas com as anotações de Georgii, as quais foram corrigidas e revisadas pelo próprio Schelling. Sobre esse cotejamento, o filósofo dá as seguintes instruções a seu filho: “o manuscrito anexo feito pelo

---

<sup>7</sup>Nas palavras de Xavier Tilliette, esse texto “placé au croisement de deux époques” é “une véritable aubaine pour l’historien”, cf. TILLETTE Xavier, *Schelling – une philosophie en devenir*, vol. I, *Le système vivant* (1794-1821), Paris: Vrin, 1970, p. 544.

<sup>8</sup>SCHELLING F. W. J., *Sämmtliche Werke* (SW), editadas por K. F. A. Schelling, Stuttgart / Augsburg: Cotta, 1856-1861.

Presidente Georgii pode servir como instrumento de decodificação [das minhas notas]. Se ele deve ser usado inteiramente ou parcialmente, *penes vos iudicium sit*”<sup>9</sup>. Ocorre contudo que a versão do manuscrito-Georgii revisada e anotada por Schelling se perdeu no incêndio da biblioteca de Munique oriundo do ataque aéreo de 1944 – o original, não corrigido, foi posteriormente encontrado na biblioteca de Marbach. Como não dispomos da versão corrigida por Schelling do “instrumento de decodificação” de suas notas, é difícil avaliar a dimensão exata do trabalho realizado por seu filho no estabelecimento da versão final do texto publicada nas *Sämmtliche Werke*.

O manuscrito-Georgii na sua versão original, não corrigida, foi editado pela primeira vez em 1973 por Miklos Vetö, que, em uma coleção coordenada por Luigi Pareyson, publica o original do manuscrito em paralelo com o texto das SW precedido por uma excelente introdução às *Preleções* de Schelling, que é aliás até hoje um dos melhores textos sobre a obra<sup>10</sup> – Vetö acrescenta ainda

---

<sup>9</sup>FUHRMANN'S HORST, “Dokumente zur Schellingsforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß”, in: *Kant Studien*, vol. 51 (1), 1959-1960, 14-26, p. 15.

<sup>10</sup>SHELLING F.W.J., *Conférences de Stuttgart / Stuttgarter Privatvorlesungen. Version inédite accompagnée du texte des Œuvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vetö*, Paris: L'Harmattan, 2009 [primeira edição: Turim: Bottega d'Erasmus,

em anexo a correspondência de Schelling com Georgii a respeito do texto e o calendário de leituras de Schelling à época da concepção da obra. Em 2017, a *Academia de Ciências da Baviera* dedicou todo o volume 8 da série II da *Historisch-kritische Ausgabe* (HKA) à edição do texto das *Preleções privadas de Stuttgart*; mais uma vez, o texto das SW foi publicado em paralelo com o de Georgii (SW nas páginas pares, 68-184; manuscrito-Georgii nas páginas ímpares, 67-187), contendo um certo número de correções em relação à edição de Vetö; ademais, uma completa introdução histórico-sistemática foi acrescentada ao texto, além de um grande número de notas que auxiliam na identificação das fontes conceituais de Schelling no momento da composição das preleções<sup>11</sup>; a correspondência de Schelling com Georgii foi igualmente anexada ao volume.

O texto aqui traduzido tem por fonte o texto estabelecido pelas SW (vol. VII, pp. 417-484) e retomado pela recente edição da HKA, (série II, vol. 8, pp. 68-184);

---

1973] – doravante citado como “*Version inédite*”.

<sup>11</sup>SCHELLING F. W. J., *Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (HKA), editada por Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen e Siegbert Peetz, Série I: obras (Werke); Série II: obras póstumas (Nachlass); Série III: cartas (Briefe), Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1976ss. (24 volumes publicados, 10 em preparação – para um total previsto de 34 volumes).

a paginação de ambas as edições é retomada ao longo do texto para que o leitor possa se localizar e citar com base nas edições-padrão das obras de Schelling.

### III – Contexto das *Preleções*

Os anos de 1809 e 1810 foram particularmente conturbados na vida de Schelling, à época um jovem filósofo de 34 para 35 anos. Desde 1806, ele vivia com sua esposa Caroline em Munique, onde ele tinha um posto de secretário geral na *Academia de Ciências da Baviera*<sup>12</sup>. Em setembro de 1809, durante um período de estadia do casal Schelling em Maulbronn na casa dos pais do filósofo – tempo que ele contava dedicar a seus projetos filosóficos<sup>13</sup> – Caroline é atacada por uma severa disenteria que se agrava e acaba por lhe interromper tragicamente a vida, aos 46 anos. A morte de Caroline tem um efeito devastador sobre o jovem filósofo, cujo estado geral de saúde se deteriora nos meses subsequentes, a ponto de se tornar um objeto de preocupação para a

---

<sup>12</sup>À época não havia universidade em Munique, a Ludwig-Maximilians-Universität, fundada em 1472 em Ingolstadt, foi transferida para Munique apenas em 1826, quando Schelling passou a lecionar nessa universidade – cf. TILLIETTE Xavier, *Schelling – une philosophie en devenir, vol. I, Le système vivant* (1794-1821), Paris: Vrin, 1970, p. 501.

<sup>13</sup>TILLIETTE Xavier, *op. cit.*, p. 541.

família. Schelling não retorna a Munique e permanece na casa de seus pais até janeiro de 1810 quando, sob insistência de seus familiares, decide passar uma temporada em Stuttgart, onde moram três de seus irmãos. A presença de Schelling na cidade se torna rapidamente notícia nos círculos eruditos, e o Alto Conselheiro de Justiça Georgii, provavelmente por intermédio do irmão de Schelling Karl Eberhard<sup>14</sup>, solicita ao pensador um ciclo de conferências privadas sobre a sua filosofia, a serem realizadas na casa do próprio Conselheiro.

Schelling aceita o convite e, entre os meses de fevereiro e julho de 1810, ministra as oito conferências que constituem o material das *Preleções privadas de Stuttgart*. Georgii reuniu em sua casa um seletto público da elite intelectual de Stuttgart para ouvir Schelling. Este grupo era composto por: Karl August von Wangeenheim (1773-1850), à época presidente da Alta Câmara de Finanças; Constantin von Neurath (1777-1817), presidente do Alto Colegiado de Justiça; coronel Friedrich von Lindenau (1786-1829); Carl von Werneck (1786-1829), conselheiro da Alta Câmara de Finanças; Johann Georg August von Hartmann (1764-1849), jurista e contador; o poeta e bibliotecário Johann Christoph Friedrich Haug (1761-1829); os médicos da corte Karl Christoph Frie-

---

<sup>14</sup>HKA, II, 8, pp. 21-22.

drich von Jäger (1773-1828) e Ludwig Storr (1780-1813); o bibliotecário e Professor Karl Friedrich von Lebret (1764-1829); o poeta e professor de língua alemã Georg Reinbeck (1766-1849); além, é claro, do conselheiro Georgii, anfitrião dos encontros<sup>15</sup>.

As duas primeiras sessões ocorreram em sequência nos dias 14 e 22 de fevereiro, com uma pausa entre ambas maior do que a prevista em razão de uma gripe de Schelling. Após o segundo encontro, as preleções tiveram de ser contudo interrompidas e só seriam retomadas em julho, quando Schelling apresenta as seis últimas conferências em um curto espaço de tempo – nos dias 16, 18, 19, 21, 23 e 24. Não se sabe as razões pelas quais as conferências foram interrompidas por tanto tempo; sabe-se apenas que Schelling esteve na cidade de seus pais entre o fim de abril e o início de julho<sup>16</sup>. A sequência condensada de encontros em julho sugere que essas conferências não foram preparadas individualmente, mas

---

<sup>15</sup>A lista dos presentes nas *Preleções* e os detalhes sobre as respectivas personalidades são descritos em: HKA, II, 8, pp. 15-17.

<sup>16</sup>HKA, II, 8, p. 25. Miklos Vetö sugere que Schelling, ao longo dessa pausa, tenha dedicado parte de seu tempo à redação de seu romance *Clara: ou da relação da natureza ao mundo dos espíritos*, composto entre 1809 e 1811 e publicado postumamente, no qual a questão da morte é um tema central e onde se vê de modo mais claro o impacto do recente falecimento de Caroline sobre o espírito de Schelling – cf. *Version inédite*, pp. 18-22.

que constituíam um todo já previamente delineado; a respeito dessas conferências de julho, diz o presidente Wangenheim em carta a um amigo que Schelling se atém nelas ao “puramente essencial”, cuja “consequência notável é que não se pode deixar de ter a coisa [toda] diante dos olhos”<sup>17</sup>.

#### IV – Fontes conceituais do texto

Graças ao diário (*Jahreskalendar*) mantido por Schelling, é possível identificar os textos por ele lidos no período de preparação das *Preleções*. No dia 23 de janeiro de 1810, Schelling começa “as leituras e preparações necessárias para a conversa filosófica [*philosophisches Gespräch*]”; nesse mesmo dia, ele inicia a leitura dos “escritos de Hahn [*Hahn’s Schriften*]”<sup>18</sup> – isto é, do teólogo Philipp Matthäus Hahn (1739-1790). Desde esse dia até o fim do mês de janeiro, Schelling registra no seu diário a leitura de mais três obras, todas elas do mesmo autor, o teólogo, padre e médico Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Os escritos lidos são, por ordem

---

<sup>17</sup>K. A. Wangenheim para J. Niederer, fim de julho de 1810 – HKA, II, 8, pp. 19-20.

<sup>18</sup>O *Jahreskalendar* de 1810 foi reproduzido por Vetö na sua publicação das *Preleções* e do manuscrito Georgii – cf. *Version inédite*, pp. 213-216.

de entrada no diário: (i) *Swedenborgs und anderer Irrdische und himmlische Philosophie* (A filosofia celeste e terrena de Swedenborg e de outros); (ii) *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia* (O quadro de aprendizado da princesa Antônia); e (iii) *Metaphysik und Chemie* (Metafísica e Química). A única leitura mencionada no mês de fevereiro, antes do começo dos encontros no dia 14, é a obra *Aussichten in die Ewigkeit* (Perspectivas da eternidade) do teólogo Johann Kaspar Lavater (1741-1801)<sup>19</sup>.

Dentre esses textos, aqueles de Oetinger, tanto pela quantidade como pela influência sobre Schelling, merecem destaque. A influência de cada um dos textos de Oetinger sobre o vocabulário conceitual das *Preleções* é reconstruída com riqueza de detalhes na introdução do volume da *Historisch-kritische Ausgabe*. Retomaremos aqui apenas alguns dos principais conceitos oriundos das leituras de Schelling dessas obras. O *Lehrtafel der Prinzessin Antonia* é uma obra que reconstrói os ensinamentos da doutrina da Cabala a partir de uma pintura que se encontrava na igreja de Bad Teinach e que foi utilizada na instrução da princesa Antônia de Württemberg (1613-1679); a importância desse escrito para Schelling reside no fato de que Oetinger faz uma rica

---

<sup>19</sup> *Version inédite*, pp. 213-214.

apresentação da mística de Jacob Böhme (1575-1624) e da doutrina da Cabala. É de se ressaltar sobretudo a reconstrução da tese cabalista da criação, segundo a qual o Ein Sof ou Ain Soph (אֵין סוֹף – sem limite, infinito) dá origem às criaturas finitas através de uma espécie de autolimitação – o que nas *Preleções* é expresso como uma autorrestrrição de Deus, que voluntariamente deixa de ser tudo e, por esse ato, institui o começo do tempo (SW, VII, p. 428 / HKA, II, 8, p. 85).

A obra *Swedenborgs und anderer Irrdische und himmlische Philosophie* constitui uma apresentação da doutrina escatológica do visionário sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772), que teve um impacto fundamental nas obras intermediárias de Schelling, em particular nas *Investigações sobre a essência da liberdade*, no romance *Clara* e nas *Preleções* aqui traduzidas<sup>20</sup>. Nas *Preleções*, a presença das teses de Swedenborg é particularmente notável nas discussões sobre o que acontece com o homem após a morte e na doutrina da essencialização, segundo a qual, nas palavras de Schelling, a morte seria “não uma negação [...], mas uma essencialização do físico”, isto

---

<sup>20</sup>Uma reconstrução completa e detalhada da influência de Swedenborg sobre Schelling encontra-se em: HORN Friedemann, *Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland*, Zúrique: Swedenborg, 1954.

é, uma redução do corpo à sua essência fundamental, de modo que não apenas a alma, mas também o corpo sobreviveriam à morte (SW, VII, p. 476 / HKA, II, 8, p. 172). Por fim, no escrito *Metaphysik und Chemie*, em que se explora a relação entre Deus e a Natureza, encontra-se de modo significativo a doutrina da dupla queda (a primeira oriunda da criação; a segunda, do pecado original), igualmente presente nos “escritos de Hahn”<sup>21</sup> e retomada nas *Preleções* (SW, VII, pp. 480-481 / HKA, II, 8, p. 179).

Vê-se assim que a influência de Oetinger sobre Schelling deve-se também ao fato de que ele se torna um intermediário entre o filósofo e autores da tradição mística que tiveram um impacto considerável sobre o seu percurso intelectual, em especial Emanuel Swedenborg e Jacob Böhme, pois, com efeito, como nota a introdução do volume da HKA, uma parte essencial do trabalho de Oetinger consistia na “coleção, tradução, resumo e comparação de manuscritos e textos raros da mística judaica e cristã”<sup>22</sup>. E é assim através de Oetinger que Schelling entra em contato com os autores dessa tradição que terá um impacto considerável nas grandes obras do

---

<sup>21</sup>Presente na obra: *Etliche Aufsätze von Gottes Dreyeinigkeit und von der Versöhnung*, Winterthur, 1779.

<sup>22</sup>HKA, II, 8, p. 31.

período intermediário de sua produção.

## V – Posição das *Preleções* no percurso filosófico de Schelling

O percurso filosófico de Schelling pode ser dividido em três grandes períodos: (I) o primeiro período é composto por (a) uma fase inicial de gestação (1794-1800) – na qual um produtivo intercâmbio conceitual com os trabalhos de Fichte conduzem Schelling a explorar os meandros da filosofia transcendental da consciência e a buscar complementá-la com uma filosofia da natureza – e por (b) uma fase em que Schelling afirma a originalidade de seu próprio empreendimento filosófico que se apresenta como uma filosofia da identidade (1801-1808); (II) o segundo período, chamado de fase intermediária, é iniciado com a publicação da *Freiheitsschrift* em 1809 e se estende até as lições de Erlangen de 1821 – esse período, como já notado, é marcado pela preocupação com temas como a liberdade e a temporalidade, os quais se articulam de modo paradigmático na exploração do homem como ser histórico<sup>23</sup>; (III) finalmente, como marco

---

<sup>23</sup>Fernando Rey Puente propõe uma frutífera reconstrução de todo o percurso schellingiano a partir de suas concepções antropológicas e assinala o período intermediário como uma fase em

de inauguração do terceiro e último período, pode-se tomar as lições de Schelling sobre a filosofia da mitologia de 1821 ainda em Erlangen, tema que receberá um extensivo tratamento ao longo dessa etapa derradeira do pensamento do filósofo e que culminará com a série de lições ministradas em Berlim entre 1847 e 1852 – o traço característico da *Spätphilosophie* é a exploração dos limites da filosofia racional, caracterizada como filosofia negativa (da qual a *Lógica* hegeliana seria o exemplo mais bem acabado), cujo fracasso conduz à filosofia positiva, que articula elementos que ultrapassam a racionalidade negativa, como a mitologia, a arte e a revelação.

As *Preleções privadas de Stuttgart*, que datam de 1810, encontram-se assim na fase intermediária do pensamento de Schelling e nos oferecem um observatório privilegiado do desenvolvimento de sua constelação conceitual. Com efeito, a estrutura tripartite da filosofia da identidade – na qual a identidade como indiferença é o alicerce por um lado da filosofia transcendental da consciência e por outro lado da filosofia da natureza – é retomada nas *Preleções*, mas dessa vez com uma inova-

---

que homem será tratado sobretudo como ser (proto-)histórico, por oposição ao tratamento cosmológico da fase inicial e teológico da fase final – cf. PUENTE Fernando Rey, *As concepções antropológicas de Schelling*, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ção fundamental que anuncia os desenvolvimentos por vir, a saber, a substituição da filosofia transcendental da consciência (o saber do saber) por uma filosofia do espírito concebida como antropologia. *Grosso modo*, a tríade identidade-natureza-transcendentalismo converte-se na tríade identidade-natureza-espírito na qual a parte dedicada ao espírito assume os contornos de uma antropologia em que a historicidade do homem será a questão fundamental. Essa transformação, e a importância adquirida pela terceira parte da tríade, é evidenciada pela própria estrutura das conferências, nas quais a parte dedicada ao espírito tem a mesma extensão que as duas outras partes somadas. Vê-se assim o vocabulário da fase inicial adquirir uma nova complexidade ao ser aplicado ao tema central da fase intermediária, a historicidade do homem – mudança esta que conduzirá aos poucos, como diz Tilliette, a uma espécie de “solstício da identidade”<sup>24</sup>, na medida em que ela será desarticulada em virtude de uma nova compreensão da relação entre o humano e o divino. Tal transformação desaguará posteriormente na distinção entre filosofia negativa, razão humana e seus limites, e filosofia positiva, revelação.

Essa transformação, assim como todas as mudanças

---

<sup>24</sup>TILLIETE Xavier, *Schelling – Biographie*, Paris: Calmann-Lévy, 1999, pp. 133-158.

que ela acarreta ao tratamento do espírito, não é, bem entendido, a única novidade das *Preleções*. Com efeito, Schelling introduz uma discussão sobre a transição da identidade à diferença, que ganha contornos aqui de uma narrativa do começo do tempo – tema este que se converterá em questão central no projeto dos *Weltalter*, o qual ocupará Schelling desde o fim de 1810 e estará ainda fortemente presente no seu horizonte de reflexão em 1827<sup>25</sup> – na qual se distingue a influência de seus estudos da Cabala, particularmente na ideia de que Deus teria operado uma autorrestrrição, uma retração, pela qual a diferença surgiria a partir da identidade. Essa alteração indica duas importantes mudanças: (i) a primeira relativa ao método, pois Schelling abandona a estratégia spinozista de definição e explicação, ainda onipresente em sua fase inicial, em prol de uma *apresentação narrativa do ser*, cujo ponto de culminação é, sem dúvida, os *Weltalter*; (ii) a segunda diz respeito ao próprio alicerce da estrutura tripartite, que será dora-

---

<sup>25</sup>Em 1827, Schelling refere-se aos *Weltalter* como a obra à qual ele dedicou “os mais belos anos” de sua vida, e intitula seu novo curso a ser ministrado em Munique de *System der Weltalter* (cf. FUHRMANS Horst, “Schelling-Briefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827”, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 64, 1954, p. 291), ainda que o curso não tenha sido conduzido “de acordo com o plano original” como afirma seu filho na edição das *Sämmtliche Werke* – SW, VIII, p. vi.

vante assinalado não simplesmente enquanto identidade como indiferença, mas também enquanto identidade da unidade e da oposição, introduzindo destarte, à maneira hegeliana, o problema da oposição no coração mesmo da identidade, e oferecendo um caminho para lidar com a difícil questão da relação entre o absoluto e a realidade fenomenal. O tratamento de Schelling acrescenta ainda que essa oposição não é oriunda apenas da forma da identidade, mas do ser da própria identidade absoluta, no qual se encontra a oposição entre ser originário, Deus, e existência, aquilo que surge em função da autorestrição divina – tal questão é tratada de modo paradigmático na *Freiheitsschrift*.

Da articulação entre essas duas novidades – a compreensão da passagem da identidade à diferença como (i) uma espécie de narrativa do ser cujo motor é (ii) a presença da oposição no coração da identidade absoluta – surge o que Miklos Vetö chama de uma “armadura especulativa de uma filosofia histórica”, na qual a relação entre categorias e esquemas da imaginação (como modos de temporalização da racionalidade) da filosofia kantiana será reavaliada nos termos de uma relação entre categorias (entendidas como estrutura da temporalidade) e potências (como períodos históricos nos quais a estrutura da temporalidade se manifesta progressi-

vamente)<sup>26</sup>. Essas transições indicam a importância central que a temporalidade e a história vão adquirir nessa fase intermediária do pensamento de Schelling.

Uma outra novidade notável do texto é a introdução no interior do esboço de sistema de um excursão em que Schelling propõe uma verdadeira filosofia da história da filosofia, começando por Descartes e passando por Spinoza, Leibniz, materialismo francês, Kant e Fichte, até a sua própria filosofia – esse tema já tinha sido abordado por Schelling em seus cursos em Würzburg e seria retomado em Erlangen e, posteriormente, em Munique em 1827 (onde ele acrescenta ainda uma leitura de sua própria filosofia da natureza e das filosofias de Hegel e Jacobi)<sup>27</sup>. A novidade das *Preleções* é a introdução dessa discussão no interior do próprio esboço de sistema – ela aparece na parte dedicada à natureza quando se explora a relação entre o Absoluto e o mundo natural, e Schelling se vale dela para mostrar a incapacidade dos sistemas anteriores de tratar de modo adequado as três partes da filosofia: absoluto, natureza e espírito<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> *Version inédite*, pp. 31-35.

<sup>27</sup> SCHELLING F.W.J., *Zur Geschichte der neueren Philosophie – Münchner Vorlesungen*, SW, X, pp. 1-200

<sup>28</sup> No manuscrito Georgii, essa filosofia da história da filosofia é deslocada para a primeira parte, mais especificamente, para o interior da discussão que se segue à apresentação do primeiro

Todas essas novidades, a respeito do *método*, do *primeiro princípio* e da *filosofia da história da filosofia*, associam-se à grande novidade da qual as *Preleções* constituem uma apresentação paradigmática, a saber: a já mencionada importância adquirida no interior da estrutura tripartite pela parte dedicada ao espírito, a qual assume os contornos de uma verdadeira *antropologia*. Com efeito, não é exagero dizer que a antropologia – em suas dimensões ético-teológica, onto-psicológica e escatológica devidamente desmembradas e analisadas ao longo da terceira parte – constitui o ponto alto das *Preleções*, que podem ser consideradas, nas palavras de Miklos Vetö, como “o monumento mais importante e a melhor formulação da antropologia schellingiana”<sup>29</sup>.

O protagonismo adquirido pela antropologia nas *Preleções* constitui igualmente um observatório privilegiado

---

princípio como identidade do real e do ideal.

<sup>29</sup>cf. *Version inédite*, p. 25. É importante sublinhar que Schelling dedica ainda dois pequenos textos à antropologia, nos quais os temas elaborados nas *Preleções* são retrabalhados e enriquecidos com algumas novidades como a teoria dos temperamentos, estes textos são: (i) o fragmento *Anthropologisches Schema* de 1837/1838 (SW, X, pp. 289-294 – ainda não publicado pela HKA); e (ii) uma carta remetida ao rei Maximilian II da Baviera de janeiro de 1854 (*König Maximilian von Bayern und Schelling, Briefwechsel*, 1890, p. 252 – igualmente ainda em processo de edição pela HKA).

dessa “filosofia em devir”<sup>30</sup>. Com efeito, se o percurso schellingiano, como mostra Fernando Rey Puente, pode ser reconstruído a partir de suas concepções antropológicas – cosmológica (fase inicial), proto-histórica (fase intermediária) e teológica (fase tardia)<sup>31</sup> –, é na fase intermediária que se testemunha uma transformação pela qual o homem, outrora um elemento dentro da cosmologia tripartite focada em desenvolver uma filosofia da natureza, torna-se agora o protagonista de uma abordagem do ser onde ele aparece simultaneamente como o coroamento da natureza e como a abertura para uma construção escatológica conduzindo ao Absoluto compreendido como revelação. O Homem enquanto ser proto-histórico não é mais apenas um dos elementos do todo cosmológico, mas é ele mesmo compreendido como o microcosmo, no qual o absolutamente objetivo coincide com o absolutamente subjetivo, de modo que ele pode ser entendido simultaneamente como corpo carnal e como mundo (SW, VII, p. 457 / HKA, II, 8, p. 136); no interior desse microcosmo, as camadas da psiquê humana (ânimo, espírito e alma) ganham uma

---

<sup>30</sup> Expressão feliz de Xavier Tilliette para caracterizar a totalidade do percurso filosófico de Schelling em seu célebre livro já mencionado: *Schelling – une philosophie en devenir*.

<sup>31</sup> Puente Fernando Rey, *As concepções antropológicas de Schelling*, São Paulo: Edições Loyola, 1997.

espessura ontológica na medida em que revelam graus de potencialização da vontade, que se manifestam no indivíduo abrindo o horizonte de uma escatologia da revelação no interior da qual desvios, potencializações ilegítimas (o mal), são sempre possíveis. O Homem torna-se assim o ponto de articulação e de transição entre uma filosofia cosmológica da identidade e uma filosofia positiva da revelação (que se manifesta, como mostra a filosofia tardia, na mitologia, na arte e na religião revelada).

## VI – Estrutura da obra

“Em que medida um sistema é em geral possível? Resposta: já existe um sistema desde há muito, antes mesmo de o homem ter pensado em fazer um – o sistema do mundo” (SW, VII, p. 421 / HKA, II, 8, p. 68). Assim começam as *Preleções privadas de Stuttgart*. A pergunta a respeito do sistema e a asserção de sua existência independentemente do pensamento humano adianta duas características fundamentais da abordagem de Schelling: (i) primeiro, trata-se de *desvelar* um sistema e não apenas construir um; e (ii) segundo, tal sistema não é *um sistema epistemológico*, no qual a razão humana é o ponto de partida, mas *um sistema*

*ontológico no interior do qual a racionalidade humana se inscreve.* Tal sistema, adianta Schelling, deve ter três características: (a) ele deve ter um princípio que se sustenta e se manifesta em cada uma de suas partes, isto é, ele deve ser propriamente um sistema; (b) ele não pode excluir nenhuma dimensão do ser, como a natureza por exemplo; e (c) seu método deve ser tal que ele se adeque ao sistema, que não deve portanto ser tratado como um efeito do método – em outras palavras, não se trata de um sistema transcendental da consciência finita, mas de um sistema ao qual a consciência finita deve ela mesma se adaptar para expressá-lo adequadamente.

A estrutura desse sistema é desvelada pela própria estrutura tripartite da obra: (I) a primeira parte apresenta (a) o primeiro princípio e (b) a passagem para a oposição no interior da qual a complexidade do todo se manifesta – esta parte pode ser considerada como uma *ontologia fundamental*; (II) a segunda parte é a *filosofia da natureza* no interior da qual se insere o excuro sobre a filosofia da história da filosofia, de Descartes a Schelling; e (III) a terceira parte é a *filosofia do espírito*, que se apresenta aqui como uma antropologia. *Deus, Natureza, Homem* é a estrutura do sistema do mundo que as *Preleções* pretendem desvelar nas suas articulações principais.

A primeira parte retoma as definições do primeiro princípio elaboradas pelo próprio Schelling nas etapas anteriores de seu percurso filosófico com algumas importantes nuances. Três são as definições do princípio, a saber: (i) a *identidade absoluta*, entendida aqui não como mera indiferença entre sujeito e objeto – tal como o fazia a filosofia da identidade – mas como a unidade orgânica de todas as coisas; (ii) a *identidade do real e do ideal*, a qual, adianta o filósofo, já introduz o problema da diferença, dado que se manifesta aqui uma identidade que não é uma mera tautologia (real = real ou ideal = ideal), mas uma identidade entre, por assim dizer, *duas* esferas: real = ideal, e assim a identidade de uma dualidade<sup>32</sup>; e (iii) o *Absoluto*, ou *Deus*, que Schelling apresenta aqui como uma espécie de transcendental on-

---

<sup>32</sup>Esta tensão entre identidade e dualidade fornece a ocasião para o manuscrito Georgii introduzir o excursão sobre a filosofia da história da filosofia, de Descartes a Schelling – que só aparece no interior da filosofia da natureza no texto das SW. O motivo para ela ser introduzida nesse ponto do manuscrito é que os filósofos anteriores a Schelling não teriam sido capazes de resolver o problema da tensão entre identidade absoluta e dualismo (real x ideal) – a HKA desloca o excursão do manuscrito Georgii para o lugar onde ele aparece originalmente na edição das SW, a fim de facilitar a leitura paralela dos textos (das páginas 73-77 para as páginas 115-119); já na edição Vetö, o excursão aparece onde Georgii o colocou, logo após a apresentação da segunda definição do primeiro princípio como identidade do real e do ideal (cf. *Version inédite*, pp. 106-107).

tológico para a filosofia, pois a própria existência da filosofia como saber manifesta que “ela vive e se move” no Absoluto (SW, VII, p. 423 / HKA, II, 8, p. 72) – nas palavras de Schelling: “Assim como o geômetra [...] nunca prova o ser-aí do espaço mas apenas o pressupõe, do mesmo modo, a filosofia não prova o ser-aí de Deus, mas apenas reconhece que sem um Absoluto ou Deus nada estaria presente” (SW, VII, p. 423 / HKA, II, 8, p. 74).

As definições do princípio servem como ponto de transição para a segunda questão fundamental da primeira parte: a passagem da identidade para a diferença. Tal passagem só é possível se a identidade real-ideal se manifesta não apenas em seu conceito (idealmente), mas efetivamente como identidade em ato (realmente) – em outras palavras, a identidade real-ideal tem de se manifestar ela mesma como identidade ideal, no conceito, e como identidade real, em ato. Por isso, é preciso que haja uma cisão na identidade – entre idealidade e realidade – graças à qual ela poderá se revelar como identidade de *ambos*. A distinção formal entre real e ideal é feita através da noção de potência – o real é a posição do ser; o ideal é a posição do real, e portanto a posição da posição do ser, isto é, uma posição de segunda potência; a identidade entre ambas é associada

por Schelling à terceira potência. Essa diferença meramente formal só se converte em diferença efetiva se a simultaneidade das três potências é rompida, o que ocorre através do ato divino de autorrestrrição, pelo qual Deus se retrai à primeira potência e institui, por esse mesmo ato, um “começo do tempo” (SW VII, p. 428 / HKA, II, 8, p. 84). A questão central da primeira parte, que pode ser caracterizada como uma ontologia fundamental, é assim *a relação entre o Absoluto e o tempo*.

A segunda parte – oriunda da cisão em Deus pela qual surge a distinção entre o ser divino (o real não-consciente associado à natureza) e o sujeito do ser divino (o ideal consciente) – é dedicada ao ser divino, isto é, à natureza, a qual é explorada em sua progressiva ascendência da “parte sem consciência de Deus”, da matéria (SW, VII, p. 435 / HKA, II, 8, p. 98), à consciência. O desvelamento dessa dualidade no coração da unidade serve de ocasião para Schelling introduzir o já mencionado excursão sobre a história da filosofia, no interior do qual ele busca mostrar que as filosofias anteriores, a partir de Descartes, foram incapazes de lidar com essa tensão entre unidade e dualidade, seja por uma separação radical entre duas esferas que faz com que ambas sejam mal compreendidas (Descartes),

seja por uma incompreensão da “interpenetração viva” entre os dois domínios (Spinoza), ou ainda pela simples redução de um domínio ao outro (do espírito à natureza – materialismo francês; da natureza ao espírito – um problema presente em graus variados, segundo Schelling, em Leibniz, Kant e, de modo paradigmático, em Fichte).

O desenvolvimento do argumento central da filosofia da natureza se faz após esse excursão de filosofia da história da filosofia. Para tanto, Schelling retoma os temas desenvolvidos em seus trabalhos anteriores, sobretudo na *Darstellung meines Systems der Philosophie (Exposição do meu sistema da filosofia)* de 1801. Ele apresenta assim uma subdivisão da natureza em três potências ascendentes – cada uma delas subdividida em três subpotências – que conduzem da não-consciência à consciência. Essa abordagem surpreendente, típica da filosofia da natureza de Schelling, apresenta a transição para a consciência como um movimento que sai da unidade fechada, passa pela oposição e alcança uma forma na qual as duas etapas anteriores se articulam em um todo. Assim, (i) a primeira potência da natureza é a *matéria*, que tem como primeira subpotência a *unidimensionalidade* a qual se desenvolve na *bidimensionalidade* e alcança sua subpotência mais elevada na *tridimensionalidade*, que articula as duas anteriores. A matéria alcança um

nível mais elevado na (ii) oposição que surge no interior da segunda potência da natureza, o *processo dinâmico*, o qual tem como primeira subpotência o *magnetismo* que manifesta um campo de atração-repulsão em torno de si, desenvolve-se na *eletricidade*, onde a polarização se revela, e alcança sua subpotência mais elevada no *galvanismo*, que articula as duas anteriores. Finalmente, (iii) a terceira potência, articuladora da matéria e do processo dinâmico, é o *organismo*, cuja primeira subpotência é a *reprodução* do mesmo, a qual se desenvolve no *crescimento* como processo de oposição a si mesmo e alcança sua subpotência mais elevada na *sensibilidade*, na qual o mesmo e o outro se articulam em um prenúncio do surgimento da consciência. Essa elevação da natureza através de suas sucessivas potências, da matéria unidimensional ao organismo sensível, tem seu ponto mais elevado no corpo carnal do homem, que é como um microcosmo que manifesta todas as potências anteriores (SW, VII, p. 457 / HKA, II, 8, p. 136). O Homem é o *locus* em que a natureza alcança a consciência, isto é, em que o totalmente objetivo (o real corpóreo) se iguala ao totalmente subjetivo (o ideal consciente) e manifesta o ponto de passagem da natureza para o espírito.

A terceira e última parte é dedicada ao espírito e consiste em uma verdadeira antropologia. O argumento

pode ser subdividido em três partes. A primeira parte (i) analisa a noção de *liberdade* e sustenta que ela deve ser compreendida como independência tanto em relação à natureza como em relação a Deus – retomando assim um tema central da *Freiheitsschrift*. O homem, diz o filósofo, é um ser de dupla raiz, uma raiz natural independente e uma raiz divina: pela primeira, ele é livre em relação à Deus; pela segunda, ele é livre em relação à natureza. Tal reflexão conduz Schelling à introdução do tema do pecado original, um ato do homem pelo qual o tecido cósmico é rompido e o domínio da natureza se separa radicalmente do domínio divino. A segunda parte do argumento (ii) visa a desvelar as estratégias humanas para, por intermédio de suas *instituições*, restabelecer a harmonia rompida: a primeira estratégia é uma busca de instauração de uma unidade natural através de um mecanismo da “segunda natureza” exteriormente imposto, o *Estado* (SW, VII, p. 461 / HKA, II, 8, p. 146) – o Estado resta contudo uma unidade precária e temporária. A falha sistemática do Estado, afirma Schelling, confirma a incapacidade do Homem de, sozinho, cobrir o fosso oriundo da separação entre natureza e espírito; tal possibilidade só se manifesta quando Deus se faz homem e mostra que a superação do fosso Natureza-Espírito por intermédio do homem

carece ela mesma de um intermediário para a relação Deus-Homem, este intermediário se manifesta na Revelação: o Cristo. A Revelação funda assim a segunda estratégia de restabelecimento da harmonia, não mais como unidade exterior, mas doravante como unidade interior, unidade do ânimo humano – a instituição que busca estabelecer a unidade interior é a *Igreja*. Por ter contudo permitido que o Estado se introduzisse nela (SW, VII, p. 464 / HKA, II, 8, p. 152), a Igreja também falha, de modo que as duas tentativas de produção da unidade – exterior, através do Estado; interior, através da Igreja – não obtiveram sucesso. Seja qual for o propósito final, sustenta Schelling, a reconstrução da unidade em uma suprema aliança entre os povos deve repousar sobre o alicerce das convicções religiosas.

A terceira parte do argumento (iii) consiste em uma reflexão sobre o modo como indivíduo se inscreve no interior desse horizonte ético-teológico e como ele pode ultrapassar a espécie humana, de modo a “antecipar para si o que há de mais elevado”. Esta parte é dedicada à exploração da inserção do humano no interior da estrutura das potências oriundas da oposição real x ideal. A primeira potência (o real) diz respeito à inscrição da psiquê humana no interior do todo; ela se dá, segundo Schelling, ela mesma a partir das três potências, que são

novamente divididas em três subpotências: (a) o *ânimo* (o real no homem), cujo nível inferior é a *melancolia*, que se desenvolve no *desejo* e alcança seu nível mais elevado no *sentimento*; (b) o *espírito* (o ideal no homem), cujo nível inferior é a *vontade própria* (ou egoísmo) que se desenvolve em *entendimento* e atinge seu nível mais elevado na *vontade verdadeira*; e (iii) a *alma* (a identidade real=ideal no homem), que é o nível mais elevado de desenvolvimento do humano, ela é “o céu interior do homem” (SW, VII, p. 471 / HKA, II, 8, p. 164) – ela não apresenta mais nenhuma gradação em si, mas pode se manifestar como arte, filosofia e sabedoria.

A segunda potência (o ideal) pela qual o humano se inscreve no todo diz respeito à sua passagem para o mundo dos espíritos, pois “a verdadeira segunda potência começa para o homem apenas depois da morte” (SW, VII, p. 474 / HKA, II, 8, p. 168). Schelling apresenta aqui a passagem do mundo natural ao mundo espiritual como um processo no interior do qual tanto o espírito como corpo carnal são reduzidos ao que eles têm de essencial, eles são “essencializados” – uma tese, como já mencionado, inspirada nos trabalhos do visionário sueco Emanuel Swedenborg, tais como eles foram lidos e interpretados por Friedrich Oetinger. Este ser espírito-carnal, reduzido à sua essência, é chamado por Schelling

de demoníaco [*Dämonisches*]. Essa passagem desvela a presença de “um mundo dos espíritos”, dentro do qual haveria a mesma estrutura de potências do mundo natural (SW, VII, p. 478 / HKA, II, 8, p. 176), desta vez contudo compreendidas não como realidade, idealidade e identidade no mundo natural, mas como realidade, idealidade e identidade divinas. Finalmente, a potência mais elevada consiste na ligação do mundo natural com o mundo dos espíritos (o real=ideal), que constitui a reunião de todas as potências em uma identidade absoluta em cujo horizonte de realização encontra-se a “completa encarnação de Deus, na qual o infinito torna-se inteiramente finito sem prejuízo à sua infinitude” – aqui se poderá finalmente dizer, conclui Schelling, que “Deus é realmente tudo no todo, [e] o panteísmo [é] verdadeiro” (SW, VII, p. 484 / HKA, II, 8, p. 184).

# Preleções privadas de Stuttgart (1810)<sup>33</sup>

## I.

Em que medida um sistema é em geral possível? Resposta: já existe um sistema desde há muito, antes mesmo de o homem ter pensado em fazer um – o sistema do mundo. Encontrar esse sistema é a verdadeira tarefa. O verdadeiro sistema não pode ser *inventado*, ele pode apenas ser encontrado como algo em si já *subsistente* [*bereits vorhandenes*] no entendimento divino. A maior parte dos sistemas filosóficos não são nada mais do que obras – bem ou mal engendradas [*ersonnene*] – de seus autores [*Urheber*], quase como nossos romances

---

<sup>33</sup> A paginação entre colchetes (pp. 68-184) se refere ao volume 8 da série II (textos de publicação póstuma) da *Historisch-kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, tradicionalmente citado do seguinte modo: HKA, II, 8, pp. 68-184. Já a paginação entre parênteses (pp. 421-484) se refere ao volume 7 das *Sämmtliche Werke*, editadas pelo filho de Schelling, cuja referência usual é: SW, VII, pp. 421-484. (NT)

históricos (por exemplo, o leibnizianismo)<sup>34</sup>. Querer afirmar que um sistema assim compreendido seja o único possível é altamente iliberal – sistema escolástico. Eu asseguro que não quero fazer nenhuma contribuição a esse tipo de prática.

Tampouco pode o verdadeiro sistema ser encontrado em sua totalidade *empírica*, como algo que exigiria o conhecimento de tudo, até mesmo de suas partes mais singulares.

Para que o sistema a ser encontrado seja de fato um sistema do mundo, então: 1) é necessário que, como sistema *do mundo*, ele tenha um princípio, que se sustenta [*sich trägt*], que se constitui em si e por si, [e] que se reproduz em cada parte do todo; 2) ele não pode excluir nada (como por exemplo a natureza<sup>35</sup>), não pode subordinar nem reprimir nada unilateralmente; 3) ele deve ter um método de desenvolvimento e de progressão que possa nos garantir que nenhuma parte essencial pode ser omitida.

*Qual é o princípio do meu sistema?* Este princípio

---

<sup>34</sup>MIKLOS Vetö, em sua edição do texto de Schelling, sublinha a ressonância dessa passagem com a ideia de Voltaire segundo a qual “la métaphysique... est souvent le roman de l’esprit” (*Dictionnaire Philosophique IV. Œuvres Complètes* 20, Paris: Ed. Garnier, 1879, 76) – cf. *Version inédite*, p. 242. (NT)

<sup>35</sup>Alusão a Fichte, que teria excluído a natureza de seu sistema filosófico. (NT)

foi exprimido de diferentes maneiras:

a) Como princípio da identidade absoluta simplesmente, a ser bem distinguido da absoluta indiferença [*Einerleiheit*]; a identidade aqui referida é uma unidade *orgânica* de todas as coisas. Em todo organismo há unidade, sem que por isso se possa tomar suas partes por indiferentes. Assim, por exemplo, todas as diferenças dos órgãos e funções resolvem-se no corpo humano em uma vida indivisível, de tal modo que a sensação [*Empfindung*] de sua indivisibilidade e harmonia é a sensação de bem-estar; e entretanto não se pode dizer que as partes e funções que formam esse todo orgânico sejam indiferentes – o estômago por exemplo não desempenha as funções do cérebro, etc. (422) [70]

b) Mais precisamente, este princípio foi exprimido como a identidade absoluta do *real* e do *ideal*. A ideia [*Meinung*] aqui não é que o real e o ideal sejam numericamente ou logicamente indiferentes. Referimo-nos na verdade a uma unidade *essencial*; trata-se, de fato, de *uma e da mesma* coisa posta em ambas formas, mas ela é em cada uma dessas

formas algo único, e não uma essência [*Wesen*]<sup>36</sup> indiferente. Se Jacó também se chamasse Israel, então se trataria sempre do mesmo indivíduo referido através de diferentes nomes, mas não propriamente individualizado de modos distintos. O mesmo não se dá com a identidade do real e do ideal. Seja por exemplo  $\frac{A}{B=C}$ , aqui B e C são idênticos, já que ambos são essencialmente A, mas ao mesmo tempo distintos um do outro, se considerados como formas ou por si; B nunca poderá ser C, nem C tornar-se B, do mesmo modo A em B e em C constitui, a cada vez, uma essência única. Justamente na medida em que em cada um deles esta essência é a mesma, há entre eles uma unidade *essencial* (i.e., não simplesmente formal, lógica ou nominal), e contudo há ao mesmo tempo ali uma verdadeira oposição ou dualismo, na medida em que não se pode suprimir [*aufheben*] um no outro. Pois, pelo fato de A se individualizar em B e em C, ambos recebem o mesmo direito à existência.

---

<sup>36</sup> *Wesen* pode ser traduzido tanto por “ser” como por “essência”; para evitar a confusão com *Sein*, que constitui um dos conceitos fundamentais das *Preleções*, optamos pelo termo *essência*. Faremos contudo uma exceção a essa opção para a fórmula *freier Wesen* (SW, VII, pp. 461-462 / HKA, II, 8, pp. 146-148), cuja tradução usual “ser livre” deixa a leitura mais fluida. (NT)

Por que então o primeiro princípio foi determinado como identidade do real e do ideal? – De início justamente para indicar que nem o real nem o ideal são o primeiro ou o absoluto, mas ambos são apenas formas subordinadas da verdadeira *proto-essência* [*Ur-wesens*]. Isso deve então ser formulado também de modo positivo: em ambos, trata-se da *mesma* essência. Meu princípio é melhor esclarecido quando comparado ao fichtianismo. Fichte faz o seguinte raciocínio: [não há] nenhum ser-aí [*Dasein*] que não seja *por si mesmo*; ora, apenas o Eu está por si mesmo aí [*ist... da*]; logo, etc. Ora, eu nego a premissa menor. Com efeito, sujeito e objeto constituem a forma universal tanto na matéria como no Eu (aquilo, por outro lado, em que ambos diferem é algo que só poderá ser mostrado na sequência): assim, por exemplo, no corpo [*Körper*], a força de repulsão é o objetivo, a de atração é, da perspectiva do corpo, aquela que volta para si, ela é então a força subjetiva. Fichte desconhece esse dualismo associado à identidade. (423)

c) Em uma terceira expressão, o princípio da minha filosofia foi denominado simplesmente *Absoluto* ou *Deus*. Ora, o Absoluto é aqui o princípio de *toda*

[72]

a filosofia; ela só existe na medida em que forma um todo, ela vive e se move [*lebt und webt*]<sup>37</sup> em Deus – opomo-nos neste ponto ao sistema dogmático ou leibniziano-wolfiano, e também ao de Kant, pois eles só introduzem Deus *depois de tudo o mais*. A diferença da minha filosofia e da filosofia em geral em relação à teologia, com a qual ela se assemelha, é que a teologia é como um *abstractum* [*Abstractum*] da filosofia; ela toma Deus como uma espécie de objeto [*Objekt*] particular, enquanto a filosofia considera Deus como o mais alto fundamento de explicação de todas as coisas e estende assim a ideia de Deus também a outros objetos [*Gegenstände*]. A este ponto se liga a investigação que se segue.

[74]

A pergunta seguinte é uma pergunta usual: se a filosofia faz de Deus seu fundamento, então como alcançamos o conhecimento de Deus ou do Absoluto? – a essa pergunta, não há resposta. A existência do incondicionado não pode ser provada como a do condicionado. O incondicionado é o elemento no qual todas as demonstrações são possíveis. Assim como o geômetra, quando

---

<sup>37</sup> Alusão a Ezequiel 47:9: “Ja, alles, was darin lebt und webt, dahin diese Ströme kommen, das soll leben [E toda criatura vivente que passar por onde quer que entrarem estes rios viverá]”. (NT)

ele se põe a provar suas proposições, não prova primeiro o ser-aí [*Dasein*] de um espaço, do mesmo modo a filosofia não prova o ser-aí [*Dasein*] de Deus, mas apenas reconhece que sem um Absoluto ou Deus nada estaria presente [*gar nicht vorhanden wäre*]. Tudo só se deixa apresentar no Absoluto; o incondicionado não aparece antes do ser-aí [*Dasein*] da filosofia, mas toda filosofia se ocupa com este ser-aí [do incondicionado], toda filosofia é na verdade uma prova contínua do Absoluto, o qual não pode portanto ser exigido no começo dela. Se o universo não pode ser nada mais do que a manifestação do Absoluto, e a filosofia nada mais é do que a apresentação espiritual do universo, então toda a filosofia é também apenas a manifestação, i.e., a evidenciação contínua [*fortgehende Erweisung*], de Deus. (424) [76]

Ora, nós partimos da proposição [*Satz*]: a proto-essência [*Urwesen*] é necessariamente e por sua natureza a identidade absoluta do real e do ideal. Mas com essa proposição ainda não se diz nada: nós temos simplesmente o conceito da proto-essência, mas não a temos ainda como uma essência em *ato*, efetiva. Do mesmo modo, quando dizemos por exemplo que a essência do homem é uma identidade absoluta da liberdade e da necessidade – que um princípio necessário e um princípio livre estão nele intimamente [*innigst*] unidos –, temos

aqui certamente um conceito do homem, mas não temos ainda nenhum homem vivo e efetivo; para tanto (para termos um homem efetivo), devemos considerar em que medida esses princípios são concebidos nele como efetivamente em oposição, em luta. Para dizê-lo de outro modo: a proto-essência como identidade absoluta do real e do ideal é posta ela mesma apenas subjetivamente, mas devemos concebê-la também objetivamente: ela deve ser identidade absoluta do real e do ideal não apenas *em si*, mas também *fora de si*, i.e., ela deve se revelar como tal, atualizar-se – ela deve se mostrar também na existência [*Existenz*] como algo que é essencialmente identidade absoluta do real e do ideal. Ora, nada pode ser revelado a não ser no seu oposto, assim a identidade [só pode ser revelada] na não-identidade, na diferença, na distinguibilidade [*Unterscheidbarkeit*] do princípio. Não estamos falando ainda de *como* isso seria possível em Deus, mas apenas *do fato de que*, se queremos passar da essência para a existência [*Existenz*], então uma separação [*Trennung*], uma diferença, deve ser posta.

[78]

Vê-se frequentemente essa passagem da identidade para a diferença como uma *supressão* [*Aufhebung*] da *identidade*; isso porém não ocorre de modo algum assim, como vou em breve mostrar. Trata-se antes de uma duplicação [*Doublirung*] da essência, [de] uma acentu-

(425)

ação [*Steigerung*] da unidade, o que novamente deve ser melhor determinado através de uma analogia com nós mesmos. A consciência se constitui através de uma cisão [*Scheidung*] de princípios, que estavam antes *implicitamente* no homem, por exemplo o racional e o irracional. Nenhum dos dois deve ser eliminado [*vertilgt*]. É justamente no combate e na reconciliação de ambos que nossa humanidade deve se confirmar. Quando nós tomamos consciência – quando luz e sombra se cindem em nós –, não saímos *para fora de nós mesmos*, ambos princípios permanecem em nós em sua unidade. Não perdemos nada de nossa essência, mas nós nos possuímos agora sob uma dupla configuração [*Gestalt*], enquanto unidade e enquanto bipartição [*Entzweiung*]. O mesmo [vale a respeito] de *Deus*.

Pomos  $A = A$  como o estado do ser engolido em si [*in sich verschlungenen*]; desse modo, nesse  $A = A$  já se pode notar uma triplicidade, a)  $A$  como objeto, b)  $A$  como sujeito, c)  $A$  como identidade de ambos; e tudo isso como realmente indistinguível. Ora, a diferença do princípio deve ser posta: dado que  $A$  enquanto sujeito e  $A$  enquanto objeto são distinguíveis, segue-se que  $A = A$  transforma-se em  $A = B$ ; e como a unidade da essência subsiste, segue-se que a expressão da diferença não é  $\frac{A}{A=A}$ , mas antes  $\frac{A}{A=B}$ , i.e., um e dois:  $A = B$  é

a bipartição, A é a unidade, o todo [da fórmula] é a proto-essência viva e atual, A tem em  $A = B$  um objeto, um espelho. Assim, a proto-essência é sempre a unidade – a unidade da oposição e da bipartição [Entzweiung].

Agora perguntamos: *como* tal cisão é possível em Deus? Ora, dado que o elo [Band] dos princípios em Deus não pode ser dissolvido [unauflöslich], parece então que uma cisão é *impossível* – e todavia ela é necessária para a revelação. Como podemos então resolver essa contradição?

(426) Se a proto-essência em A e em B é novamente o todo, então A e B podem ser cindidos [geschieden], sem que o elo [Band] absoluto dos princípios seja suprimido [aufgehoben]. Devemos então supor que a proto-essência permaneça como o todo em cada [termo] separado, i.e., que [ela] se ponha neles como o todo – e que assim seja concebido sob B tanto o B, i.e., o real, como o A, i.e., o espiritual, como ainda também a unidade de ambos. E que o mesmo se dê sob A. Mas teríamos nesse caso uma distinção *real* já posta? De modo algum. Na fórmula  $\frac{A}{A=A}$ , o A superior é a essência em si. Como porém essa identidade é também a cópula em  $A = A$  (na forma), então denominamos a identidade, na medida em que ela está viva na forma, de a essência na forma. Temos assim 1) a essência em si e 2) a essência na

forma. Mas a essência na forma, enquanto a forma é este  $A = A$  (em que os princípios não se diferenciam), é idêntica com a essência em si e não é distinguível dela. Ora, a distinguibilidade devia ser posta através da diferenciação da forma em duas formas subordinadas da seguinte maneira:

$$\frac{A = \quad \quad \quad \text{Essência em si}}{A = A = \quad \quad \quad \text{Essência na forma absoluta.}}$$

$$\left( \frac{A}{A = B} \right)^A \quad \quad \quad \left( \frac{A}{A = B} \right)^B$$

Como em cada uma dessas formas encontra-se o mesmo elo [*Band*] que na forma absoluta, então cada uma delas se dissolve de novo na *essência da forma absoluta*, e através dela, na essência *em si*.

Encontramo-nos então de novo onde estávamos antes. *Mas agora, ao invés dos fatores simples  $A = B$ , temos as duas unidades*; i.e., temos apenas uma unidade mais desenvolvida, mas nenhuma *diferença*.

Todavia essa transformação [*Umwandlung*] da forma absoluta em duas formas subordinadas, ou, o que dá no mesmo, essa uni-formação [*Einbildung*] completa de *toda* a proto-essência no real e no ideal é o caminho necessário para a diferenciação finita e efetiva.

(427) Se consideramos de modo mais preciso, vemos que entre ambas unidades predomina uma diferença efetiva, mesmo que ela não seja ainda *posta como efetiva*. A unidade real (aquela designada sob o expoente B) comporta-se como o *ser*, a ideal (designada sob o expoente A) como a *posição do ser*. Ora, o *ser* por si também já é posição: segue-se então que a posição do ser é uma *posição da posição*, i.e., uma posição da *segunda potência*.

Aqui se constitui pela primeira vez o conceito das *potências*, um conceito altamente importante para o todo. Temos pela primeira vez um superior [*Höheres*] e um inferior [*Niedereres*] – uma distinção de *dignidade*. O ideal é por sua dignidade superior ao real. Quando exprimido na fórmula, isso se apresenta do seguinte modo.

a) B, o ser, não pode ser por si. De fato, em razão do elo que não pode ser dissolvido, nem A nem B podem existir por si. O ser *real* é assim sempre A em B ou sob o expoente B; expressamos isso assim:

A = B = primeira potência

b) A não pode tampouco ser por si, mas deve, como posição da primeira potência, conter esta última em si como ideia [*idealiter*]; e assim:

A<sup>2</sup> = segunda potência

Ambas unidades ou potências são novamente o Um na unidade absoluta, a qual é, enquanto posição conjunta da primeira e da segunda potência,  $A^3$ ; e assim [segue-se que] a expressão completamente desenvolvida do  $A = A$  inicial é:

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$$

Ora, aqui é dado contudo mais do que uma mera distinção de dignidade. A primeira potência deve por sua própria natureza preceder [*vorangehen*] a segunda; entre ambas potências há assim uma prioridade e uma posterioridade; o real é *naturâ prius*, o ideal *naturâ posterius*. O inferior é assim sem dúvida posto *antes* do superior, mas não segundo a sua dignidade, o que conteria uma contradição, mas segundo a sua *existência* [*Existenz*].

[84]

Desse modo a prioridade da primeira potência aqui desenvolvida é apenas uma prioridade ideal ou lógica do real em relação ao ideal, e não ainda uma prioridade efetiva. Nós apenas mostramos que e como uma diferenciação é *possível*. Mas como alcançamos [*gelingen*] a sua efetividade?

(428)

O fundamento dessa efetividade só pode repousar na proto-essência ou em Deus mesmo. O meio porém já

é dado. Com efeito, justamente como vimos, a primeira potência, mesmo quando é absolutamente considerada em Deus, precede a segunda em *ideia* – uma é *naturá prior*, a outra *posterior*. Se a proto-essência quer a bipartição das potências, então ela deve pôr essa prioridade da primeira potência como algo efetivo (transformar aquela prioridade meramente ideal ou lógica em uma prioridade efetiva), i.e., ela deve *restringir-se* voluntariamente à *primeira* [potência], [e] suprimir [*aufheben*] a simultaneidade dos princípios que se apresenta originariamente nela. Esta supressão [*Aufhebung*] da simultaneidade não é contudo nem uma supressão da unidade (essencial) interna, pois esta não repousa de modo algum sobre a simultaneidade, nem uma supressão do *elo* [*Band*] das potências, pois, tão logo a primeira potência é posta, também devem ser postas imediatamente a segunda e a terceira. Se a prioridade da primeira potência torna-se efetiva, então a identidade das potências no absoluto não é suprimida, mas ela se transforma apenas em um encadeamento [*Verkettung*] ou coesão [*Cohärenz*] delas. Antes disso, os princípios repousam nela em completa indiferença ou indistinguibilidade. O tempo igualmente repousa nela *implicite*, como unidade ou como *eternidade*. Na medida em que Deus se restringe voluntariamente à primeira potência – sendo assim voluntariamente apenas

*um*, enquanto ele poderia ser tudo – ele institui destarte um começo do tempo (NB [*Nota bene*] não *no* tempo). Por intermédio de seu retrair-se [*sein sich Zurückziehen*] à primeira potência, é posta certamente uma restrição [*Beschränkung*] nele, mas na medida em que isso contradiz sua essência, pois ele é segundo a sua natureza *todas as potências*, constitui-se então um progredir [*Fortschreiten*] da primeira à segunda, e assim [se constitui] um tempo. As potências são destarte igualmente postas como períodos da auto-revelação de Deus.

[86]

*Observação geral sobre esse ponto:*

1) Uma restrição passiva é sem dúvida uma imperfeição, uma privação [*Mangel*] relativa de força; mas restringir-se a si mesmo, encerrar-se em um ponto, e retê-lo com todas as forças, não esmorecer [*ablassen*], até ele se expandir em um mundo, eis o que constitui a força mais elevada e a perfeição. Goethe diz:

(429)

Quem quer grandeza, deve se recolher,  
Na restrição mostra-se o mestre<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup>Soneto de Goethe publicado sem título em 1800 “Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen. . .”; Schelling cita aqui a última estrofe: “Wer Großes will, muß sich zusammenraffen; / In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, / Und das Gesetz nur

Na força de se encerrar repousa a verdadeira originalidade, a força da raiz [*Wurzelkraft*]. Em  $A = B$ , B é justamente o princípio contraente [*contrahirende*] e se Deus restringe-se à primeira potência, então se tem um motivo a mais para chamar isso de uma contração [*Contraction*]. A contração é o início de toda a realidade. Por isso, os homens retraídos [*die kontraktiven Menschen*] – e não os homens expansivos – são naturezas fundamentalmente e originariamente fortes [*ur- und grundkräftige*]. Entretanto, o início da criação é também uma *condescendência* [*Herablassung*] de Deus<sup>39</sup>; ele se deixa em realidade rebaixar ao real, ele se contrai todo no real. Mas não se encontra aqui nada de que Deus seja ele mesmo indigno. Justamente essa condescendência de Deus é o que há de mais grandioso, mesmo no cristianismo. Um Deus metafisicamente fixado nas alturas [*hinaufgeschraubter*] não é adequado nem para as nossas cabeças nem para os nossos corações.

---

kann uns Freiheit geben.” – *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, I, p. 245. Essa mesma passagem é citada por Hegel: “Rede”, *Werke IV*, Suhrkamp, p. 350. (NT)

<sup>39</sup>Como destaca Vetö, essa ideia da criação como condescendência divina vem do filósofo Johann Georg Hamann, para quem “die äußere Schöpfung ist ein Werk der größten Demut [a criação exterior é uma obra da mais elevada humildade]”. *Kleebatt hellenistischer Briefe, Sämtliche Werke II*, Viena, 1951, p. 171. (NT)

2) Esse ato de restrição ou de condescendência de Deus é voluntário. Não há assim nenhum fundamento de explicação do mundo a não ser a liberdade de Deus. Apenas Deus ele mesmo pode romper [*brechen*] a absoluta identidade de sua essência e abrir espaço para uma revelação. Ora, toda liberdade verdadeira, i.e., absoluta, é ela mesma uma necessidade absoluta. Com efeito, de um ato de liberdade absoluta não se pode dar nenhum outro fundamento – ele é, porque é, i.e., ele é pura e simplesmente, e nesta medida, necessário. Habitualmente se vê a liberdade apenas lá onde se tem uma escolha, onde um estado de dúvida precede a decisão que é finalmente tomada. Mas quem sabe o que quer agarra [a ocasião] sem escolha. Quem escolhe, não sabe o que quer, e por isso mesmo tampouco quer. Toda escolha é a consequência de uma vontade não esclarecida. Se Deus age *ex ratione boni*, então ele tem uma liberdade muito subordinada. Deixar que ele escolha inteiramente o melhor dos mundos dentre infinitas possibilidades significa conferir-lhe o mais baixo grau de liberdade. Um tal ato absoluto é em nós aquele que funda o nosso caráter. O caráter se constitui a partir de uma espécie de contração, por intermédio da qual nós nos damos justamente uma determinidade: quanto mais intensiva ela for, mais caráter. Ninguém afirmará

[88]

(430)

que um homem escolheu seu caráter; o caráter não é uma obra da liberdade no sentido habitual – e todavia ele é imputável. Aqui se encontra essa identidade da liberdade com a necessidade.

3) Apenas por intermédio da autorrestrrição de Deus, é posto um começo *do* tempo, mas não um começo que é posto *no* tempo. Por isso, Deus ele mesmo não é posto *no* tempo.

[90]

O tempo é posto *no* real, mas o real não é Deus, ainda que esteja inseparavelmente ligado a ele. Pois o real em Deus é o ser ou a existência [*Existenz*], o ideal é o *existente*, e aquilo em que o real e o ideal são um só [é] o Deus efetivamente existente e vivo.

O tempo é posto no real (no ser de Deus). Mas o ser de Deus ele mesmo *em seu todo* não está no tempo. Apenas o particular restrito nele progride e se desenvolve. “Então esse tempo seria posto *no* real *para* Deus, e o tempo [seria], por assim dizer, amalgamado com Deus?” Resposta: na medida em que a *diferença* – e assim o tempo – é posta no real, a posição dessa diferença =  $A^2$  é novamente posta em Deus, no qual está contido conjuntamente e de modo eterno tudo o que em  $A = B$  se desenvolve de modo temporal. Na medida em que em Deus considerado absolutamente, i.e., em Deus na medida em que ele não é nem meramente existência (o

real) nem meramente existente (o sujeito) – e assim em Deus como  $A^3$ ,  $A^2$  e  $A = B$  estão em uma articulação permanente, segue-se então que  $A = B$  considerado nele como sujeito ( $A^2$ ) ou na sua consciência se dissolve igualmente de modo imediato na eternidade de sua essência.

$A^2$  (Deus como sujeito) é o ponto focal ou a unidade do tempo.

$A^3$  ou Deus considerado absolutamente não é eternidade nem tempo, mas identidade absoluta da eternidade e do tempo. Tudo o que está no tempo, está eternamente *nele* como sujeito, e tudo o que está eternamente nele como sujeito é temporalmente nele como objeto.

(431)

*Pergunta 1.* Esse ato da autodiferenciação está no tempo? Ele precede um tempo determinado ou um tempo infinito? – Resposta: nenhum dos dois. Ele não está de modo algum no tempo, está *acima* de todo tempo e é por sua natureza eterno.

*Pergunta 2.* O universo tem ou não tem um começo? Ele tem um começo (porque ele é dependente), mas não um começo *no tempo*. Todo tempo está nele, e fora dele não há tempo.

Na verdade *cada coisa [jedes Ding]* (não apenas o universo) tem o tempo em si mesma. Não há nenhum tempo *externo*, universal; todo tempo é subjetivo, i.e.,

[92]

algo interno que cada coisa tem em si mesma e não fora de si. Como porém toda coisa particular tem outras coisas diante e fora de si, segue-se então que o tempo de cada coisa pode ser comparado com o tempo de outras coisas, na medida em que cada uma tem de fato apenas um tempo subjetivo. Apenas por esse intermédio – ou seja, por intermédio da comparação, da medida – constitui-se então o *abstractum* [*das Abstractum*] do tempo. Em si mesmo porém não existe tempo algum. O real no tempo consiste apenas em diferentes restrições passadas por um ser. Assim, filosoficamente falando, podemos apenas dizer: uma coisa passou por essa e essa restrição, mas não que ela viveu *tanto e tanto tempo* [*so und so lang*]. Esta determinação “tanto e tanto tempo” só pode se constituir por comparação; mas quando eu considero um ser por comparação, não o considero *em si mesmo*, i.e., não o considero filosoficamente. No universo, caem por terra todas as possibilidades desse tipo de ilusão, pois todas as coisas estão nele, e nenhuma fora dele, de modo que ele não pode ser medido a partir do tempo de outra coisa que estivesse fora dele.

## II.

Várias expressões que utilizei, como por exemplo a de uma “contração em Deus” e outras similares, são sem dúvida estranhas *para vocês*. Permitam-me então fazer um esclarecimento geral sobre esse ponto, o qual projetará uma nova luz sobre o sentido do meu modo de ver [*Ansicht*].

[94]

(432)

Se queremos formar uma ideia da proto-essência, de seu ser e de sua vida, então só se pode escolher entre dois pontos de vista.

a) Ou bem a proto-essência é um subsistente [*vorhandenes*] já pronto e imutável. Este é o conceito habitual de Deus – da assim chamada religião racional e de todos os sistemas abstratos. Só que quanto mais fixamos esse conceito de Deus nas alturas [*hinaufschrauben*], tanto mais ele perde em vitalidade para nós, e tanto menos ele pode ser concebido como um ser efetivo, pessoal e vivo – similar a nós. Se queremos um Deus que podemos ver como um ser pessoal, vivo, então devemos vê-lo também como humano, devemos admitir que sua vida tem a maior analogia possível com a vida humana, que há [assim] nele ao lado do ser eterno também um devir eterno, que ele tem em suma tudo em comum com o

homem, exceto a dependência (dizeres de Hipócrates)<sup>40</sup>.

Tendo pressuposto isso, quero *thes* dizer agora em um registro humano comum o que foi exprimido até aqui de modo mais científico:

Deus é um ser efetivo que não tem nada diante ou fora de si. Tudo o que ele é, ele é através de si mesmo; ele parte de si para terminar de volta puramente em si. Em uma palavra: *Deus faz-se a si mesmo*, e tão certo quanto é o fato de que ele se faz a si mesmo, também é certo que ele não é algo pronto e subsistente desde o princípio; pois, do contrário, ele não precisaria fazer-se a si mesmo. – Ora, qual é então o estado originário no qual se encontra a proto-essência enquanto ela é apenas em si mesma e não tem nada fora de si?

Todo ser-aí [*Dasein*] vivo começa pela falta-de-consciência [*Bewusstlosigkeit*], pelo estado em que se encontra inseparavelmente junto tudo o que depois evolui somente a partir dali; [neste estado,] não há ainda nenhuma consciência com cisão e distinção [*mit Scheidung*

---

<sup>40</sup>Passagem de Hipócrates no texto *Da doença sagrada*, em que ele afirma a respeito das enfermidades que "πάντα θεία καὶ ἀνθρώπινα πάντα [Elas todas são divinas e todas elas são humanas]" – cf. Hipócrates, *Da doença sagrada*, cap. 18 – a tradução brasileira deste texto, feita por Henrique Cairus, está disponível online no endereço: <http://books.scielo.org/id/9n2wg/pdf/cairus-9788575413753-06.pdf> (consultado em 29/12/2018). (NT)

*und Unterscheidung*]. Também a vida divina começa de modo semelhante. Ela contém tudo em si mesma, ela é uma plenitude [*Fülle*] infinita, não apenas do homogêneo, como também do heterogêneo, em completa não-cisão [*Ungeschiedenheit*]. Deus é ali apenas como uma meditação [*Sinnen*] silenciosa sobre si mesmo – sem qualquer exteriorização ou revelação. Este é o estado que designamos como indiferença das potências nele. Ele já é em si identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do real e do ideal, mas ele não o é *para si mesmo*, ele o seria apenas para um terceiro observador externo, mas algo assim, como se pode facilmente ver, não existe. Podemos apenas antecipar que na verdade todo o processo de criação do mundo, o processo sempre contínuo na natureza e na história, não é na verdade nada mais do que o processo da tomada de consciência completa [*der vollendeten Bewusstwerdung*], da completa personalização, de Deus. Essa observação surpreendente pode ser esclarecida do seguinte modo:

(433)

[96]

Há em nós dois princípios, um inconsciente, obscuro, e um consciente. O processo de nossa auto-formação [*Selbstbildung*] – seja no que diz respeito ao conhecimento e à ciência, seja eticamente ou mesmo de modo geral no que concerne a formação ao longo da vida e para a vida – consiste sempre em elevar à consciência o subsistente

inconsciente em nós, em elevar à luz a escuridão inata a nós: melhor dizendo, em alcançar a clareza. O mesmo [acontece] em Deus. A escuridão vem antes, [e] a clareza irrompe da noite de sua essência.

Deus tem em si os mesmos dois princípios que nós temos em nós mesmos. A partir do momento em que percebemos os dois princípios em nós, que nos cindimos, que nos opomos a nós mesmos, elevamo-nos com a melhor parte de nós sobre a parte inferior – a partir desse momento, *começa* a consciência, mas, justamente por isso, não [há] ainda a consciência completa. Toda a vida é na verdade um tornar-se consciente sempre mais elevado, a maioria [dos seres humanos] fica no nível mais baixo, e dentre aqueles que se esforçam, a maior parte não alcança a clareza, e talvez nenhuma vida presente possa alcançar a clareza absoluta – sempre sobra um resto de escuridão (ninguém alcança o pico de seu bem ou o abismo de seu mal).

(434) O mesmo é válido de Deus. O *começo* da consciência nele consiste em que ele se cinde de si, se opõe a si. Ele tem com efeito um superior e um inferior em si – o que designamos justamente pelo conceito de potências. Deus tem, em um estado ainda inconsciente, os dois princípios em si, mas sem se pôr como um ou como outro, i.e., sem se reconhecer em um ou em outro. Com o despertar

da consciência, essa cognição [*Erkennung*] ocorre, i.e., Deus põe-se (em parte) como primeira potência, *como* não-consciente [*als Bewusstloses*], mas ele não pode se contrair como real sem se expandir como ideal, não pode se pôr como real, como *objeto*, sem se pôr *igualmente* como *sujeito* (sem liberar desse modo o ideal); e ambos constituem *um ato*, ambos são absolutamente *simultâneos*; com a sua contração efetiva no real é posta sua expansão efetiva no ideal.

O superior em Deus repele [*drängt... hinweg*] por assim dizer o inferior com o qual ele se encontrava até então em estado de indiferença ou de mistura, e, inversamente o inferior, através de sua contração, isola-se do superior – e isso, tanto no homem como também em Deus, é o que constitui o *começo* da consciência, da personificação [*Persönlichwerden*].

Mas assim como o homem, no processo de sua auto-formação ou autoconscientização [*Selbstbewusstwerdung*], opõe-se à escuridão e exclui de si o não-consciente [*Bewusstlose*], não exatamente para deixá-lo de modo eterno nessa exclusão, nessa escuridão, mas antes para elevar esse excluído, esse obscuro, progressivamente à claridade, para formá-lo [*hinausbilden*] ao grau do ser consciente [*zu seinem Bewussten*], do mesmo modo, Deus também separa em sua essência o inferior do su-

perior, e se ele por assim dizer repele [o inferior] de si, não é exatamente para deixá-lo nesse não-ser, mas para erguê-lo a partir dali, a partir do não-divino excluído de Deus – a partir daquilo que *Ele mesmo* não é, e daquilo que ele justamente por isso separou de si, a fim de educar, formar [*herausbilden*] e produzir o que é similar e igual a si. A criação consiste assim em suscitar [*Hervorrufen*] no excluído o mais alto e verdadeiramente divino.

Ora, naturalmente esse não-consciente de Deus é, assim como ele mesmo, um infinito, que não pode portanto ser tão rapidamente esgotado [*erschöpft*], eis a origem da duração do processo de criação do mundo [*Weltschöpfung*].

(435) Para expandir desde já o horizonte *para vocês*: esse ser subordinado [*untergeordnetes Wesen*], essa escuridão, essa não-consciência, que Deus *busca* constantemente expulsar de seu verdadeiro interior enquanto ser [*als Wesen*], que ele exclui de si, é a *matéria* (certamente não aquela já formada); a matéria assim nada mais é do que a parte sem consciência de Deus. Mas na medida em que ele, de um lado, busca excluí-la de si, ele busca também, por outro lado, atraí-la para si, formá-la elevando-a para si, transfigurá-la – ainda que enquanto subordinada – no seu superior superior, suscitar o consciente *a partir*

da não-consciência [*aus diesem Bewusstlosen*], a partir da matéria. Segue-se que o processo da criação só cessa quando a consciência é criada e despertada das profundezas da matéria, i.e., nos homens; e apesar do fato de que uma imensa massa de privação-de-consciência [*Bewusstlosigkeit*] é promovida com os homens ao mais alto nível para logo ser decomposta e fornecer o material para novas criações, é de fato no [dia seguinte à criação do] homem que Deus repousa; sua finalidade principal é alcançada no homem.

É certamente surpreendente para a maneira abstrata de considerar, que é a mais usual, que deva haver em Deus um princípio que não é Deus, [um princípio] que é sem consciência e menor do que Deus. Quem pensa Deus como uma identidade vazia, certamente não pode conceber [tal princípio]. A prova da necessidade dessa hipótese repousa na *lei fundamental da oposição*. Sem oposição não há vida. No homem, assim como em todo ser-aí em geral, é assim. Também em nós, há um racional e um irracional. Cada coisa precisa, para se manifestar, de algo que *ela mesma sensu stricto* não é. (Essa concepção opõe-se apenas ao conceito abstrato de Deus como *ens realissimum – illimitatissimum*, Deus certamente não é limitado exteriormente, mas internamente ele o é, de modo tão certo quanto ele é uma

[100] natureza determinada).

Para nos aproximarmos mais dessa simultaneidade de um superior e de um inferior em Deus, vale o seguinte.

(436) O real, a não-consciência é o *ser* de Deus, puro *como tal*. Agora, o ser de Deus não é *igual* [*einerlei*] a Deus, mas efetivamente distinto, tal como no homem. Por isso, o ideal é o Deus ente ou o Deus existente ou ainda o Deus *sensu eminenti*. Pois, em sentido estrito, todos nós sempre entendemos Deus como o Deus ente. Todavia, ambos os princípios relacionam-se em Deus do mesmo como como o ente e o ser. O ideal ou o *consciente* é o sujeito do ser, o não-consciente é apenas predicado desse sujeito, do ente, e assim ele é apenas em função do ente.

Se também Deus cindiu-se em si mesmo, então ele se cindiu do seu *ser* como *ente*: o que também no homem constitui justamente o ato moral mais elevado. Nosso ser é apenas [um] meio, [um] instrumento para nós mesmos. O homem que não pode se separar de seu ser (que não se torna independente, que não se liberta dele), que é fechado e permanece idêntico a seu ser, é o homem afundado em sua ipseidade [*Selbsheit*], incapaz de se elevar – moral – e intelectualmente. Para aquele que não se separa de seu ser, o *ser* é o essencial, e não a sua essência interior, superior, verdadeira. Do mesmo modo,

se Deus permanecesse encerrado em seu ser, então não haveria nenhuma vida, nenhum crescimento. Por isso ele se separa de seu ser, pois este é apenas um instrumento para ele.

Uma segunda expressão da relação dos princípios oriunda da primeira [é a seguinte]: eles se comportam como ente e *não-ente*.

Explorar a essência do não-ente é justamente o ponto mais difícil, a cruz, de toda filosofia. Tenta-se sempre agarrá-lo [*greifen*], mas nunca se consegue retê-lo firmemente.

Uma má compreensão desse conceito é a representação de uma criação que se origina do nada. Ora, todas as essências finitas são criadas a partir do não-ente, mas não a partir do *nada*. Nem o οὐκ ὄν dos gregos é um *nada*, tampouco o μὴ φαινόμενα do Novo Testamento; trata-se apenas do não-*subjetivo*, do não-ente, mas justamente por isso do *ser ele mesmo*. Um não-ente impõe-se a nós muitas vezes como algo que em outra relação é um ente. Por exemplo, o que é a doença? Um estado *contra a natureza*, e nessa medida um estado que não poderia *ser* mas que mesmo assim é, [um estado] que não tem nenhuma realidade como fundamento e mesmo assim [tem] inegavelmente uma realidade pavorosa. O mal é no mundo moral o que a doença é no mundo

corpóreo; considerado por um lado, ele é a não-essência mais resoluta, e mesmo assim por outro lado ele tem uma realidade terrível.

Todo não-ente é *apenas relativo* – claro, em relação a um ente superior – mas ele tem também em si mesmo novamente um ente; B e A não podem assim se separar em nada.

Por conseguinte, se B = ao puro não-ente, então B não poderia ser para si; ele tem novamente um A em si e é assim (A = B); mas esse *todo* (A = B) relaciona-se a um superior novamente como um não-ente, como simples alicerce [*Unterlage*], mero material, mero órgão ou instrumento, ainda que por sua vez ele seja *em si mesmo* um ente. Apliquemos isso agora àquilo que chamamos de *ser* em Deus: ora, em relação ao ente de Deus o ser é um não-ente, isto é, o ser se relaciona a ele originalmente como mero suporte, como algo que enquanto tal não *Ē*, [e] que é meramente para servir como base [*Basis*]<sup>41</sup> ao verdadeiro ente. E contudo ele é por sua vez mesmo assim um ente em si mesmo.

Em outras palavras, e como já o expressei anterior-

---

<sup>41</sup>Como reconhece o próprio Schelling em uma carta do dia 28 de abril de 1809 (*Briefe* III, p. 596), a origem dessa noção de *Basis* encontra-se na obra do naturalista alemão Gotthilf Heinrich von Schubert. Ver em especial *Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens*, I, Leipzig, 1806, p. 52ss. (NT)

mente: não há nada que seja pura e simplesmente *objetivo* em Deus, pois isso não seria nada; mesmo o que é objetivo em Deus relativamente ao mais alto é, em si mesmo, novamente subjetivo e objetivo, não meramente B, mas A e B.

Ainda por um outro lado.

O mero *ser* em Deus não é nenhum ser morto, mas também em si novamente um [ser] vivo, que contém em si novamente um ente e um ser. Deus ele mesmo está *acima* da natureza, a natureza é seu trono, sua subordinada; mas nele tudo é tão cheio de vida, que mesmo essa subordinada irrompe por sua vez em uma vida própria, a qual considerada puramente para si é uma vida completa, ainda que em relação à vida divina ela seja uma não-vida. Foi assim que Fídias retratou a luta dos Lápitas e dos Centauros à sola dos pés de seu Júpiter. Desse modo – talvez guiado por esse maravilhoso instinto que se encontra em todas as obras gregas – o artista insuflou uma vida vigorosa [*kräftig*] mesmo na sola dos pés de Deus, de modo que mesmo o mais externo e distante de Deus é ainda em si mesmo repleto de uma vida vigorosa.<sup>42</sup>

(438)

[106]

Pela teoria dos dois princípios que em Deus são

---

<sup>42</sup>Para a manutenção do paralelo com o manuscrito Georgii, a página 104 da HKA foi deixada em branco. (NT)

um, evitamos dois desvios [*Abwege*] pelos quais se costuma errar [*verriren pflegen*] na doutrina de Deus. Com efeito, dois erros são cometidos em relação à ideia de Deus. Segundo a visão dos dogmáticos, a qual é tida por ortodoxa, Deus é tomado como uma essência auto-subsistente, particular, isolada, individual, de modo que mesmo a criatura é dele excluída. A visão geral panteísta, por outro lado, não atribui a Deus nenhum ser-aí auto-subsistente, particular e único; ela antes o dissolve em uma substância universal, que é apenas o suporte [*Träger*] das coisas. E contudo Deus é na verdade ambos; ele é antes de tudo [*zuvörderst*] a essência das essências, mas enquanto tal ele também deve existir, i.e., ele deve, como essência de todas as essências, ter uma sustentação [*Halt*], um fundamento [*Fundament*] para si. Assim: Deus é em sua mais alta dignidade a essência universal de todas as coisas, mas essa essência universal não flutua no ar, ela é na verdade fundada e por assim dizer sustentada por Deus como essência *individual* – *o individual em Deus é assim a base ou o alicerce* [*Unterlage*] *do universal*.

Assim, também dessa perspectiva, há dois princípios em Deus. O primeiro princípio ou primeira proto-força [*Urkraft*] é aquela pela qual ele é uma essência individual, singular e particular. Podemos chamar essa força

de *ipseidade* [*Selbstheit*] ou de egoísmo em Deus. Se essa força estivesse sozinha, então existiria apenas Deus como essência particular, isolada, singular, e não haveria nenhuma criatura. Não haveria nada senão um eterno encerramento e aprofundamento em si mesmo, e essa força própria [*Eigenkraft*] de Deus, sendo sempre uma força infinita, consistiria em um fogo consumidor [*verzehrende*] no qual nenhuma criatura poderia viver. (Devemos pensá-lo segundo a analogia da força do ânimo [*Gemüth*] que se exterioriza [*sich äußert*] em um homem altamente fechado ao qual atribuímos um sentimento obscuro, e que justamente por isso chamamos de sombrio). Esse princípio está porém em uma oposição eterna a outro princípio, o princípio do *amor*, através do qual Deus é verdadeiramente a essência de todas as essências. O mero amor por si mesmo porém não poderia *ser*, não poderia subsistir, pois justamente na medida em que ele é por sua própria natureza expansivo e infinitamente comunicativo [*mitteilsam*], ele iria se diluir se uma proto-força contrativa não estivesse nele. Nem o homem pode ser composto de mero amor, nem Deus. Se há um amor em Deus, então há também uma cólera [*Zorn*], e essa cólera ou a força própria em Deus é o que dá sustentação, fundamento e constância ao amor.

Mas essas designações dos dois princípios agora en-

[108]

contradas são apenas as expressões humanas para as [expressões] abstratas: ideal e real. O amor é o ideal em Deus, e o egoísmo é o real.

Do mesmo modo o amor é Deus ele mesmo, o verdadeiro Deus, *o* Deus, que é por meio da outra força. O egoísmo divino por outro lado é a força, que não é a mesma, mas aquela *por meio da qual* o amor, i.e., o verdadeiro Deus, é. Também poderíamos pensar inicialmente esses princípios em uma certa indiferença em Deus, mas justamente se eles permanecessem nessa indiferença, então não poderia se desenvolver nem o próprio Deus nem o que quer que seja. A verdadeira realidade de Deus consiste precisamente na atividade e na determinação recíproca desses dois princípios.

O primeiro passo para tanto é também aqui a cisão: Deus cinde o amor em si, i.e., cinde o seu próprio e verdadeiro si [*Selbst*] do [*seu si*] impróprio. Essa cisão só pode acontecer de tal modo que ele eleve [*erhöht*] um princípio sobre o outro, e subordine inversamente esse outro. A subordinação do egoísmo divino sob o amor divino é o começo da criação [*Creation*]. O egoísmo é = primeira potência, o amor = segunda potência ou potência superior. A partir do mero egoísmo não existiria nenhuma criatura. Na medida porém em que ele é subordinado ao amor, ele é ultrapassado pelo amor, e

essa ultrapassagem do egoísmo divino pelo amor divino é a criação [*Schöpfung*] (Natureza = força curvada [*gebogter*]). O egoísmo divino é a essência fundamental da natureza – eu não digo: ele é a natureza, pois a verdadeira natureza viva, como nós a vemos diante de nós, já é o egoísmo divino atenuado e neutralizado pelo amor divino. Mas ele [o egoísmo] é a essência fundamental da natureza, o material do qual tudo é feito.

(440)

Agora voltemos novamente aos conceitos precedentes do ser em Deus (que se relaciona a Deus do mesmo modo que o não-ente se relaciona ao ente).

O ser em Deus é = o egoísmo divino, a força pela qual Deus subsiste como uma essência própria. Assim, ele é o *Deus inteiro*, apenas na forma da egoidade [*Egoität*]. A egoidade é por conseguinte apenas a potência ou o expoente sob o qual a essência divina é posta. Se a esse expoente ou potência não houvesse uma outra oposta, então Deus permaneceria, em função dessa potência, em um eterno encerramento e contração – como na natureza exterior, se uma outra força não agisse contra a proto-força contrativa no sol, a Terra seria fria, sombria, completamente oclusa [*verschlossen*] e sem criaturas. Do fato porém de que a essa potência do amor = A opõe-se uma outra potência, a da egoidade = B, desperta-se no próprio B, que contém *todo* o absoluto apenas no estado

[110] de involução (de oclusão), a oposição nele *obliterada e não-revelada* e, com ela, simultaneamente o divino. Pois o que é o divino? Resposta: o elo vivo (que contém uma oposição em si) do ideal e do real. Se então no próprio B são despertados um A e um B, de tal modo que  $\frac{B}{A=B}$ , i.e., [de modo que] A e B estão sob B, então há também agora em B um elo (uma identidade) do ideal e do real, i.e., o divino, despertado. Há assim aqui um divino desenvolvido a partir do não-divino, do não-ente (B).  $\frac{B}{A=B} = \text{Natureza}$ . Aqueles que estão familiarizados com os fenômenos físicos podem pensar de modo mais claro essa vivificação [*Belebung*] da natureza por meio do exemplo da divisão [*Verteilung*] magnética.

(441) Deus exclui B de si, i.e., de A; mas ele não pode excluir B sem lhe opor A, [e] não [pode] opor A sem excitar B, e assim  $\frac{B}{A=B}$ .

Esse A que está na natureza não se *introduz* nela, ele está nela desde o princípio, pois Deus inteiro está nela, mas em estado germinal; ela é Deus em sua involução, ou também o Deus potencial, na medida em que o ideal é o Deus *atual*.

A criação continuada consiste justamente no fato de que esse estado de involução em B é continuamente superado [*aufgehoben*], que o por assim dizer divino adormecido [*schlummernd*] é nele despertado e evoluído

[*evolvirt*]; a natureza [é] assim um divino, mas um divino de natureza inferior, um divino [que é], por assim dizer, despertado da morte, um divino elevado do não-ser ao ser, de modo que ele permanece certamente sempre cindido do divino proto-inicial [*von dem urfänglichen Göttlichen*], o qual não é despertado do não-ser para o ser.

Em uma palavra, essa natureza visível é natureza apenas segundo a *forma*, por sua essência contudo ela é divina. Ela é a essência divina, contudo, não no ente, no A, mas a essência divina apresentada no não-ente.

Desse modo seria então esclarecida também a *relação da natureza com Deus*. Objetaram a este sistema que ele deifica a natureza. Eu aceitaria essa objeção, se não se supusesse aqui que B é inicialmente um não-divino-absoluto, que seria em seguida deificado. Mas ele já é originalmente um princípio divino e [ele é] apenas relativamente (em relação a A) um não-divino. Na medida contudo em que ele é içado dessa relativa não-divindade ao divino, i.e., ao ente, segue-se que é o próprio Deus (e não nós) que deifica a natureza.

Uma outra objeção que se faz a este sistema é que ele identificaria Deus com a Natureza. Mas aqui a distinção é clara. Por Natureza se entende primeiramente o mero B, aquela proto-força obscura, que, em sua totalidade,

(442) é o fundamento de toda a existência, o ineliminável  
 [112] que não pode ser dissolvido por nenhum *menstruum*  
 (solvente universal)<sup>43</sup>. Ora, poder-se-ia dizer que, de  
 acordo com o meu sistema, *este B* seria *Deus* em sen-  
 tido estrito? De modo algum, ele é apenas o ser de  
 Deus (distinto do ente; sob Deus como tal entende-se  
 sempre o Deus ente). Deveríamos então denominá-lo  
 divino? Sem dúvida, pois ele é uma proto-força divina,  
 mas não em sentido estrito (no sentido de que ele per-  
 tenceria ao verdadeiro sujeito divino, à sua essência  
 interior). Ele é divino, porque ele pertence a Deus, por-  
 que permanece ainda *em* Deus mesmo na cisão inicial,  
 como o próprio princípio obscuro em nós que é chamado  
 igualmente de humano, mesmo que ele não seja nossa  
 verdadeira essência, e que deva na verdade ser por ela  
 dominado. – Por outro lado, o A em B é sem dúvida  
 divino e certamente já em um sentido mais elevado do  
 que o B, que pode ser chamado de divino apenas em  
 sentido amplo. Todavia, também o A em B é de tal  
 modo suficientemente distinto do A absoluto, que ele

---

<sup>43</sup>O conhecido dicionário de física da época de Schelling *Physikaliches Wörterbuch* define *Menstruum* como um meio de dissolução, um solvente (*Auflösungsmittel*), e acrescenta: "denominam-se menstrua, menstrues, os corpos capazes de diluir outros corpos, sobretudo os líquidos utilizados na diluição de sólidos", cf. GEHLER Johann Samuel Traugott, *Physikaliches Wörterbuch*, Leipzig: Schwickert 1787, t. I, p. 181. (NT)

é apenas um espiritual despertado e suscitado *em B*, *no não-ente*. Se por Natureza entendemos não A nem B, mas o todo  $A = B$ , então deve ser feita aqui antes de tudo a distinção entre [i]  $A = B$ , enquanto o *ligado* em A e em B, e [ii]  $A = B$  na medida em que ele significa o elo vivo de ambos, ou na medida em que se considera o ligante. Aquele [o ligado] é a natureza como produto ou a proto-matéria [*Urmaterie*], a qual ainda une espírito e corpo absolutamente, e a qual não se pode dizer que tenhamos identificado com Deus, salvo por desconhecimento dos primeiros elementos do sistema. Se consideramos porém o elo entre ambos, então este [o ligante] não é simplesmente divino, mas ele é Deus; não o Deus absolutamente considerado, mas o Deus engendrado [*erzeugte*] no não-ente, cujo genitor é justamente o Deus absolutamente considerado ou o Deus ente. O elo em  $A = B$  (se o tomamos justamente por toda a natureza) é assim sem dúvida Deus, mas é Deus como engendrado por si mesmo, Deus como filho, do qual diz com razão a Escritura, na medida em que ele é a essência da natureza, que tudo é feito por ele, [e que] sem ele nada foi feito. Essas ideias da Escritura foram proscritas porque não foram entendidas, algo similar ao mistério dos defensores das "luzes" [*Aufklärerei*], que, pelo menos em sua maioria, fizeram da limitação de suas faculdades

(443) intelectuais uma *virtude*<sup>44</sup>. Eu não quero provar nada com essas expressões, e tampouco [quero assim] tornar o meu sistema ortodoxo. Este elo foi chamado muito expressivamente de a *Palavra* [*das Wort*]<sup>45</sup>, a) pois nela e com ela surge pela primeira vez toda distinguibilidade; b) pois nela são pela primeira vez organicamente ligados o ser-mesmo e o não-ser-mesmo, o si-soante [vogal] e o

---

<sup>44</sup> *Auklärerei* é um neologismo de sentido pejorativo formado a partir da palavra *Aufklärer* (iluminista). A tradução resultaria em algo como "aluminação", "lumaréu". O termo, como explicado por Schelling na sequência, é uma ironia contra aqueles que, a partir de uma certa compreensão abusiva do iluminismo (*Aufklärung*), faziam das limitações intelectuais humanas uma virtude, ao invés de tomá-las como o motor da busca de outros métodos, outras abordagens e outros modos de saber. A *Aufklärerei* seria assim uma espécie de degeneração da *Aufklärung*. Fichte é um dos primeiros autores a empregar o termo em um texto polêmico contra Friedrich Nicolai, um dos principais representantes do iluminismo de Berlim (*Berliner Aufklärung*), publicado em 1801 sob o título *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen*. No texto, Fichte fala de uma "*Aufklärerei der Bibliothekare*" (as "luzes" dos bibliotecários), que aplicam indiscriminadamente neologismos e neo-modismos a todo tipo de saber, resultando frequentemente em meras banalidades - Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth e Peter K. Schneider, Reihe I: Werke; Reihe II: Nachgelassene Schriften; Reihe III: Briefe; Reihe IV: Kollegnachschriften, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1962-2012, Reihe I, vol. 7, p. 396 e p. 443 (doravante GA). (NT)

<sup>45</sup> Schelling refere-se ao célebre primeiro versículo do Evangelho segundo João, "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος" usualmente traduzido em português por "No começo era o verbo". O termo Λόγος contudo contém uma riqueza semântica que permite diversas traduções, como "Palavra (Wort)" que é a tradução usual em alemão. (NT)

com-soante (A = si-soante [vogal]; B = consoante, o ser por si mudo e que, pela primeira vez por meio do ideal ou A, é elevado à compreensibilidade)<sup>46</sup>.

[114]

Eu esclareço meu sistema através da seguinte visão geral da nova filosofia.

*O dualismo absoluto*

de

Descartes:

A

B

O espiritual, o simples, i.e., O Material ou corpóreo,  
o não composto (conceito totalmente morto, meca-  
totalmente insuficiente) nismo

*Spinoza* A = B = Identidade absoluta de todos os  
princípios.

---

<sup>46</sup>Como destacam Vetö e os tradutores franceses Jean-François Courtine e Emmanuel Martineau, essa imagem da associação entre vogal e consoante, cujo desdobramento em outras obras do período é reconstruído com grande erudição por Miklos Vetö (*op. cit.*, pp. 246-248), é oriunda muito provavelmente de uma carta de Hamann a Kant de dezembro de 1759 em que se lê “Die Natur ist [...] ein hebräisch Wort, das mit bloßen Mitlautern geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß [A natureza é uma palavra hebraica escrita apenas com consoantes a que o entendimento deve atribuir a pontuação]” (AA, X, p. 28) – cf. SCHELLING F.W.J., *Œuvres Métaphysiques (1805-1821)*, traduites de l’allemand et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris: Gallimard, 1980, pp. 369-370. (NT)

Quando se fica apenas na generalidade do sistema spinozista, pode-se até pensar que ele seja o mesmo que o novo sistema da identidade ou que eles sejam o mesmo quanto ao fundamento. Digo-lhes rapidamente a diferença:

a) Spinoza tem de fato a identidade absoluta dos princípios, mas esses princípios estão em completa inatividade um em relação ao outro, eles não fazem nada um ao outro, não agem um sobre o outro, eles *são*; não há entre eles nenhuma oposição viva, nenhuma interpenetração viva. ([Trata-se de uma] mera ligação [*Zusammenknüpfung*] de ambas as substâncias de Descartes).

b) A física de Spinoza é toda mecânica – somente este fato já deveria mostrar para todo aquele que refletisse um pouco sobre o assunto que há uma diferença de origem entre os princípios fundamentais da filosofia da natureza e o spinozismo. (Sobretudo a falta de movimento no sistema de Spinoza, sua falta de ânimo [*gemüthlos*]).

c) Spinoza diz acertadamente que a substância pensante e [a substância] extensa (= Ideal e Real) pertencem a uma e mesma substância, da qual elas são atributos, mas em seguida ele ignora esta substância da qual elas são atributos, determina-a fundamentalmente apenas pelo conceito vazio de identidade (pois ele a apreende

como falta de oposição), e a põe inteiramente de lado ao invés de fazer *dela* o seu objeto principal. *Justamente* aqui, onde Spinoza nada busca, repousa o conceito do Deus vivo, [o conceito] de Deus como personalidade mais alta; por isso, não se pode negar que Spinoza ignora, ou mesmo nega positivamente, a personalidade da mais alta essência. (444)

[116] *Leibniz* tem de A e B apenas o A; o B, justamente o obscuro, o ser, o existente é totalmente apagado, totalmente dissolvido no poder de representar. Há decerto ali uma identidade, mas ela é inteiramente unilateral e não bilateral. Entretanto *Leibniz* tem certamente sob A novamente A e B, i.e., ele nega sem dúvida a realidade do mundo corpóreo em geral e no todo, pois ele toma tudo por mônadas capazes de representação, mas atribui por outro lado realidade ao que chamamos de mundo corpóreo na medida em que este é composto de forças representativas, como no caso por exemplo da árvore, etc.

*Em oposição* ao intelectualismo encontra-se o materialismo superior, o *hilozoísmo* [*Hylozoismus*] (que existia sem dúvida já há muito tempo, mas [cuja presença se fez sentir] sobretudo a partir de *Leibniz*). O *hilozoísmo* tem apenas B, mas sob esse B encontra-se novamente um A e um B. Poder-se-ia considerar o *hilozoísmo* e a filosofia

da natureza como similares. Contudo, a diferença é a seguinte: o hилоzoísmo afirma uma vida *originária* da matéria, nós não. Nossa afirmação na verdade é: a matéria contém certamente uma vida, contudo não *actu*, mas *potentiâ*, não *explicite*, mas *implicite* – tudo nela está sob o selo [*Siegel*] do ser, da morte. (Eu preciso de fato dessa palavra: deve-se reconhecer também uma morte, mas uma morte tal que contém em si a vida). A matéria só é *despertada* para a vida explícita, verdadeiramente avivada, por meio do ideal, do divino. Assim de certo modo o hилоzoísmo começa lá onde a minha filosofia geral termina. (Ação vantajosa do hилоzoísmo na física: Bruno, Kepler, e outros).

(445) Uma vez iniciado o processo de desarticulação, no sentido de uma regressão, tudo decaiu ainda mais. Com efeito, de A e B sob B excluiu-se o A, e assim sobrou apenas B – uma substância morta, sem qualquer interioridade, dividida em seguida, e com razão, em átomos, em uma poeira de corpúsculos que agem apenas por meio de sua figura (algo exterior, sem nenhuma qualidade própria); e a partir disso deveria ser explicada não só a natureza, como também o ser-aí, o mecanismo do espírito – [este é o] *Système de la nature*, o materialismo francês, [que é] o materialismo mais baixo<sup>47</sup>. Seu

---

<sup>47</sup>Alguns dos primeiros leitores da filosofia da natureza de

polo oposto é o idealismo estabelecido na Alemanha por Kant e Fichte. Ora [o texto de] Kant permite muitas interpretações. A interpretação de Fichte exclui B de A e B sob A, de modo que não há intelectualidade fora de nós, não há nada fora de nós, há apenas um Eu subjetivo, apenas a espécie humana está aqui. Golpe mortal à natureza – aliás, o mais estranho é que Fichte deve sempre se assegurar de que a natureza não é subsistente e, ao mesmo tempo, ele deve sempre novamente supô-la como subsistente (explicação teleológica; ação sobre a natureza).

[118]

Desse modo, como a decomposição prosseguiu até o nível mais baixo, não restou mais nada a ser feito, a não ser voltar à oposição fundamental a partir da qual começou toda a nova filosofia, e que era a única que não tinha sido dissolvida – a saber, a oposição entre identidade e dualidade. E foi isso o que tentei. Eu

---

Schelling associaram-na ao materialismo francês – formado por autores como o Barão de Holbach, Julian Offray de La Mettrie, Denis Diderot, Claude-Adrien Helvétius, dentre outros – cujas reflexões sobre a natureza tinham alcançado certo destaque na segunda metade do século XVIII. Lê-se por exemplo em um artigo anônimo publicado na revista Aurora em 7 de maio de 1805 “neuesten Natur-System – Système de la Nature – einiger Deutschen. . .” [o mais novo Natur-System – Système de la Nature – de alguns alemães...] in: VON GÖRRES J., *Gesammelten Schriften III*, p. 492. Ver também: *An das Publicum* (1805), in: FUHRMANS H., *Schelling, Briefe und Dokumente I*, Bonn, 1962, p. 324. (NT)

sempre disse que a identidade absoluta para mim não é *mera* identidade, mas a identidade da unidade e da oposição.

Seguem-se pois:

- a) dois princípios distintos A e B, e portanto um dualismo. Mas
- b) desconsiderada a oposição, os dois princípios são um.

No que diz respeito à relação do meu modo de ver a natureza à física e à filosofia dominantes de nosso tempo, o essencial é que segundo a minha visão não haveria nenhuma natureza pura e meramente objetiva, nenhuma natureza que seria meramente ser, i.e., não-ente. Eu chamei essa relação – segundo a qual nada é meramente subjetivo ou objetivo, mas sempre *ambos* ainda que em diferentes relações – de simples diferença *quantitativa*. Isso quer dizer que entre os princípios *como tais*, entre A e B, não há nenhuma diferença *quantitativa simples*, pois entre eles se encontra a [diferença] qualitativa mais categórica; porém em todo *efetivo*, seja ele de que espécie for, estão reunidos o subjetivo e o objetivo, o ideal e o real, em graus distintos. Isso foi esclarecido através do esquema (magnético) na *Revista de física especulativa*, II, 2, §46, à qual eu me refiro na sequência.

(446)

Basta sobre o geral. Agora vamos ao específico da

natureza, ainda que eu me restrinja ao mais indispensável.

A expressão geral da natureza é, como já sabemos,  $\frac{B}{A=B}$ , ou ainda, como já pusemos  $A = B$  como a primeira potência, então  $= B$ : a natureza, em relação a todo o universo do qual ela é apenas como uma parte subordinada, é = na primeira potência  $(A = B)$ . Isso não impede porém que ela contenha novamente em si todas as potências e, como já foi observado, que ela se cinda tanto quanto uma cisão é em geral possível. Vê-se a natureza perder-se nas coisas corpóreas, por exemplo nos metais. Estas coisas estão assim no polo B de nossa linha. Como porém cada reino forma novamente um todo para si, também os metais, que por um lado se perdem ainda mais na corporeidade, por outro lado se tornam voláteis, talvez mesmo dissolvendo-se no ar. Todo o reino do material [*des Materiellen*] expande-se assim em duas direções, dentre as quais em uma predomina o corpóreo e em outra o espiritual. Todavia, em oposição a todo esse reino do corpóreo, encontra-se em toda a natureza um reino espiritual, ao qual pertencem a aparição da luz, do calor, da eletricidade e de tantos outros [elementos]. Finalmente, surge um reino em que o espiritual e o carnal [*Leibliches*] interpenetram-se, o reino da natureza orgânica, e nesta aparecem as plantas

e os animais.

Mas, como já o vimos, aqui neste todo se encontra apenas a primeira potência  $A = B$ . E mesmo se o  $A^2$  é extraído da própria natureza, ele se constitui somente no limite da natureza, no homem. Assim, ainda que *toda a natureza = primeira potência*, ela se desdobra mesmo assim em três potências, através das quais nós a observaremos brevemente.

(447) A primeira potência é a do *ser* dominador ou da corporeidade dominadora – mas de tal modo que também neste ponto mais extremo da série estão postos: o espiritual, o corpóreo [*Körperliches*] e a unidade de ambos. Como se sabe, a corporeidade baseia-se no ser-aí das *três dimensões*. Essas três dimensões não são de fato nada mais do que as três potências em uma única: 1) a dimensão egoísta, pela qual uma coisa se põe como si mesma = comprimento, linha, ou, o que é o mesmo, *coesão*[*Cohärenz*]. Por meio apenas da coesão, cada coisa progrediria ao infinito, se ela não fosse justamente limitada por outra dimensão. Por isso 2) a dimensão ideal (limitante da dimensão egoísta) = largura. 3) Indiferença = terceira dimensão.

O dominante dessa potência em seu todo é B, i.e., A e B são de novo postos conjuntamente sob B; este B, *sob* o qual A e B são de novo conjuntamente postos, e que é por

assim dizer  $B^2$ , é a força que tudo constringe [*zwingt*] e une – a *gravidade* [*Schwere*]. A gravidade na natureza [é] a noite, o princípio obscuro, eternamente evadido da luz, mas que fornece, por meio dessa sua evasão, suporte e permanência às criações da luz. (Se não houvesse algo inalcançável oposto à luz e ao pensamento, então não haveria nenhuma criação e tudo seria dissolvido em puros pensamentos.)

Também na matéria, na medida em que ela está simplesmente sob a potência do ser, estão igualmente ligados o *ser* e a *atividade* (pois podemos expressar o ideal também assim, i.e., como atividade), mas ser e atividade estão ainda ambos engolidos [*verschlungen*] no ser, e  $A = B$ , ou o corpóreo da primeira potência, comporta-se em relação ao espiritual ou ao ideal do mesmo modo como o B inicial o fazia – ele é justamente a indiferença que o espiritual ou ideal busca diferenciar, polarizar, desmembrar [*zerlegen*].

Por meio desse diferenciar aparece pela primeira vez a diferença de qualidades: como essa diferença é fundamentalmente inesgotável, e como uma apresentação científica própria exige somente que ela seja apresentada em suas ramificações mais próximas, vou me ater ao mais simples, a saber, à mais antiga divisão segundo os quatro elementos, à qual a nova química continua

sempre a remeter.

(448) Em  $A = B$ , B é o elemento da terra – o verdadeiro princípio da terra. Se o todo  $A = B$  é polarizado na direção de B, então se constitui ali o reino do princípio dominante da terra, o qual tem novamente dois lados (metais e terras).

O elemento oposto à terra, ou A, é o ar, por assim dizer o elemento espiritual, ideal. Fora da oposição de A e B temos que considerar ainda uma outra oposição. Trata-se da oposição entre o elo [*Band*] e os ligados [*Verbundenen*]. O elo se comporta como o produtor, os ligados como o produzido, assim também aqui se encontra novamente um *ativo* e um *passivo*, um ideal e um real.

Ora, o produtor, ou o elo, quando ele está unido ao produto, não é de fato nada mais do que o viver e mover-se interior, a chama suave e abrandada da vida que arde em cada ser, até mesmo nos aparentemente mortos (como os clarividentes podem vê-lo): porém, [quando o produtor está] em oposição e contradição com o produzido, ele se torna o *fogo* consumidor [*verzehrende*].

O elemento do fogo é hostil à *individualidade* [*Eigenheit*] ou *ipseidade* das coisas. Enquanto o produto permanece como o não-ente em relação a ele, i.e., como a base, como o subordinado, ele é pacífico. Contudo,

quando o produto quer se atualizar em oposição à essência, [quando] o não-ente quer insurgir-se contra o ente, então surge o fogo da cólera.

O elemento do qual o fogo carece [*sucht*] como daquilo que lhe é apropriado, o único no qual ele repousa, é a *água*. Fogo e água constituem assim as duas oposições mais elevadas, mas justamente aquilo que é mais oposto é sempre também aquilo que é mais ligado. A água é apenas o fogo *fluido*; [já] o fogo *in concreto*, a flama, a qual de fato nunca surge sem a ação conjunta da água, [é] apenas a água ardente, incandescente. Uma afinidade mais próxima de ambos: 1) os meteoros aquosos, 2) a força consumidora [*verzehrende*] que repousa na água. Além disso, ela contém, por um lado, a essência inflamável e, por outro lado, o *Menstruum universale*, o oxigênio. A água na sua vivacidade (no mar) está por toda parte unida com o fogo<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup>Como sublinha Vetö, o fluido é o produto primordial da natureza que mais se aproxima de sua pura produtividade como destruição-criação incessante, sua primeira manifestação fenomenal é a matéria-quente como princípio universal da fluidificação, matéria na qual fogo e água se articulam – cf. *Version inédite*, p. 248. Algumas fontes de Schelling para tal concepção do fluido encontram-se em Jakob Böhme – *De Tribus Principiis* (1619) *Mysterium magnum* (1623) – Friedrich Christoph Oetinger – *Swedenborgs und anderer Irrdische und himmlische Philosophie* (1765) – e Franz Xaver von Baader – *Vom Wärmestoff* (1786). Essa mesma articulação entre fogo e água encontra-se aliás em Hegel que

(449) Os antigos admitiam ainda, não sem razão, um quinto elemento, uma *quinta essentia*. Ela não é nada mais do que a própria proto-matéria, [a qual é] inteiramente espiritual e inteiramente corpórea [*körperlich*]

[124] – o elemento *carnal* [*leiblich*] (pois a carne [*Leib*] já é = identidade de A e B<sup>49</sup>). Sobre este elemento em sua pureza, o fogo não tem nenhum poder. Entre ele e o fogo há uma verdadeira identidade – não como a água, [que lhe é idêntica] somente pelo negativo, pela negação de todas as propriedades, mas [ele o é] pela positividade mais alta ou [pela] perfeição. Trata-se daquela carnalidade [*Leiblichkeit*] indestrutível pelo fogo. O elemento que dele mais se aproxima é o elemento que permanece ainda altamente enigmático, e que a nova química

---

trata a água como “das indifferente Ineinander-Aufgenommensein der Momente der Totalität des Feuers” (Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig, Felix Meiner, 1932, p. 44) e que afirma ainda que “Die Neutralität, worin das Feuer versinkt, das erloschene Feuer, ist das Wasser” (Hegel, *Enzyklopädie*, §283, Zusatz, in: *Werke VII*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 193). (NT)

<sup>49</sup> *Leib* é uma designação do corpo de animais e de homens (ver: *Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, disponível online em: <https://www.dwds.de/wb/Leib>), trata-se de um corpo ao qual a vida é associada, um corpóvivo, corpo-articulado ou corpo-de-carne. Nesse sentido, ele difere de *Körper*, que é um termo mais geral para designar qualquer corpo. Por isso, adotaremos a tradução *carne* e *carnalidade* para *Leib* e *Leiblichkeit* a fim de marcar a diferença com *Körper* e *Körperlichkeit* – que traduziremos por *corpo* e *corporeidade*. (NT)

designa como nitrogênio [*Stickstoff*], a base do reino natural animal. O nitrogênio tem um teor altamente incombustível, mesmo diante da chama mais violenta; apenas por meio de faíscas elétricas é possível [inflamá-lo] ou então através da mistura com um elemento pior capaz de fazê-lo decair. Pois tudo o que arde no fogo tem em si algo de imperfeito, de ruim, de corrompido. – Agora a passagem para a *segunda potência*.

A atividade antes posta apenas *implicite* ou potencialmente é agora *explicite* ou atualmente: a vida *efetiva* da matéria – o processo dinâmico.

A primeira potência, dizíamos já anteriormente, comporta-se como *involução* [*Involution*] – o princípio dessa involução é a gravidade [*Schwere*].

À gravitação [*Schwerkraft*], que é dominante em  $A = B$ , opõe-se um  $A^2$ , que se comporta em relação à gravidade do mesmo modo que o ente absoluto, o  $A$  absoluto, [se comporta] em relação ao  $B$  inicial, i.e., em relação à natureza. Do mesmo modo que este [o  $A$  absoluto] desperta na natureza a oposição  $e$ , com ela, a vida, do mesmo modo o  $A^2$  da natureza desperta a oposição na gravidade  $e$ , com ela, a vida. Este  $A^2 = \text{éter}$ , o imaterial no material. Nas qualidades em repouso da matéria, a oposição já foi despertada. A gravidade contudo não se comporta passivamente, ela resiste *actu*

(450) à evolução – escuridão positiva. Por meio desse conflito *em ato*, surge pela primeira vez uma vida efetiva na matéria. Este é o *processo dinâmico*. Também sobre este ponto me restrinjo às considerações *mais gerais*. Distinguímos: 1) os processos ou formas de atividades que se encontram mais no corpóreo ou no produto, e 2) a figura [*Gestalt*] espiritual desses mesmos processos. Os três processos fundamentais da primeira espécie são: a) o magnetismo = primeira dimensão = ipseidade, egoidade, b) a eletricidade = polaridade ou oposição entre o produtor e o produto, entre o ativo e o passivo – dois corpos, dos quais um é sempre passivo e o outro o ativo. (No que diz respeito à Terra, é através destes dois processos que são determinados os pontos cardeais [*Weltgegenden*]), c) a totalidade de todos os processos = quimismo [*Chemismus*] ou galvanismo (na verdade somente o quimismo vivo no qual a eletricidade é ainda reconhecida como coativa). Finalmente, processo de combustão.

[126] No que concerne à figura espiritual desses processos, tem-se o seguinte: a) o processo espiritual que corresponde ao magnetismo = o som; b) o [processo espiritual] que como ideal corresponde à eletricidade = o processo da luz (a luz [é] uma matéria espiritual), c) o [processo espiritual] correspondente ao quimismo, na medida em

que o produtor permanece idêntico ao produto = processo térmico (calor penetrante). Em conflito categórico com o produto = o fogo (o fogo [é] assim de fato [a] substância fundamental – Vesta<sup>50</sup>, por isso ele é incluído entre os elementos).

Em todos esses processos, o espiritual é desenvolvido a partir das profundezas da matéria, o que é justamente a intenção de toda a criação. Tudo é suscitado no princípio obscuro pelo mais elevado princípio criador, o qual denominamos *éter*, que é o verdadeiro espírito vital da natureza: como mostramos que o elo presente no produto é em seu lado ideal, i.e., na medida em que ele está virado para [*gegen... gekehrt*] o ideal absoluto, = luz, então a luz é a aparição imediata desse espírito vital. Por isso, a luz deve ser compreendida como vivificante – evolvente [*Evolvirende*] – universal, e nada se poderia objetar se nessa relação opuséssemos a luz à gravitação, ao invés de éter à gravitação. – *Agora a terceira potência.*

Até agora a gravitação afirmava ainda a sua substancialidade em oposição à luz ( $A^2$ ). Como ela porém,

---

<sup>50</sup>Vesta é a deusa do lar da religião romana, ela é usualmente representada pela imagem do fogo sagrado do qual ela é a casta guardiã. Ela desempenha um papel similar ao da deusa Héstia na religião grega. Vetö nota que Schelling, assim como Baader, Novalis e Hegel esboça uma aproximação etimológica entre *Vesta*, *Feste*, *Feuer* e *Fundament* – *Version inédite*, p. 249). (NT)

(451) assim como a luz, é apenas uma forma subordinada a  $A^3$ , e como também no B inicial repousa o  $A^3$  em estado involuído [*involvirt*], segue-se assim que a mais alta potência da natureza é necessariamente aquela na qual *luz e gravitação* (ou matéria: pois estas são correlatas) são conjuntamente postas sob  $A^3$ , sendo apenas formas subordinadas de  $A^3$ .

Que isso acontece de fato no organismo, pode-se ver a partir do fato de que apenas nele a matéria, que anteriormente parecia ser uma substância, é subordinada a algo maior – a saber, à vida em si, que é justamente  $A^3$ . Prova disso é que no organismo a matéria não tem validade por sua substância, e que é na verdade a sua forma que se torna ali o essencial; em outras palavras, [a matéria] se tornou ela mesma essencialmente forma.

O que é  $A^3$ ? Resposta: é a substância mais íntima do próprio B, que contém em si *implicite* todas as potências.

As *potências* de A não expressam nada mais do que a elevação sucessiva do não-ente = B ao ente ou [a]o A.

Assim, na natureza,  $A^3$  não expressa nada mais do que o mais alto ente soerguido a partir do não-ente – logo, *o mais íntimo* [*Innerste*] da natureza.

Se eu quisesse tornar as fórmulas mais misturadas, então eu poderia justamente designar também B por potências de acordo com os distintos graus nos quais ele

se torna igual ( $=$ ) a A, i.e., torna-se ente. Eis como se pode fazê-lo.

A expressão fundamental da natureza é  $A = B$ , [o que significa] que nela o B inicialmente dominante – i.e., o não-ente inicialmente dominante – torna-se *ente*. Nos níveis mais profundos, o ente está completamente perdido no corpóreo. Aqui é o não-ente que tem o poder maior, de modo que se poderia expressar essa primeira potência da natureza pela [fórmula]  $A^1 = B^3$ . Mesmo lá onde B se encontra na mais alta potência, encontra-se necessariamente também A na mais baixa. Assim [a fórmula]  $A^1 = B^3$  é a expressão da gravitação . – No processo dinâmico, onde a substância previamente muda já dá sinais de vida, ela já é *enquanto* B, i.e., enquanto não-ente, diminuída em uma potência, e assim ela é  $= B^2$ , ao passo que o ente já se eleva em uma potência; segue-se que o todo é assim:  $A^2 = B^2$ . Aqui, não-ente e ente preservam o equilíbrio – daí o processo dinâmico na natureza, o período da luta – no qual ainda não se chega a nenhum produto estável (mesmo no tempo essas potências se sucedem. Potência = Período). [128]

No *organismo*, o não-ente é rebaixado à mais profunda potência, o ente por outro lado sobe novamente uma, de modo que aqui a expressão do B [é]  $B^1$  e do A [é]  $A^3$ . (452)

No *processo orgânico*, as formas são todas similares às do processo dinâmico, com a diferença de que agora elas são elevadas a um nível bem mais elevado. Também aqui indico brevemente apenas o essencial. O *mais essencial* é que  $A^2$  e  $A = B$  são um. A luz pode agora se associar à matéria apenas na *primeira* dimensão, de tal maneira que é a ela pelo menos que tudo está subordinado. Isso = reprodução (dimensão real, egoísta), crescimento = (coesão), rebentos [*Sprossen*], vegetação. Essa associação ocorre igualmente na *segunda* dimensão (que corresponde à eletricidade, mas [àquela] penetrada [*gedrungen*] na substância = eletricidade substancial), assim tem-se = irritabilidade, na qual se repetem *de novo* todas as dimensões: a) circulação, b) respiração, c) movimento voluntário (mistério supremo).

Se luz e matéria interpenetram-se também na *terceira dimensão*, onde agora todo o ser, que antes se comportava como um *conhecido*, torna-se um *cognoscente* [*erkennend*], isso é assim = sensibilidade.

No segundo nível [*Stufe*], descerrou-se [*aufschliessen*] sem dúvida um mundo exterior para a essência orgânica, todavia de tal modo que ela ainda permanece em uma relação de diferença com respeito a esse mundo. A terceira etapa da vida orgânica se constitui quando o produto contém em si a possibilidade de outras coisas

sem estar em relação de diferença com elas, quando ele as intui [*anschaut*] em si mesmo (sensibilidade, capacidade animal de intuição); aqui o B, que no começo exercia o poder mais elevado na matéria inorgânica, é ultrapassado, e por isso, [ele passa da condição de] conhecido como ele o era anteriormente, e se transforma agora no cognoscente. Na sensibilidade, o B eleva-se até o A<sup>3</sup>. Ora aqui, se admitimos a quintuplicidade dos sentidos, a repartição seria: 1) um polo ideal e um polo real – visão e tato; 2) correspondendo àqueles três processos fundamentais: a) o sentido para o magnetismo = audição, b) para a eletricidade = olfato, c) para o quimismo = gosto. (453) [130]

Depois que o A<sup>3</sup> é introduzido através dos sentidos, a natureza estaria na verdade concluída. Anunciam-se ainda contudo *praesagia* do espírito – como o instinto [*Instinkt*], o impulso artístico [*Kunsttrieb*] – dos quais [trataremos quando explorarmos] a passagem para o mundo dos espíritos. Primeiro [tratemos] da natureza orgânica como produto.

O B elevado a A<sup>3</sup> cinde-se novamente, diferencia-se. O polo real = planta, o ideal = animal. A indiferença entre planta e animal (quanto à figura externa e à formação interna), a coroa da criação = Homem (formação das dimensões). Mas no individual [surge] novamente a

mesma oposição, por meio do *gênero* (Mulher = Planta, Homem = Animal). O mistério [*Geheimnis*] da separação dos gêneros não é nada mais do que a apresentação da relação originária entre ambos os princípios, dos quais cada um é em si mesmo real e dessa forma independente do outro, ainda que, mesmo assim, um não possa ser sem o outro. O mediador entre essa dualidade que não exclui a identidade e essa identidade que não exclui a dualidade é o *amor*. O próprio Deus é ligado à natureza pelo amor voluntário, ele *não* precisa *dela*, mas não quer viver sem ela. O amor não está lá onde duas essências necessitam uma da outra, mas lá onde cada uma poderia ser para si, como por exemplo Deus, que é já *em si mesmo* – *suãpte naturâ* – o ente; [ele está] lá onde cada um poderia ser para si, [onde] não seria considerado nenhuma usurpação ser para si<sup>51</sup>, e ainda assim [um] não quer ser e não pode moralmente ser sem o outro. Essa é a verdadeira relação de Deus à natureza – e não se trata de uma relação *unilateral*. Também a natureza é atraída a Deus pelo amor e esforça-se por isso com ardor incessante para produzir frutos divinos.

A terra ama o céu e tem nostalgia [*Sehnsucht*] cons-

---

<sup>51</sup>Filipenses, 2:6 “Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus”. A expressão empregada por Schelling é a mesma que é utilizada na Bíblia de Lutero “für keinen Raub achtet” – literalmente: não considerou um roubo. (NT)

tante dele, como a mulher tem nostalgia do homem. (454)  
 Deus ama o que é inferior, menor do que ele, como a si mesmo, [ele ama] a natureza, pois é apenas a partir dela que ele pode engendrar algo de semelhante a *si* – espíritos.

Contudo, uma determinação da natureza ainda não foi levada em consideração. A saber, este produto da natureza que é um A e um B, a identidade, o próprio real originário, tal como ele é progressivamente obrigado a sair da escuridão, ser introduzido à luz e mostrar-se no orgânico sucessivamente como gravitação, como coesão – como som – como luz – como calor – finalmente como fogo, e mesmo como A<sup>3</sup>, como a verdadeira *alma*. [132]

Como ocorre então que este elo não é eterno como seria de se esperar? De onde vem a corruptibilidade universal na natureza? Essa pergunta não podia de fato ser respondida antes deste momento; sua resposta contudo se apresenta juntamente com a passagem para o mundo dos espíritos. Assim:

1) toda a natureza é apenas o umbral [*Staffel*], o alicerce [*Unterlage*] do mundo espiritual, e assim, ainda que ela seja em si mesma um ente vivo supremo, ela não é com vistas a si mesma [*um ihrer selbst willen*]; em relação ao mundo dos espíritos, ela deve aparecer novamente como um não-ente. Assim, como ela é apenas

por causa do mais elevado – por causa do  $A^2$  absoluto –, ela precisa de um reforço oriundo dele, e ela só pode suportar esse reforço na medida em que ela se submete a ele e se lhe torna meio da existência e da manifestação como ente.

Ora, a natureza ou o não-ente pode ser elevado apenas progressiva e gradativamente até o ponto em que ela é capaz de acolher o  $A^2$  em si, e tornar-se assim a sua manifestação imediata, [ou,] por assim dizer, a sua carne [*Leib*].

A natureza só é capaz disso se ela tem nela mesma algo semelhante ao  $A^2$ , i.e., se o seu B inicial é transfigurado até o ponto em que ele mesmo se torna  $A^2$  (em sentido absoluto).

Ora, trata-se de saber qual é o ponto da natureza em que esse será o caso = ponto de transfiguração [*Verklärungspunkt*] da natureza.

(455) Até aqui conduzimos a nossa investigação até o ponto em que o B inicial é elevado até o  $A^3$ . Como esse  $A^3$  é ainda relativamente – em relação ao todo – um objetivo, então, ainda que ele seja em relação à natureza o A absoluto, ele se comporta novamente como um B em relação a um A ainda mais elevado. Este A ainda mais elevado não pode mais repousar *dentro* da natureza, pois, quando a terceira potência é alcançada, tudo nela

é perfeito. Assim, ele repousa *acima e fora da natureza*. Poderíamos, se quiséssemos fazer as potências progredirem, designá-lo por  $A^4$ , pois já tínhamos um  $A^3$  na natureza, porém não iríamos expressar com isso nada mais do que [o fato de que] em relação a toda a natureza, ele é um  $A^2$ . Este  $A^2$  absoluto assim, em relação ao qual mesmo o  $A^3$  da natureza, cuja atividade suprema encontramos na faculdade de intuição, comporta-se como um B, está fora ou *acima* da natureza; ele age contudo *na* natureza, ele não é cortado [*abgeschnitten*] dela, pois, em sua oposição a ela, ele é antes um estimulante universal da mesma.

[134]

Sua primeira relação ao  $A^3$  da natureza é novamente como o subjetivo e o objetivo, o estimulante e o estimulado. Ou: a sua primeira relação com ele é a *oposição*. O que interessa agora é encontrar as *manifestações* dessa oposição. Elas não são nada mais do que os fenômenos do instinto animal, que para todo ser humano refletido [*nachdenkenden Menschen*] pertencem às manifestações mais elevadas – verdadeira pedra de toque de toda filosofia autêntica.

*O próprio* [*Eigentümliches*] *do instinto*: a) atos que são similares àqueles que são realizados racionalmente, e que mesmo assim b) são realizados sem nenhuma ponderação, [ou] reflexão [*Überlegung, Reflexion*], sem

(456)

nenhuma razão subjetiva, e como a razão subjetiva = entendimento, sem nenhum entendimento. *Esclarecimentos sobre isso*: Descartes com o mecanismo – os animais como máquinas. Leibniz pelas representações obscuras – certamente o instinto é algo dessa espécie, mas a explicação é muito geral. Mais recentemente, designou-se o instinto como um *analogon* ou como um grau da razão.<sup>52</sup> Isso não quer dizer nada, é um contrassenso. A explicação repousa sobre a oposição entre  $A^3$  – que se comporta aqui novamente como B, i.e., como gravidade na mais alta potência – e  $A^4$ , ou o  $A^2$  absoluto. O  $A^3$  é para o  $A^4$  um material no qual ele bem gostaria de despertar um  $A^2$  (como ele anteriormente despertou na natureza sempre o similar), mas nos animais ele não consegue; todavia, como o  $A^3$  foi estimulado pelo princípio espiritual absoluto, ele age *como se* nele um tal (princípio) estivesse presente; em suma, o  $A^4$  é o entendimento dos animais; ou como os antigos já expressavam de modo bastante correto: *Deus est anima brutorum*. O divino os anima [*beseelt*], e por isso eles agem, ou melhor, o  $A^3$  age neles já de acordo com o princípio espiritual, como se ele fosse ele mesmo um [princípio] espiritual (no sentido de que ele já o é

---

<sup>52</sup>Cf. LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres: T. Basset / E. Mory, 1690, livro II, §§5-11.

*implicite* ou potencialmente). No homem todavia esse não é o caso. O divino não é a alma do homem, mas o homem é ele mesmo a sua própria alma.

Três níveis do instinto devem ser distinguidos. 1) a autopreservação como indivíduo e como espécie (o amor à cria [*zu den Jungen*]), – pássaros migratórios. 2) o impulso artístico – um produzir de algo fora de si – (em parte uma compensação do impulso de procriação). É notável que as duas artes, arquitetura e música, as quais se aparentam mesmo sem isso, já estejam representadas no instinto, de modo que a arquitetura, entre as artes plásticas, corresponde verdadeiramente à música (*Vitrúvio*)<sup>53</sup>. 3) Divinação. Caráteres – o tranquilo ser-em-si-mesmo – (o que não deve de modo algum ser negligenciado). A unilateralidade desses caracteres deve desaparecer no mundo dos homens.

Pela ação de  $A^4$  sobre  $A^3$ , inflama-se nele parcialmente um  $A^4$ , mas apenas parcialmente, e assim não um  $A^4$  absoluto – parcialmente, pois sempre apenas em uma relação determinada. O instinto mesmo é sempre ligado a certos órgãos e é por eles intermediado; apenas em casos particulares agem os animais de modo entendível

[136]

---

<sup>53</sup>Vitrúvio: arquiteto romano que viveu no século I a.C. e ao qual Schelling se refere aqui em função de sua tese sobre as proporções harmoniosas das colunas expressa na obra *De architectura*, Livro III, cap. 1-2. (NT)

[*verständlich*], mas trata-se de um entendimento genérico [*allseitiger Verstand*].

Apenas no homem o  $A^2$ , longamente procurado e longamente aspirado, é finalmente soerguido a partir do B – o ente em si ou *naturâ suâ* a partir do não-ente.

(457) O ente *suâ naturâ* é o espírito [*Geist*], e o ente erguido a partir do não-ente – aquele que se transformou, mas que é mesmo assim um ente *naturâ suâ* – é o *espírito finito*. (Trata-se aparentemente da mais alta contradição, mas de tais contradições a natureza está cheia). O espírito é a) o ente *naturâ suâ* no homem, b) mas apenas a partir do não-ente, [e] assim espírito criado, finito – eterna diferença em relação a Deus.

Há somente mais uma pergunta a ser formulada: por que no homem o ideal absoluto ou o  $A^2$  absoluto é posto atualmente, mas em toda parte apenas potencialmente? Eis a tarefa de uma ciência especial, a antropologia, cujo conceito é assim fixado. – Acrescento apenas o seguinte.

O  $A^2$  absoluto despertado *na* natureza relaciona-se à natureza na qual ele foi despertado novamente como o subjetivo em relação ao objetivo, o cognoscente [em relação] ao conhecido. Mas o absolutamente subjetivo está apenas lá onde o absolutamente objetivo, i.e., o objetivo em sua completude, em sua *totalidade*, também está. Isso ocorre somente no *homem*, se devemos crer

no dito antigo que afirma que o corpo carnal [*Leib*] do homem é o mundo em miniatura, um microcosmos<sup>54</sup>. Há apenas uma única espécie de essência da qual a mesma coisa poderia ser dita, trata-se desses grandes todos que, tais como [os homens], são ao mesmo tempo corpos [*Körper*] e mundos [Welten] e que por isso podem ser chamados de corpos celestes [*Weltkörper*]<sup>55</sup>.

[138]

### III.

O *ente* por sua própria natureza é também o único que é, em si mesmo ou segundo o seu conceito, *livre*. Toda dependência vem apenas do ser. Mas o ente em si mesmo e por força de sua própria natureza é aquele que simplesmente não pode ser determinado por outro (pois todo ser determinado é uma paixão, i.e., um não-ser). Deus enquanto *ente* absoluto é por isso absolutamente livre, o homem que foi elevado do não-ente ao ente

---

<sup>54</sup>Esta tese remonta a Demócrito: ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι [no homem que é um microcosmo], Fragmento B34 de acordo com a numeração canônica estabelecida por Hermann Diels e Walther Kranz. (NT)

<sup>55</sup>*Weltkörper* (lit. corpo-mundo) é um sinônimo de *Himmelskörper* (lit. corpo celeste) usado com frequência nos séculos XVIII e XIX. Schelling se vale aqui da estrutura semântica da palavra – *Welt* e *Körper* – para fazer uma analogia com a noção de microcosmos, associada tanto ao corpo do homem (na frase anterior) como aos corpos celestes. (NT)

adquire também, por meio dessa dupla relação de sua essência, uma liberdade própria.

[140] Na medida em que ele é alçado do não-ser, ele tem uma raiz independente do ente como tal. O divino é certamente aquele que alça, o criador de seu espírito, mas aquilo de que ele é alçado é sem dúvida algo distinto do que aquilo que alça. Ele se relaciona assim a Deus como (458) a flor se relaciona ao sol. Como a flor que de fato apenas pela ação do sol eleva-se da terra sombria e ilumina-se na luz, mas na qual permanece mesmo assim uma raiz independente. Se a relação do homem a Deus não fosse assim, então ele não teria nenhuma liberdade diante de Deus. Ele seria como um raio no sol, uma centelha no fogo. Vocês podem ver que nesse nível da investigação o princípio de que deve haver algo em Deus que não é *Ele mesmo* impõe-se novamente como algo necessário. Isso é chocante à primeira vista, particularmente a partir dos conceitos abstratos dominantes da assim chamada religião racional, mas isso é inevitável se a liberdade deve ser afirmada.

Os defensores da liberdade pensam habitualmente apenas em mostrar a independência do homem em relação à natureza, o que é certamente fácil. Mas eles deixam de lado a questão de sua independência interior de Deus, de sua liberdade também em relação a Deus,

pois isso é justamente o mais difícil.

Como o homem está assim no meio entre o não-ente da natureza e o ente absoluto = Deus, ele é *livre* de ambos. Ele é livre de Deus na medida em que ele tem uma raiz independente na natureza, e livre da natureza na medida em que o divino é despertado nele, [o qual se encontra] tanto na natureza como acima da natureza. A sua liberdade de Deus pode ser chamada de a parte (natural) própria do homem, pela qual ele é uma essência pessoal e individual; por outro lado, a sua liberdade da natureza é a sua parte divina. Ele é *livre* – no sentido humano – na medida em que ele está no ponto de indiferença. É manifesto que a vida física progride até o homem, [e] que há assim uma sequência constante de ascensões e crescimentos, na qual *Ele* constitui o ponto de onde parte verdadeiramente a vida espiritual – Ele [que é] a criatura na qual o carnal como suporte brando deveria se subordinar ao espiritual e ser justamente por isso erguido à estabilidade, não apenas em si mesmo, mas também em função da constante conexão das obras da natureza com todo o resto da natureza. Assim como o homem que, ao invés de subordinar a sua vida natural à divina, ativou em si mesmo – despertado à atividade – o princípio (natural, próprio) que era antes determinado à relativa inatividade, assim também a natureza foi for-

çada, por causa do obscurecido ponto de transfiguração, a despertar justamente esse princípio em si, e a ser *no-lens volens* [querendo ou não] um mundo independente do mundo espiritual.

[142] Tudo nos convence de que algo assim se passou. 1) A figura atual da natureza a) em relação à conformidade oculta a leis (senão tudo seria evidente e claro); b) o poder do acaso que se manifesta – a natureza não aparece de modo algum como um todo necessário; c) a inquietude da natureza em sua reclusão [*Geschlossenheit*], dado que, se ela tivesse alcançado a sua unidade suprema, ela deveria estar na verdade em repouso. 2) particularmente a presença do mal, e assim a vista [*Anblick*] do mundo moral. Pois o mal nada mais é do que o não-ente relativo que se erige como ente, e assim aquilo que reprime o verdadeiro ente. Há assim, de um lado, um nada e, de outro lado, uma essência supremamente real. – Na natureza também há um mal, o *veneno* por exemplo, a doença, e aquilo que é a prova suprema da efetividade de tal recaída de toda natureza e em particular do homem: a morte.

Por meio disso alcançamos igualmente uma nova visão da natureza. Até agora designamo-la como a primeira potência. Mas na medida em que ela não alcança a eternidade, e afunda assim no tempo, ela é o

primeiro *período*. Assim, toda a natureza, tal como ela é agora, é apenas o primeiro período da vida, não ainda a vida suprema, mas a sua antessala. O próprio homem permanece sem dúvida como espírito, mas sob a potência de B. O homem *enquanto* espírito, enquanto essência da mais alta ordem, é posto novamente no nível do ser, no nível da *primeira potência*. O processo que começou na natureza começa nele novamente do princípio. E assim o próprio homem deve, por meio de seu trabalho a partir do não-ente, reprimir em si o obscuro, e evocar da escuridão de mais alto grau, da escuridão do mal, do errôneo e do perverso, a luz do bem, da verdade e da beleza. A prova dessa preponderância [*Übermacht*] do ser sobre o homem, de sua nova submersão na primeira potência, repousa principalmente na *violência* [*Gewalt*] que o exterior exerce nessa vida sobre o interior. Depois que o ser-aí da natureza foi ameaçado pelo homem e a natureza foi forçada a constituir-se como mundo *próprio*, tudo parece doravante direcionado somente à proteção desse alicerce exterior da vida. Tudo o que com ela colide – inclusive o mais nobre – afunda, e mesmo o que há de melhor deve por assim dizer fazer uma aliança com esse poder externo para ser tolerado. Certamente aquele que atravessa essa luta, que se afirma contra essa preponderância do exterior como algo divino, fez como

que sua prova de fogo [*ist wie durchs Feuer bewährt*], [e] deve haver nele algo como uma força divina.

Entretanto a maior prova dessa nova submersão do homem na natureza e na primeira potência repousa no seguinte.

O homem não está sozinho no mundo, há uma pluralidade de homens, há um *gênero humano*, uma humanidade.

[144]

Do mesmo modo que a multiplicidade das coisas na natureza aspira [*strebt*] a uma unidade na qual somente ela se completa e, por assim dizer, sente-se feliz, o mesmo se dá com a multiplicidade no mundo dos homens.

A verdadeira unidade da natureza teria sido contudo o homem e por meio dele o divino e o eterno. A natureza contudo perdeu essa terna unidade por culpa do homem; agora ela deve buscar uma unidade própria. Como porém a verdadeira unidade não pode repousar nela mas apenas em Deus, então, precisamente em razão dessa separação de Deus, ela está entregue a lutas constantes. Ela busca a unidade e não a encontra. Se ela tivesse alcançado o ponto de transfiguração e de unidade, então ela seria toda orgânica, ela teria sido elevada ao nível mais elevado do ente, e o espírito despertado no homem teria se derramado sobre ela. Ora, ela não alcançou essa unidade orgânica, e o anorgismo surgiu [*erhob der*

*Anorgismus sein Haupt* – lit. o anorgismo ergueu a cabeça]<sup>56</sup>. O anorgismo também pertence ao gênero do não-ente que se elevou ao ente. É uma contradição [falar em] um *reino* do anórgico [*Anorgischen*], pois reino é uma unidade, ao passo que anorgismo = não-unidade. Mas justamente o não-ente tornou-se agora o ente e deve, *por força de necessidade*, querer ser o ente.

[146]

Do mesmo modo que a natureza perdeu o seu ponto de unidade, a *humanidade* também o perdeu. Para ela, ele repousava no fato de que ela permanecia um ponto médio ou de indiferença – de modo que o *próprio Deus* seria a sua unidade – e [de fato] apenas *Deus* pode ser a unidade de seres livres.

(461)

Há contudo certamente seres livres, mas separados de Deus.

Eles devem agora buscar essa unidade mas não podem encontrá-la.

*Deus* não pode mais servir-lhes de unidade; eles

---

<sup>56</sup> Anorgismo é o contrário de organismo, trata-se da palavra alemã utilizada no fim do século XVIII e início do século XIX para se referir ao domínio do inorgânico. O termo, já criticado à época por sua etimologia inusitada (“*Anorgismus (wie lange wird man sich dieses unethnologischen Wortes noch bedienen)* [Anorgismo (por quanto tempo ainda vamos nos servir deste termo não-etimológico)] – in: HARTENKEIL J.J. (org.), *Medicinchirurgische Zeitung*, vol. 2, Salzburg: Mavrischen, 1810, p. 8”), caiu em desuso. (NT)

devem então buscar uma unidade da natureza, a qual porém, na medida em que ela não pode ser a verdadeira unidade para seres livres, é apenas um elo temporal e efêmero, como o elo de todas coisas, um elo que mantém a natureza inorgânica junta.

A unidade da natureza, essa segunda natureza [erguida] sobre a primeira, na qual o homem é forçado a sustentar a sua unidade, é o *Estado*; o Estado é por isso, para dizê-lo sem rodeios, uma consequência da maldição que pesa sobre a humanidade. Como o homem não pode ter Deus como a sua unidade, ele deve então se submeter a uma unidade física.

O Estado tem uma contradição em si. Ele é uma unidade da natureza, i.e., uma unidade que só pode agir por meios físicos. Certamente o Estado, quando ele é governado com um mínimo de racionalidade, sabe bem que ele não realiza nada por meios puramente físicos, [e] que ele deve recorrer a motivos superiores e espirituais. Mas ele não pode simplesmente impô-los, pois [tais motivos] vão além de sua autoridade [*Gewalt*], o que não o impede de se gabar de poder produzir um estado ético [*sittlichen Zustand*], e de ser assim um poder [*Macht*] como a natureza. Contudo, para espíritos livres, nenhuma unidade natural é o bastante; para tanto, é preciso um talismã mais alto, segue-se por isso que essa

unidade [natural], mesmo essa que se constitui em um Estado, resta sempre precária e temporária.

Sabe-se bem quanto esforço se empregou, particularmente desde a Revolução Francesa e os conceitos kantianos, para mostrar a compatibilidade entre a unidade e a existência de seres livres [individuais], e assim a possibilidade de um Estado que seria na verdade somente a condição da mais alta liberdade possível dos indivíduos. Isso é contudo impossível. Ou bem a força necessária para tanto é retirada ao poder do Estado ou bem ela lhe é atribuída e nesse caso tem-se um despotismo. (A Inglaterra é uma ilha. A Grécia é também em parte um Estado-ilha). Por isso, é bem natural que agora, no fim desse período em que não se falou de outra coisa que não seja de liberdade, as cabeças consequentes, quando elas buscam a ideia de um Estado perfeito, cheguem à teoria do mais odioso despotismo (o *Estado Comercial Fechado* de Fichte<sup>57</sup>, etc.).

Minha opinião é que o Estado *enquanto* tal não pode encontrar nenhuma unidade verdadeira e absoluta, [e] que todos os Estados são apenas tentativas de encontrar tal unidade, tentativas de se tornar uma unidade orgânica, sem poder de fato tornar-se uma, ou ainda

---

<sup>57</sup>Obra de Fichte publicada em 1800 – FICHTE, GA, I, 7, pp. 3-142. (NT)

[tentativas] com o destino de florescer, amadurecer, finalmente envelhecer e ao cabo morrer juntamente com essa essência orgânica [buscada]. Como se deve conceber a ideia de um Estado racional [*Vernunftstaat*], o ideal de um Estado, [é algo que] foi mostrado por Platão, ainda que ele não tenha usado tal expressão. O verdadeiro Estado pressupõe um céu sobre a terra, a verdadeira Πολιτεία existe apenas no céu<sup>58</sup>; liberdade e inocência, eis a única condição do Estado absoluto. O Estado de Platão<sup>59</sup> pressupõe de fato esses dois elementos. Mas Platão não diz: realizem este Estado tal como eu descrevo, mas antes: se um Estado absolutamente perfeito pudesse existir, então ele deveria ser assim, i.e., ele pressuporia liberdade e inocência – cabe a vocês ver se tal Estado é possível.

A mais alta complicação surge da colisão de Estados entre si, e o sintoma mais característico da unidade não encontrada e de que a unidade não pode ser encontrada é a *guerra*, a qual é tão necessária quanto a luta entre os elementos da natureza. Aqui os homens entram em uma relação recíproca característica dos seres naturais [*Naturwesen*].

---

<sup>58</sup>Filipenses 3:20: “A nossa cidade está nos céus [τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς]”. (NT)

<sup>59</sup>PLATÃO, *República*, 472e-473b. (NT)

Se [à nossa descrição] acrescentamos ainda todos os vícios que o próprio Estado desenvolve – a pobreza, o mal em grandes massas – completa-se então a imagem da humanidade totalmente submergida em sua condição física e mesmo na luta por sua existência.

(463)

Até aqui consideramos o rebaixamento do homem. Vejamos agora o seu *reerguimento*. Sua degradação repousa sobre o fato de que o elo entre  $A^2$  e  $A = B$  foi suprimido [*aufgehoben*], e que o homem caiu sob o poder do mundo exterior. Este abismo [entre  $A^2$  e  $A = B$ ] não pode permanecer, pois ele mancharia a própria existência de Deus. Mas como podemos suprimir este abismo? Através dos homens em seu estado atual, isso não é possível. Assim, apenas através do *próprio Deus* – apenas Deus pode produzir o elo do mundo espiritual e do mundo natural, e certamente apenas através de uma segunda *revelação* [*Offenbarung*], similar à primeira – a da criação inicial. Aqui se encontra o conceito de revelação em sentido estrito como um conceito filosoficamente necessário. A revelação tem diferentes níveis: o mais elevado é aquele no qual o divino se faz completamente finito [*sich selbst ganz verendlicht*], i.e., aquele no qual ele mesmo se torna *homem*, o homem por assim dizer segundo e divino, o intermediário entre Deus e o homem, do mesmo modo como o primeiro homem deveria ser o

[150] intermediário entre Deus e a natureza. – Através desta [primeira] revelação, não se podia estabelecer a relação imediata entre Deus e o mundo do *ser*. Isso não poderia se produzir sem que fosse negado este mundo *próprio* que tinha se constituído. Se Deus quisesse isso, então ele não precisaria de revelação alguma. A revelação pressupõe antes o estado corrompido do mundo. Para a natureza, o homem existia como intermediário, e este lhe falhou [*gefehlt*] (faltou [*manquirt*]). Agora, era o homem quem na verdade precisava de um intermediário. Na medida em que a vida espiritual foi restituída ao homem, ele se tornou novamente capaz de ser o intermediário entre Deus e a natureza – e especialmente na aparição de Cristo mostrou-se aquilo o que o homem originalmente deve ser em relação à natureza. Cristo foi, por sua *mera* vontade, senhor da natureza, *ele* estava com a natureza nessa ligação mágica na qual o homem originariamente deveria estar.

[152]

(464) Em oposição ao Estado enquanto tentativa de produzir uma unidade meramente exterior, encontra-se uma outra instituição [*Anstalt*], fundada na revelação, que busca a produção de uma unidade interior ou do ânimo: a *Igreja*. A Igreja é uma consequência necessária da revelação, ela é mais precisamente o reconhecimento desta. Ela não pode contudo, depois da introdução da

separação entre mundo exterior e interior, tornar-se um *poder exterior* [*äußere Gewalt*], e, enquanto essa separação existir, ela vai ser sempre mais empurrada pela força [*Macht*] do exterior para o interior.

O erro que foi cometido nas épocas hierárquicas mais antigas da Igreja não consistiu no fato de que ela interveio no Estado, mas ao contrário, no fato de que ela permitiu ao Estado que se introduzisse nela, ela se abriu a ele, adotou as formas do Estado, ao invés de permanecer em sua pureza de toda exterioridade. Com efeito, o verdadeiro e divino não deve ser exigido por um poder exterior; e assim, quando a Igreja começou a perseguir os infiéis, ela já tinha perdido a sua verdadeira ideia. Ela deveria antes, consciente de seu conteúdo oriundo do céu, permitir magnanimamente a incredulidade [e] não se colocar em posição de ter inimigos, de reconhecer inimigos.

Se consideramos a história moderna, que começa fundamentalmente com o advento do cristianismo na Europa, o gênero humano teve de passar por duas tentativas de encontrar ou produzir uma unidade: primeiro, a tentativa de produzir uma unidade interna por meio da Igreja, a qual tinha contudo de falhar, pois ela queria valer simultaneamente como unidade externa; e em seguida a unidade *externa* por meio do Estado. Foi

[154] apenas a partir do colapso [*Sturz*] da hierarquia que o Estado adquiriu esse significado, e está claro que a pressão da tirania política sempre aumentou na mesma proporção em que se acreditou poder prescindir dessa unidade interior, e [que ela] vai sempre aumentar até o seu máximo no qual talvez então, depois dessas tentativas unilaterais, a humanidade vai finalmente encontrar o bom caminho.

(465) Seja qual for o propósito final, é certo ao menos que a verdadeira unidade só é alcançável pelo caminho religioso, e que apenas o desenvolvimento mais elevado e multilateral do conhecimento religioso na humanidade será capaz, se não de tornar o Estado prescindível ou de suprimi-lo, ao menos de fazer com que ele se liberte progressivamente do poder cego pelo qual ele mesmo é governado e [de fazer com que ele] se transfigure em inteligência. Não que a Igreja domine o Estado, ou Estado a Igreja, mas que o Estado mesmo desenvolva em si o princípio religioso e que a suprema aliança de todos os povos repouse no alicerce das convicções religiosas tornadas universais.

Seja qual for o destino da espécie na Terra, é possível para o indivíduo (como o foi para o homem no começo em relação a toda a Terra) antecipar agora a espécie e tomar para si de antemão o que há de mais alto.

Isso nos conduz a considerar o espírito humano não em seus destinos e tentativas exteriores, mas em a sua essência interna e segundo as forças e potências que repousam no indivíduo.

No espírito humano enquanto tal encontram-se também três potências ou lados [*Seiten*]. A primeira é a aquela pela qual ele está voltado para o mundo real, do qual ele não pode se libertar. Em contraposição a ela, encontra-se a ideal, o lado de sua mais alta transfiguração, de sua espiritualidade mais pura. A intermediária (ou segunda) é aquela pela qual ele se introduz no meio entre o mundo ideal e o real a fim de, desenvolvido pela liberdade, produzir novamente em si o elo entre os mundos, ou perpetuar a bipartição [*Entzweiung*].

Estes três lados ou potências do espírito em geral são designados de modo excelente na língua alemã através das [palavras] ânimo [*Gemüth*], espírito [*Geist*] e alma [*Seele*]. Em cada uma dessas três, encontram-se novamente três potências que se comportam novamente como ânimo, espírito e alma.

I. O *ânimo* é o princípio obscuro do espírito (pois “espírito” é também a expressão geral), pelo qual o espírito está, pelo lado real, em relação com a natureza e, pelo lado ideal, em relação com o mundo mais elevado – mas apenas em uma relação obscura.

(466) O mais obscuro e por conseguinte o mais profundo da natureza humana é a nostalgia [*Sehnsucht*], que é por assim dizer a gravitação interna do ânimo [*die innere Schwerkraft des Gemüths*], força cuja manifestação mais profunda é a *melancolia* [*Schwermuth*]. É sobretudo por meio dela que a simpatia do homem com a natureza é mediada. O que há de mais profundo na natureza é igualmente melancolia; também ela [a natureza] está em luto por um bem perdido, de modo que uma melancolia indestrutível se associa [*anhängt*] a toda vida, pois a vida tem *sob* si algo de independente (o *sobre* si [*das über sich*] eleva, o *sob* si [*das unter sich*] puxa para baixo).

A próxima potência do ânimo é a aquela que nele corresponde ao espírito – ou seja, [que corresponde] em geral ao caráter do espírito. *Espírito* é o ente *naturâ suâ*, uma flama que queima por si mesma. Uma vez que o ser se opõe ao espírito enquanto ente, o espírito não é nada mais do que a ânsia de [*Sucht*] ser, do mesmo modo como a flama anseia pela matéria. A essência mais profunda do espírito é portanto ânsia [*Sucht*], desejo, apetite [*Lust*]. Quem quer apreender o conceito de espírito na sua raiz mais profunda, deve em particular iniciar-se corretamente na essência do *desejo*. No desejo, mostra-se primeiro algo que é completamente a partir de *si*

*mesmo*, o desejo é algo inextinguível [*Unauslöschliches*]; em relação a cada desejo, a inocência só pode ser perdida uma vez. Ele é uma fome de ser, e cada satisfação dá a ele apenas uma nova força, i.e., uma fome ainda mais violenta. Aqui se pode ver pela primeira vez o inextinguível do espírito. É fácil observar o quanto se pode elevar esse desejo, essa fome de ser no homem, depois que ele mesmo se isolou do ser, e não tem mais nenhuma influência sobre ele, pondo-se assim lá onde apenas o ente está.

A terceira potência do ânimo é o *sentimento* (a sensibilidade, a qual na natureza orgânica corresponde à irritabilidade); o sentimento é o mais elevado no ânimo, o que há de mais magnífico no ânimo do homem e que ele deve apreciar acima de tudo.

O ânimo é na verdade o real do homem, com o qual e no qual ele deve fazer [*auswirken*] tudo o que faz. Sem ânimo, mesmo o maior espírito permanece infrutífero e não pode engendrar nem criar nada. – Aqueles que querem fundar a ciência no sentimento, fundam-na de fato na mais elevada potência, mas na mais elevada potência do grau mais baixo.

[158]

II. A segunda potência do espírito é aquilo que chamamos de *espírito* no sentido mais estrito, *l'esprit* – o verdadeiramente pessoal no homem, e assim também a

(467) verdadeira potência da consciência.

O *mais geral* do espírito segundo o que vimos até aqui é que ele é desejo, ânsia [*Sucht*], fome de ser. Na primeira potência, no ânimo, que é ainda o não-consciente do homem, ele aparece como *mero* desejo ou apetite [*Lust*]; já aqui ele aparece como desejo *consciente*, em uma palavra, como *vontade* [*Wille*]. A vontade é assim o mais íntimo [*Innerste*] do espírito.

A vontade porém tem dois lados, um real, que se relaciona à individualidade do homem, a *vontade própria* [*Eigenwillen*], e outro lado universal ou ideal, o entendimento.

Assim, também o espírito em sentido estrito tem três potências. a) A primeira é a potência da vontade própria, do egoísmo, o qual seria cego sem o *entendimento* [*Verstand*]. (A vontade própria *deve* ser. Ela não é em si mesma o mal, mas apenas quando ela se torna dominante. A virtude sem nenhuma vontade própria ativa<sup>60</sup> é uma virtude sem mérito. Por isso, pode-se

---

<sup>60</sup> *Eigenwille*, que significa literalmente vontade própria, é a expressão alemã utilizada para traduzir o termo latino *arbitrium*, *contumacia* – in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Erstbearbeitung (1854–1960), digitalisierte Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*, disponível online em: <https://www.dwds.de/wb/dwb/eigenwille> (consultado em 13/11/2019) – de modo que tal termo tem igualmente o sentido de uma vontade que se faz passar de modo arbitrário na

dizer que o bem encerra o mal em si. Um bem, quando ele não tem em si um mal superado, não é nenhum bem vivo real. A vontade própria mais ativa e contudo a mais subordinada, eis o que há de mais elevado). b) A ela se opõe a [potência] mais elevada, que é justamente o entendimento. Do entendimento e da vontade própria juntos produz-se a potência intermediária, c) a vontade verdadeira, que aparece aqui novamente no ponto de indiferença. *Essa* relação sozinha contudo, esse intermediário entre o entendimento e a vontade própria, não constitui ainda a liberdade do espírito, a qual é oriunda na verdade da relação entre a primeira e a terceira potências, entre a mais baixa e a mais alta. Por isso, para conhecer plenamente a essência da liberdade, devemos necessariamente considerar a terceira potência.

De fato, segundo a opinião comum, o espírito é o [que há de] mais elevado no homem. E apenas do fato de que o homem não pode ser espírito completamente, segue-se que ele está sujeito à doença, ao erro, ao pecado, ou ao mal. Como a doença, o erro e o mal constituem-se sempre a partir do erguimento [*Erektion*] de um não-ente relativo acima de um ente, segue-se que o espírito

---

frente de tudo o mais, obstinação, contumácia, teimosia – donde a origem do adjetivo de uso contemporâneo *eigenwillig* que significa obstinado, contumaz. (NT)

(468) humano deve ser igualmente um não-ente relativo em relação a um ente mais elevado. Se assim não fosse, então não haveria nenhuma diferença entre a verdade e o erro. Pois todo mundo e *ninguém* estaria de algum modo certo, se não houvesse uma instância mais elevada *acima* do espírito. De fato, o espírito não pode ser o juiz mais elevado, uma vez que as suas sentenças [Aussprüche] não permanecem iguais a si mesmas. Mas [160] tampouco o erro é uma mera *privação* da verdade. Ele é algo altamente positivo. Ele não é falta de espírito, mas espírito desviado. Por isso, o erro pode ser pleno de espírito e ainda assim ser um erro. Do mesmo modo, o mal não é mera privação do bem, não é uma simples negação da harmonia interna, mas uma desarmonia positiva. O mal tampouco vem da carne [Leib], como tantos ainda agora o pensam. O corpo carnal é uma flor, da qual uns extraem mel e outros veneno. Não é o espírito que é infectado pela carne, mas ao contrário é a carne que o é pelo espírito. O mal é sob certo aspecto o espiritual mais puro, pois ele conduz à guerra mais violenta [heftigsten] contra todo o *ser*, na medida em que ele gostaria com efeito de suprimir [aufheben] o fundamento de toda a criação. Quem está iniciado nos mistérios do mal<sup>61</sup> ainda que apenas parcialmente (pois

---

<sup>61</sup>Apocalipse 2:24: “os segredos de Satanás [τα βράθη του σα-

deve-se ignorá-lo com o coração, mas não com a cabeça), sabe que a mais elevada corrupção é precisamente a mais espiritual, pois nela desaparece todo o natural e ao fim mesmo a sensibilidade e até a volúpia, que se transforma em crueldade, de tal modo que o mal demoniacamente diabólico é mais estrangeiro ao gozo do que o bem. E assim, se tanto o erro como a maldade são espirituais e se originam no próprio espírito, então ele não pode ser o que há de mais elevado. Assim[:]

III. o mais elevado, a terceira potência: é a *alma*. Já no uso comum da língua distinguimos homens de espírito de homens de alma. E de fato alguém pleno de espírito pode ser privado de alma.

A alma é o verdadeiramente divino *no homem*, e assim [ela é] o *impessoal*, o verdadeiro ente sob o qual o pessoal como um não-ente deve estar submetido. Dúvidas sobre este ponto. A) Fala-se em doenças da alma. Porém isso não existe. Apenas o ânimo ou o espírito pode estar doente, assim como mostrarei de modo mais claro logo em seguida. B) Diz-se também de um homem na vida corriqueira: ele tem uma alma má, negra, falsa. Do mesmo modo como se fala de uma virtude falsa. Não se pode contudo dizer que um homem que

(469)

---

τανά]". (NT)

*ruchlos*], age com *alma*. E, por conseguinte, ter uma alma negra significa não ter alma *nenhuma*. (Do mesmo modo, há um erro pleno de espírito, mas não um erro pleno de alma).

Assim, a alma é o impessoal. O espírito *sabe*; a alma contudo não sabe, mas é a ciência. O espírito, precisamente porque ele contém em si a possibilidade do mal, pode apenas ser *bom*, i.e., participar no Bem, já a alma não é boa, mas ele é o Bem ele mesmo.

Do ânimo – e mais precisamente de sua nostalgia mais profunda – há uma série contínua que nos conduz até a alma. A *saúde* do ânimo e do espírito repousa no fato de que esta série seja ininterrupta, de que se encontre por assim dizer um duto contínuo da alma até o mais profundo do ânimo. Pois a alma é aquilo por meio do qual o homem está em relação com Deus, e sem essa relação com Deus nenhuma criatura, e em particular o homem, pode existir sequer por um piscar de olhos. Por isso, assim que este duto é interrompido, aparece a *doença*, e mais precisamente a doença do ânimo, sobretudo quando a nostalgia triunfa sobre o sentimento, o que representa por assim dizer a alma no ânimo. Assim 1) se o duto do sentimento é interrompido, então se constitui a doença do ânimo. 2) Se o duto do entendimento é interrompido, então [se constitui a]

*estupidez* [*Blödsinn*]. Homens desse tipo têm usualmente muita força de ânimo e particularmente uma vontade própria forte, a qual contudo é inofensiva, pois ela não é conduzida pelo entendimento e visa somente o gozo e similares. 3) mas se o duto entre o entendimento e a alma é interrompido, então se constitui o mais terrível, a saber, a *loucura*. Na verdade, eu não deveria ter dito que ela se constitui, mas que ela *se manifesta* [*tritt hervor*]. Para esclarecer este ponto, observo o seguinte.

O que é o espírito do homem? Resposta: um ente, mas a partir do não-ente, e assim o entendimento a partir do sem entendimento. O que é então a *base* [*Basis*] do espírito humano, no sentido em que tomamos a palavra “base”? Resposta: o sem-entendimento. E como o espírito humano se comporta também em relação à alma como um não-ente relativo, [ele se comporta em relação] a ela como o sem-entendimento. A essência mais profunda do espírito humano, *NB* [*nota bene*], quando ele é considerado em sua separação em relação à alma e a Deus, é a *loucura*. A loucura não se constitui mas ela se manifesta [*tritt hervor*], quando aquilo que é na verdade um não-ente, i.e., o sem-entendimento, atualiza-se, quando ele quer ser ente, essência.

A base do entendimento assim é a loucura. Por isso, a loucura é um elemento necessário, que apenas não

deve vir ao primeiro plano [*zum Vorschein*], atualizar-se. O que chamamos entendimento, quando ele é de fato entendimento efetivo, vivo, ativo, nada mais é do que a loucura *regrada*. O entendimento assim só pode se manifestar, mostrar-se, no seu oposto, no sem-entendimento. Os homens que não têm nenhuma loucura em si são os homens de entendimento vazio e infrutífero. Daí o provérbio invertido: *nullum magnum ingenium sine quadam dementia* [nenhum gênio sem um grão de loucura]<sup>62</sup>; daí a loucura divina da qual Platão e da qual os poetas falam. Com efeito, quando a loucura é regida pela influência da alma, então ela é uma loucura verdadeiramente divina, [ela] é então o fundamento do entusiasmo, da eficácia [*Wirksamkeit*] em geral. – Mas em geral também o mero entendimento, quando ele é ao menos forte e vivo, é somente a loucura dominada, contida e ordenada. Porém há casos em que o entendimento não pode mais controlar [*bewältigen*] a loucura adormecida que repousa nas profundezas de nossa essência. Tampouco no caso de uma dor violenta pode o entendimento fornecer consolo. Nesse caso, quando espírito e ânimo estão sem a doce [*sanft*] influência da alma, irrompe a

[164]

---

<sup>62</sup>Dito atribuído a Aristóteles por Sêneca “nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit” – cf. *De Tranquillate Animi*, XVII, p. 10. (NT)

essência inicial obscura e arrasta consigo [*forttreissen*] o entendimento como um não-ente relativo em relação à alma. A loucura se manifesta [*tritt hervor*] como um sinal assustador daquilo que é a vontade em sua separação de Deus.

De maneira similar nasce o erro, quando as forças subordinadas, o entendimento, a vontade, o desejo, a nostalgia, querem ser por si e não [querem] se submeter ao mais elevado.

A verdadeira liberdade humana consiste justamente em que o espírito está por um lado submetido à alma, mas por outro lado encontra-se *acima* do ânimo. Na medida em que o espírito, i.e., a vontade (pois a vontade é *no* espírito novamente o espírito), segue as inspirações de cima, i.e., as inspirações da alma, ou as inspirações de baixo, i.e., as inspirações da vontade própria, ele faz de seu princípio, ou bem o mais elevado, ou bem o mais inferior, e por conseguinte ele age bem ou mal. Se a vontade quer por assim dizer pôr-se sobre sua própria base, então ela se torna necessariamente estranha à alma e assim ao bem; se ela contudo se submete à alma, então ela se torna alheia à vontade própria e assim ao mal.

(471)

A alma como o absolutamente divino não tem na verdade nenhuma gradação [*Stufen*] mais em si. Ela é o céu interior do homem. Mas ela é capaz de diferentes

relações com o subordinado, e assim de diferentes manifestações. A alma pode 1) relacionar-se ao *real* das potências subordinadas, [e] assim à nostalgia e à força de si [*Selbstkraft*] ou vontade própria. Esse é o caso na *arte* e na poesia. Nostalgia e força de si constituem na verdade a ferramenta na arte. Aqui se mostram ambas bastante livres, em sua realidade completa, mas subordinadas à alma de maneira tal como deve ser. Sem a força de si de um lado ou a nostalgia profunda de outro constituem-se obras sem realidade; sem a alma, obras sem qualquer idealidade. O mais elevado na arte é contudo a interpenetração do ideal e do real (a obra de arte bem idealista é ainda assim tão real como uma obra da natureza – eis a inocência de novo).

A alma pode 2) relacionar-se ao sentimento e ao entendimento, as duas potências correspondentes nas duas primeiras potências. Dessa maneira, constitui-se a ciência em seu sentido mais elevado, aquele justamente que é imediatamente dado pela alma – a *filosofia*.

Eis o lugar para se falar da essência da *razão*.

Afirma-se [*wird statuiert*] comumente uma oposição entre entendimento e razão. Isso é incorreto. Entendimento e razão são o mesmo, apenas visto de diferentes maneiras. Usualmente a razão é posta como mais elevada do que o entendimento. Isso é verdadeiro contudo

apenas em certo sentido. No entendimento, há manifestamente algo mais *ativo*, agente; na *razão*, algo mais passivo, algo que se entrega [*hingebendes*]<sup>63</sup>. Por isso, são coisas muito diferentes dizer de um homem que ele é um homem entendido [*verständiger*] ou que ele é razoável [*vernünftiger*]. Quando se diz de alguém que ele demonstrou bastante razão, significa-se em geral com isso que ele demonstrou submissão a motivos mais elevados e não tanto que ele tenha demonstrado atividade. Como na essência da razão repousa manifestamente algo que se entrega [*hingebendes*], algo passivo, [e como] por outro lado entendimento e razão só podem ser um, então temos de dizer: a razão nada mais é do que o entendimento em sua submissão ao mais elevado,

(472)

[166]

---

<sup>63</sup>Este contraste entre entendimento e razão se manifesta também na etimologia das palavras: *Verstand* (entendimento) vem de *ver-stehen*, e *stehen* significa estar de pé, pôr de pé, de modo que *verstehen* remete a uma compreensão que põe algo de pé, que erige; *Vernunft* (razão), por outro lado, vem de *ver-nehmen* e *nehmen* significa tomar, aceitar, receber, de modo que *Vernunft* seria uma faculdade de compreensão que recebe, que acolhe. Para uma exploração deste contraste entre os dois termos, ver a obra de Jacobi *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen* (1801). Um esboço de reconstrução do histórico dessa distinção na obra de Schelling é fornecido por Vetö, *op. cit.*, p. 253. Para uma análise da constituição da terminologia de Schelling por reação a Kant, ver: KLEIN G. M., *Betrachtung über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland und über die schellingische Philosophie im Besonderen*, Nürnberg, 1813, p. 78ss. (NT)

à alma. Por isso, a razão se comporta como efetivamente passiva também na ciência verdadeira, e é a alma que na verdade é ativa. A razão é apenas a acolhedora da verdade, o livro onde as inspirações da alma são escritas, mas ao mesmo tempo [ela é] igualmente uma pedra de toque da verdade. O que a razão não acolhe, o que ela repele, o que ela não deixa registrar em si, isso não é inspirado pela alma, isso vem da personalidade. Ela é nessa relação para a filosofia, o que o espaço puro é para a geometria. O que é falso na geometria, um conceito incorreto, não é acolhido pelo espaço, ele o repele; por exemplo, um triângulo no qual o lado maior se opõe ao ângulo menor.

A todas as produções pertence um princípio obscuro; este é o material [*Stoff*] do qual são extraídas as criações da essência mais elevada. Para a filosofia, este princípio obscuro é o *sentimento*; logo, sem sentimento não se pode alcançar nada, o que não significa que ele seja o que há de mais elevado.

De alma, razão e sentimento compõem-se assim a verdadeira filosofia, e por conseguinte a filosofia é conduzida aqui à sua construção própria.

A alma pode 3) se relacionar com a vontade e com o desejo. Se estes últimos estão inteiramente subordinados à alma e em uma relação [*Rapport*] constante,

então advém daí não uma boa ação isolada, mas a constituição moral da alma ou a *virtude* no sentido mais elevado, a saber, como *virtus*, como pureza, excelência e força do querer. – Deixa a alma agir em ti, ou age absolutamente como um homem santo, eis segundo penso o princípio mais elevado no qual se encontra o que há de verdadeiro em diferentes sistemas morais, do epicurismo ao estoicismo. Kant dispõe meramente da expressão *formal* desse princípio. “Age de acordo com a alma” significa o seguinte: age não como um ser pessoal, mas antes como [um ser] impessoal, não obstrui em ti mesmo pela tua personalidade a influência da alma. O mais elevado em todas as obras, inclusive na arte e na ciência, surge justamente do fato de que o impessoal age nelas. Chama-se isso em uma obra de arte por exemplo de objetividade, palavra pela qual designa-se apenas a oposição à subjetividade. Se posso usar a expressão de meu irmão em um ensaio sobre a alma, essa objetividade é alcançada “pelo verdadeiro artista em suas obras, pelo verdadeiro herói em seus feitos, pelo filósofo em suas ideias”<sup>64</sup>. Quando tal cume é alcançado, tudo

(473)

[168]

---

<sup>64</sup> *Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre* por Karl Eberhard Schelling, in: *Jahrbücher der Medezin als Wissenschaft*, t. II, fasc. 2, p. 190ss (Nota de K. F. A. Schelling). K. E. Schelling (1783-1854) é irmão de Schelling, médico da corte de Wurtemberg, e autor de trabalhos sobre filosofia da natureza e filosofia da

o que é temporal e toda a subjetividade humana são apagadas, de tal modo que surgem obras das quais se gostaria de dizer que a alma as realizou sozinha sem nenhuma intervenção do homem. Apenas pelo divino pode o divino ser criado, conhecido, realizado.

Por fim, a alma pode também agir de modo inteiramente puro, sem nenhuma relação particular e de maneira completamente incondicionada. Este reino [Walten] incondicionado da alma é a *religião*, não como ciência, mas como a mais elevada beatitude do ânimo e do espírito. Virtude, ciência e arte estão assim relacionadas à religião, elas têm de fato uma mesma raiz (ainda que, justamente por isso, elas não sejam *uma coisa só*).

A alma é o que corresponde ao  $A^3$ , o  $A^3$  porém é o amor divino, na medida em que ele é o elo da criação = Identidade do não-ente e do ente, do finito e infinito. Também a essência da alma é amor, e amor é igualmente o princípio de tudo aquilo que surge da alma. Que um sopro quente do amor deva insuflar e metamorfosear a obra de arte, eis algo que é comumente reconhecido. Dizemos das obras mais belas que elas foram feitas com amor, e mesmo que o amor enquanto tal as produziu. Também a ciência em sua potência mais elevada é uma obra do amor, e porta por isso

(474)

---

medicina. (NT)

com todo o direito o belo nome de Filosofia, i.e., o amor da sabedoria. O homem que nasceu para ser filósofo experimenta em si mesmo precisamente este amor que o divino experimenta [quando ele não quer] deixar a natureza repelida e excluída, mas transfigurá-la [*verklären*] novamente no divino e fusionar todo o universo em uma grande obra do amor.

Conduzimos assim o homem ao ponto mais alto que ele é capaz de alcançar nessa vida. Não nos resta assim nada mais do que dizer ainda alguma coisa sobre o destino [*Schicksal*] do homem em uma vida futura.

Tudo o que sobreveio até aqui pertencia na verdade apenas à primeira potência. A verdadeira segunda potência começa para o homem apenas depois da morte. Nós procedemos aqui de tal modo que começamos pela vida: falemos então da *passagem do homem da primeira potência de sua vida à segunda*, [falemos] assim da morte.

[170]

A necessidade da morte pressupõe dois princípios absolutamente *inconciliáveis* cuja cisão é a morte. Inconciliável não é aquilo que se opõe, mas o que se contradiz; por exemplo, ente e não-ente não são inconciliáveis, mas ao contrário eles se combinam [*zusammengehören*]: [a incompatibilidade surge] apenas quando o não-ente como tal quer ser um ente e quer fazer do verdadeiro ente um

não-ente. Esta é a relação do bem e do mal. O conflito entre bem e mal é *universal* por culpa do homem, o que significa que ele é igualmente suscitado independentemente do homem e fora do homem. Essa contrariedade na natureza, da qual o homem participa através de sua carne [*Leib*], torna necessário que o espírito não possa aparecer nessa vida completamente no seu *Esse*, mas deva aparecer também parcialmente no seu *non-Esse*. O espírito do homem é assim necessariamente algo de *decidido*<sup>65</sup> (mais ou menos decidido, naturalmente, o que não impede que a indecisão seja ela mesma novamente decisão, ou seja, a decisão de querer o bem apenas condicionalmente) – logo, o espírito do homem é bom ou mau. Somente a natureza não é fruto de uma decisão; a sua configuração atual parece sem dúvida repousar sobre a constante ação recíproca do bem e do mal, de tal modo que, se o bem ou o mal lhe fossem extraídos,

---

<sup>65</sup>O termo “entscheiden [decidir]” é composto pelo verbo “scheiden [cindir, dividir]” e pelo prefixo *ent-*. Tal prefixo exprime tanto a noção de extração ou eliminação similar ao português des- como em *ent-fetten* (desengordurar), *ent-waffnen* (desarmar), *ent-hüllen* (desvendar, descobrir), quanto um sentido de origem como em *ent-stammen* (descender), *ent-springen* (provir); *ent-scheiden* nesse sentido significa tanto o ato de eliminar uma coisa como uma ação que se origina de uma coisa prévia. Cabe notar que a palavra portuguesa de-cisão contém essa mesma carga semântica do termo alemão *Ent-scheidung* (*ent-* = de-; *Scheidung* = cisão). (NT)

ela não seria de modo algum a mesma, mas antes perderia totalmente as suas propriedades. No entanto, a natureza já teria há muito desintegrado por meio desse conflito interno se ele não tivesse uma origem tardia, se a bipartição não fosse posterior à unidade: agora ela está certamente fragmentada, mas ela é ainda contida por meio da unidade originária. Assim como na natureza há uma mistura entre bem e mal, há também uma mistura semelhante naquilo que o homem e a natureza têm em comum e através do qual ele está em relação com ela – a carne e o ânimo (por isso, o mal busca acima de tudo abater [*morden*] o ânimo, pois nele há ainda um resto de bem). Por essa razão, o homem não pode aparecer nesta vida completamente tal como ele é, ou seja, segundo o seu espírito, de tal modo que surge uma distinção entre o homem exterior e o homem interior, o homem *aparente* e o homem *ente*. O homem ente é o homem tal como ele é segundo o seu espírito, o homem que aparece por outro lado é recoberto pela oposição involuntária e inevitável. Seu bem interno é encoberto pelo mal que lhe é apendido por natureza, sua maldade interna é por sua vez recoberta e ainda atenuada pelo bem involuntário que ele tem por natureza. Um dia porém o homem deve alcançar o seu verdadeiro *Esse* e ser libertado do *non-Esse* relativo. Isso ocorre quando o

[172] homem é transportado para o seu próprio A<sup>2</sup>, [quando ele é] separado, certamente não da vida física em geral, mas *desta* [vida], em uma palavra, através de sua morte ou de sua passagem para o mundo dos espíritos.

(476) Mas o que acompanha o homem no mundo dos espíritos? Resposta: tudo o que *ele mesmo* já era aqui, e apenas aquilo que *ele mesmo* não era fica para trás. Assim, o homem não vai ao mundo dos espíritos *apenas* com o seu próprio espírito no sentido mais restrito da palavra, mas com o que *ele mesmo* era na sua carne, com o que na sua carne era espiritual, demoníaco [*Dämonisches*]<sup>66</sup>. (Por isso, é tão importante reconhecer: 1) que também a carne contém em si e para si um princípio espiritual, 2) que não é a carne que infecta [*inficirt*] o espírito, mas antes o espírito [que infecta] a carne: o bem contamina a carne com o bem do espírito; o mal contamina a carne com o mal do espírito. A carne é um solo que acolhe toda semente, um solo no qual tanto o

---

<sup>66</sup>Como observa Philipp Schwab, o termo *Dämonische*, tal como Schelling o emprega, comporta uma tensão semântica: por um lado, ele é associado à concepção do mal como na *Freiheitsschrift* (S.W. VII, p. 355); e, por outro lado, ele se refere ao espiritual em geral, ao δαίμων, que, os estudos de etimologia da época associavam às noções de *Geist* [espírito] e *Seele* [alma] – cf. SCHWAB P., “Das ‘höchst-wirkliche Wesen’ und die ‘Verschlossenheit’ – zum Begriff des Dämonischen bei Schelling und Kirkegaard”, in: *Das Dämonische: kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tilichs*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2018, pp. 11-39. (NT)

mal quanto o bem podem ser semeados. E assim tanto o bem que o homem cultivou na sua carne quanto o mal que ele aí semeou seguem-no na morte).

A morte não é portanto nenhuma separação absoluta do espírito em relação à carne, mas apenas uma separação daquele elemento da carne que contradiz o espírito, i.e., do bem em relação ao mal e do mal em relação ao bem (por isso, o que resta da separação não é denominado *carne*, mas cadáver). Por conseguinte, não é apenas uma parte do homem que é imortal, mas o homem inteiro segundo o seu verdadeiro *Esse*, a morte [sendo assim] uma *reductio ad essentiam*. O ser que não é deixado para trás na morte – pois este é o *caput mortuum* – mas que é nela formado [*gebildet*], que não é meramente físico nem meramente espiritual, o espiritual do físico e o físico do espiritual, este ser, para jamais confundi-lo com o puramente espiritual, chamamos de demoníaco. Assim, o imortal no homem é o demoníaco, não uma negação do físico, mas uma essencialização do físico [*das essentificirte Physische*]<sup>67</sup>. Esse demoníaco

---

<sup>67</sup>Essencializar (*essentifiziren*) é um termo de Friedrich Christoph (Etinger, que assim o explica: “Gott allein ist der Essentiator: Er fügt die Dinge zusammen, daß der Stoff zu Geist werde; Er macht, daß alles im ewigen Wort simplificirt werde, was materialisch ist; daher wird die Seele nicht aus Kräfteften componirt, sondern essentificirt. Essentificiren heißt, ad Inexistentiam & Intensitatem

é assim um ser *supremamente efetivo*, e mesmo muito *mais efetivo* do que o homem nessa vida; ele é aquilo que na língua do povo é chamado não de *o* espírito, mas de *um* espírito (aqui vale de fato o dito de que *vox populi vox Dei*): quando por exemplo se diz que um espírito apareceu para um homem, designa-se assim este ser supremamente efetivo e essencializado.

(477) Na morte, o homem não é transportado para o  $A^2$  absoluto ou divino, mas para o seu *próprio*  $A^2$ . O  $A^2$  divino como ente absoluto é necessariamente o bem absoluto, e nessa medida somente Deus é bom<sup>68</sup>. Fora dele, é bom apenas aquilo que, enquanto não-ente relativo, tem uma participação no ente; naquilo porém que se lhe opõe está [presente] o espírito do mal. Assim, o bem, na medida em que ele é transportado ao *seu próprio*  $A^2$ , é também transportado ao  $A^2$  divino; todavia, o

---

bringen. [Somente Deus é o essencializador. Ele une as coisas de tal modo que o material torna-se espírito; Ele faz com que tudo seja simplificado na Palavra eterna, que é material; por isso, a alma não é composta a partir de forças, mas essencializada. Essencializar significa trazer *ad Inexistentiam & Intensitatem*.]”, in: *Swedenborgs und anderer Irrdische und himmlische Philosophie*, Zweiter Teil, Frankfurt e Leipzig, 1765, p. 184. Para um estudo mais aprofundado das origens do termo, ver BENZ E., *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris: Vrin, 1987. (NT)

<sup>68</sup>Lucas 18:19: “‘Por que você me chama bom?’, respondeu Jesus. ‘Não há ninguém que seja bom, a não ser somente Deus.’” (NT)

mal, quando ele é transportado ao seu próprio A<sup>2</sup>, é justamente por isso expelido do A<sup>2</sup> divino, no qual ele ainda participava pela mediação da natureza. O bem é com efeito elevado acima da natureza, o mal submerge sob a natureza.

[174]

Usualmente representa-se o homem após a morte como um ser semelhante ao ar, ou abstratamente como pensamento puro e genuíno [*ein pures, lauterer Denken*]. Mas ele é na verdade, como já o dissemos, um ser supremamente efetivo, e mesmo mais robusto e mais efetivo do que [ele o era] aqui. – *Prova*: a) toda fraqueza é oriunda da divisão do ânimo. Se houvesse um único homem no qual a divisão fosse totalmente eliminada, e que tivesse em si apenas o bem, ele poderia mover montanhas. Por isso, vemos que os homens que já nesta vida alcançam o demoníaco (e essa resolução [*Entschiedenheit*] é mais usualmente alcançada no mal do que no bem), têm algo de irresistível em si; eles fascinam tudo o que se lhes opõem, particularmente quando o que se lhes opõe tampouco é algo bom, mas o mal, que todavia não tem a coragem ou a força para se mostrar. Pois o mestre e o virtuoso decidido triunfam em todas as áreas sobre o trapalhão e o incompetente. b) Justamente na medida em que aqui (nesta vida) algo de contingente entra na mistura, o essencial é enfraquecido. Por isso, o

espírito libertado desse contingente é vida pura e força, [na qual] o mal [é] ainda pior e o bem ainda melhor<sup>69</sup>.

(478) No que concerne a *particularidade* do estado interior, sabe-se que ele é comparado ao sono, o qual é entendido como a dissolução do interior pela preponderância do exterior. Tal estado deveria ser pensado, contudo, como um despertar adormecido ou um sono desperto = *clairvoyance* [clarividência], um estado no qual [ocorre] uma transação direta com os objetos sem a intermediação de nenhum órgão. – Mas isso é válido também para o mal? Resposta: também a escuridão tem a sua luz, assim como o ente tem um não-ente em si. Aliás, a mais elevada oposição à *clairvoyance* é a *loucura*. A loucura é assim o estado do inferno. – Uma pergunta: o que se passa com a faculdade de recordar [*Erinnerungskraft*]? Ela se estenderá tanto menos a todo o campo do possível, dado que um homem correto já daria muito para poder esquecer-se no momento adequado. Haverá um esquecimento, uma *Léthê*, mas com um efeito diferente<sup>70</sup>: os

---

<sup>69</sup>Apocalipse, 22:11, na tradução de Lutero “Wer böse ist, der sei feinerhin böse... wer fromm ist, der sei feinerhin fromm” [Aquele que é mau continue a ser mau... aquele que é santo continue a ser santo]. (NT)

<sup>70</sup>*Léthê* (Λήθη), que significa literalmente esquecimento, é um dos cinco rios do Hades (inferno) e tem seu nome igualmente associado à deusa do esquecimento. Segundo a crença dos gregos antigos, as almas bebiam das águas do *Léthê* antes de reencarnar

bons que ali chegaram terão um esquecimento de todo o mal, e assim também de todo o sofrimento e dor; os maus, ao contrário, sofrerão o esquecimento de todo o bem. Aliás, não se trata de uma faculdade de recordar como aquela da qual dispomos, pois aqui devemos primeiro *interiorizar* tudo<sup>71</sup>, [ao passo que] lá tudo já é interioridade. A designação “faculdade de recordar” é assim muito fraca. Diz-se de um amigo, de um ser amado, com o qual estamos unidos de coração e alma, que deles nos recordamos, eles vivem constantemente em nós, eles não vêm ao nosso ânimo, ele estão lá, e assim também a recordação estará lá.

[176]

Por meio da morte, o físico (aquilo que nele é essencial) e o espiritual são reunidos. Nela, então o físico e o espiritual *juntos* serão o objetivo (a base), ao passo que a alma, ainda que somente para os bem-aventurados, aparecerá como o subjetivo, como o verdadeiro sujeito, o que implica que eles irão até Deus, serão ligados a Deus. A desventura [*Unseligkeit*] consiste justamente no fato de que a alma, por causa da revolta do espírito, não pode aparecer como sujeito, o que resulta na separação da alma e de Deus.

---

a fim de esquecer suas vidas passadas. (NT)

<sup>71</sup>Schelling joga com a proximidade etimológica das palavras: *Erinnerungskraft* (faculdade de recordar), *sich erinnern* (recordar-se) e *innerlich machen* (interiorizar). (NT)

Na medida em que o homem é transportado para o seu próprio  $A^2$ , ele é transportado para o mundo dos espíritos. Aqui a construção do mundo dos espíritos encontra o seu lugar. Do mesmo modo que há uma filosofia da natureza, há também uma filosofia do mundo dos espíritos. Sobre este ponto limitemo-nos ao seguinte.

(479) Desde o começo, quando Deus cindiu o real e o ideal, ele teve de pôr o ideal como um mundo próprio. Tal como no real encontrava-se o real, o ideal e a indiferença de ambos, do mesmo modo [também] no ideal, apenas sob a potência do ideal. Assim, no ideal de Deus, há novamente algo que corresponde à natureza, com a diferença de que se trata de algo inteiramente ideal. O real no ideal é, conforme o que encontramos em nossas investigações sobre o homem, o *ânimo*. Também em Deus há um ânimo, e este ânimo é no Deus espiritual novamente o real; ele se relaciona ao *espírito* em Deus, ao ente absoluto, também novamente como primeira potência, como base, como princípio obscuro. O ânimo em Deus é assim o material [*Stoff*] do mundo dos espíritos, assim como o verdadeiramente real era o material do qual o mundo físico e o homem foram criados. Assim, os espíritos puros são criados a partir do ânimo divino, e de modo tão certo como há um *mundo* natural há um mundo dos espíritos também independente do homem.

Nós obtemos o nosso ânimo da natureza, os espíritos obtêm-no de Deus mesmo.

Como há dessa maneira também nos espíritos puros que foram criados do ânimo de Deus (o qual é relativamente independente do espírito em Deus, i.e., do ente absoluto) – como há assim neles um não-ente e um ente relativos, *eles* [os espíritos] também são capazes de liberdade e por conseguinte do bem e do mal. Uma vez que a intenção de Deus era que a natureza obtivesse por meio do homem – a mais elevada criatura do mundo natural – uma ligação com o mundo dos espíritos, também era provavelmente a sua intenção que, por meio da mais elevada criatura do mundo dos espíritos, este [mundo] obtivesse a ligação com a natureza. Se essa criatura falhasse, então ocorreria necessariamente no mundo dos espíritos a mesma queda que se verificou no mundo visível, e por conseguinte uma separação dos espíritos bons e maus. Sem dúvida, essa criatura suprema do mundo dos espíritos que, assim como o homem do lado da natureza, estava destinada a ser senhor do mundo, quis ser, a partir de seu próprio poder [*Macht*], o *senhor* desse mundo sem Deus, e assim ela caiu. Naturalmente, o interesse supremo desse espírito criado mais elevado deve ter sido o de agir [*bewirken*] para que esse mundo se tornasse efetivamente um [mundo] próprio separado de

(480) Deus, pois apenas assim ele poderia esperar dominá-lo. Assim, supondo que sua queda precedeu à do homem, sua maldade deveria se direcionar contra o homem, pois nele ainda estava presente a única possibilidade de que a natureza e o mundo dos espíritos pudessem se encontrar, e assim a possibilidade de que se obtivesse um reino independente de Deus, como ele justamente buscava. Como o homem antes da queda estava ainda em uma relação mais próxima com o mundo dos espíritos, esse espírito mais elevado podia ter sobre o homem uma influência mais imediata do que agora; pois agora o homem é, como de hábito, muito ruim mesmo para o Diabo; o *ruim* [*Schlechte*] é o *misturado*; o mau genuíno [*lautre Böse*] é a seu modo algo puro. Assim se poderia provavelmente recompor, de modo aproximado, a explicação cristã da queda.

Isso basta sobre os habitantes originários do mundo dos espíritos, i.e., sobre os que aí foram criados. Ora, o mundo dos espíritos é um mundo também sob outra perspectiva, a saber, [ele é] um sistema de objetos [*Gegenstände*] e mesmo um sistema tal como a natureza. Pois natureza e mundo dos espíritos não são em geral mais distintos do que – para usar um exemplo um pouco grosseiro mas ainda assim capaz de tornar a coisa intuitiva – o mundo da escultura e o mundo da

poesia, cujas formas não se manifestam de modo visível mas devem ser reproduzidas em cada um por meio de uma atividade, [sendo] assim intuíveis apenas interiormente. O mundo dos espíritos é a poesia de Deus, a natureza sua escultura. No homem, constitui-se um intermediário, que é o drama visível, pois este apresenta suas criaturas espirituais simultaneamente na realidade [*Wirklichkeit*]. Por isso, o modo mais adequado de ver a história é como uma grande tragédia, que é encenada no cenário de tristezas deste mundo, o qual fornece apenas o palco para os atores (i.e., para as pessoas ali representadas) oriundos de um mundo completamente diferente. Naquele mundo encontra-se tudo o que há neste mundo, porém de modo poético, i.e., espiritual, e pode assim ser comunicado muito mais perfeitamente, também de maneira espiritual (o espírito inteiramente visível [*Gesicht*]<sup>72</sup>, inteiramente sentimento). Ali estão as

---

<sup>72</sup>O termo “Gesicht” é um derivado etimológico do verbo ver (*sehen, Sicht, Gesicht*) e cobre um campo semântico bastante rico. Ele significa usualmente (i) “rosto”, “face” isto é, a parte frontal da cabeça humana, mas ele significa igualmente: (ii) o aspecto exterior de algo, como em “Gesicht unserer Zeit” [semblante de nosso tempo]; (iii) a “capacidade de ver”, como em “er hat das Gesicht verloren” [ele perdeu a capacidade de ver, ele ficou cego]; (iv) “uma visão” como na tradução da Bíblia de Lutero “Und er sprach: Hört euch meine Worte: Wenn unter euch ein Prophet ist, dann will ich, der HERR, mich ihm kundmachen in Gesichtern oder mit ihm reden in Träumen” [e ele disse: “Ouçam as minhas palavras:

proto-figuras [*Urbilder*], aqui, as reproduções [*Abbilder*].

[180] A ligação imediata da natureza com o mundo dos espíritos é na verdade interrompida pelo homem; mas nem por isso deixam eles de ser simultaneamente Um mundo e de se relacionar um ao outro pelo menos à distância. Uma certa simpatia permanece sem dúvida entre eles, como se verifica entre as cordas de diferentes instrumentos quando se toca um tom em um, a corda correspondente do outro ressoa simpaticamente. Assim, esta relação do mundo dos espíritos com a natureza  
 (481) persiste, ela está fundada no ser mesmo do universo, e é indissolúvel. E tal como o mundo dos espíritos em seu todo está ligado à natureza por um necessário *consensus harmonicus*, o mesmo ocorre com os objetos *individuais* do mundo dos espíritos e do mundo natural. Destarte, deve haver sociedades no mundo dos espíritos que correspondem às do mundo [sensível], mas que lá associam o semelhante ao semelhante, enquanto aqui há

---

Quando entre vocês há um profeta do Senhor, a ele me revelo em visões [*in Gesichten*], em sonhos falo com ele] – Números, 12, 6. Essa riqueza que cobre uma dimensão exterior (aspecto exterior de algo), interior (visão de algo que se revela espiritualmente) e cognitiva (capacidade de ver), faz com que Fichte declare em seus *Discursos à Nação Alemã* que o termo alemão *Gesicht* seria a tradução ideal do termo grego *ἰδέα* que é igualmente um derivado do verbo *ver* (*ἰδεῖν*) que significa tanto o objeto de uma visão sensível como de uma visão cognitiva (FICHTE, *Discurso à nação alemã*, Quarto discurso, in: GA, I, 10, p. 125). (NT)

uma mistura. Por isso, a nação que mais se privou de toda mistura, i.e., a que excluiu de si ao máximo o mal ou o bem, e que é assim ou bem a mais feliz e virtuosa ou a mais infame e perversa, é a que tem mais poder, pois ela é a mais demoníaca. Povos, nos quais ainda habita a liberdade, a inocência, a pureza dos costumes, a pobreza, i.e., justamente a separação em relação às coisas deste mundo, estão em uma relação com o céu e com o bom mundo dos espíritos; aqueles nos quais há o oposto, com o inferno.

Do mesmo modo, cada homem particular, se nele o bem ou o mal chegou à mais elevada pureza, está em relação com o mundo espiritual bom ou mau. O homem, pelo processo vital contínuo da espécie, torna-se alternadamente sensível e insensível ao mundo dos espíritos. O homem que em si mesmo cindiu o bem inteiramente do mal seria capaz sem dúvida de se relacionar com bons espíritos, os quais se esquivam da mistura, e que, como diz a Bíblia, encontram um prazer constante em escrutar o mistério da natureza exterior<sup>73</sup>, – [uma natureza] na qual se prepara o segredo mais elevado, a saber, a completa encarnação [*Menschwerdung*] de Deus, do qual apenas o começo já aconteceu. Do mesmo modo,

---

<sup>73</sup>Pedro 1:12: “εἰς ἃ ἐπι θυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι [Mesmo os anjos desejam debruçar-se sobre essas coisas]”.(NT)

quem tivesse cindido em si o mal de todo o bem, estaria em relação com espíritos maus. É inconcebível como se pôde duvidar dessa conexão. Nós vivemos em meio a inspirações constantes; quem presta atenção a si mesmo, pode perceber isso [*der findet es*]. Particularmente em casos difíceis tais inspirações nunca faltam ao homem, e quando ele não as tem, então é por sua própria culpa. O homem nunca é completamente abandonado, e, nas muitas tristezas que cada um experimenta, pode-se estar certo de que se tem amigos invisíveis – uma crença heroica que torna o homem capaz de fazer muito e de sofrer muito.

Assim como cada homem tem uma relação com o mundo dos espíritos, do mesmo modo, cada coisa da natureza tem, pelo seu lado bom, uma relação com o céu, e, pelo seu lado mau, uma relação com o outro lado do mundo dos espíritos. Por isso, o homem deve ter muita cautela em seu trato com a natureza e, em particular, em seu trato com outros homens. (Preceitos dietéticos dos antigos filósofos). O mundo dos espíritos não pode penetrar no mundo atual apenas por causa da mistura. Se fosse possível, por exemplo, encobrir totalmente, exorcizar ou superar o bem em alguma coisa, então os espíritos maus poderiam operar nela. Eis o fundamento da magia *negra* ou da feitiçaria [*Zauberei*].

– Isso já parece ser o bastante, e talvez até mais do que o bastante, sobre o mundo dos espíritos.

Finalmente, o mundo dos espíritos e a natureza devem ser ligados, e a potência mais elevada da vida verdadeiramente eterna e absoluta deve aparecer. As *razões* para [que] isso [ocorra] são [as seguintes]. 1) A bem-aventurança *espiritual* mais elevada certamente ainda não é a absoluta. Desejamos ter *algo* que não é *nós mesmos*, assim como Deus tem algo para poder aí nos contemplar como em um espelho. 2) A natureza é submetida de modo inocente ao estado atual (passagem de Paulo<sup>74</sup>), ela anseia pela [*sie sehnet sich nach*] ligação; 3) e assim também Deus [anseia] pela natureza. Ele não deixará que ela permaneça eternamente como ruína. 4) É de fato necessário que todas as potências sejam reunidas em uma. Até aqui são apenas dois períodos: a) o presente, no qual [se encontram] naturalmente todas as potências, mas subordinadas ao real; b) a vida dos espíritos, na qual [há] também todas as potências, mas subordinadas ao ideal. Haverá então uma terceira, c) na

---

<sup>74</sup>Romanos 8:19-21: “Porque a ardente expectação da criatura espera a manifestação dos filhos de Deus. / Porque a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou, / Na esperança de que também a mesma criatura será libertada da servidão da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus.” (NT)

(483)

qual todas estão subordinadas à identidade absoluta – e assim o espiritual e o ideal não excluem o físico e o real; de modo que ambos estão conjuntamente subordinados ao mais elevado como igualmente válidos. Esse restabelecimento porém é impossível antes que essa mesma cisão não ocorra na natureza. Mas na natureza ela ocorre de modo mais lento, pois ela tem uma força vital bem mais profunda. O homem é aqui uma oferenda [*Opfer*] para a natureza, do mesmo modo que no início ela foi uma oferenda [*Opfer*] para ele. Com o seu ser-aí perfeito, ele deve esperar pelo ser-aí dela. Por fim, deve ocorrer sem dúvida a crise da natureza, pela qual a longa doença se decidirá. Toda crise é acompanhada por uma repulsa. Esta crise é a última da natureza, e portanto “o juízo final”. Toda crise é um juízo também no [domínio] físico. Por meio de um verdadeiro processo alquímico, o bem é separado do mal, o mal repellido do bem, [e] dessa crise advirá uma natureza totalmente sadia, genuína, pura e inocente. Nada alcançará essa natureza pura a não ser o *ente* verdadeiro, que apenas na sua proporção *correta* pode ser um ente; a natureza será assim libertada do falso ente, do não-ente. Por outro lado, o não-ente que nela se elevou a ente ser-*lhe*-á subordinado como base, este não-ente (o mal) será transposto nas profundezas mais profundas, *sob* a natureza, e como esta [a

natureza] já é ela mesma o egoísmo divino amenizado, ele afundará no fogo ardente deste [egoísmo], i.e., no inferno. Depois dessa última catástrofe, o inferno seria o fundamento da natureza, assim como a natureza seria o fundamento do céu, i.e., do presente divino. Assim, o mal não é mais subsistente em relação a Deus e ao Universo. Ele o é apenas em si mesmo. Ele tem agora o que ele queria, o ser inteiramente em si mesmo, i.e., a separação do mundo universal, do mundo divino. Ele é abandonado aos suplícios de seu próprio egoísmo, à fome de sua busca de si.

[184]

Pela cisão na natureza cada um de seus elementos obtém a relação mais imediata e mais próxima com o mundo dos espíritos. Por isso, a ressurreição dos mortos. O mundo dos espíritos entra no mundo efetivo. Os espíritos maus obtêm o corpo carnal deles a partir do elemento do mal, os bons a partir do elemento do bem – a partir daquele quinto elemento, a matéria divina.

O propósito mais elevado da criação é agora realizado, a) Deus inteiramente efetivado, visível e carnal, assim  $\frac{A^3}{A^2=(A=B)}$ , b) o mais baixo alcançou o mais elevado (percurso circular) – o fim no princípio – mas agora tudo o que anteriormente era *implicite* passa a ser *explicite*, c) particularmente o mistério [*Geheimnis*] da *humanidade*. No homem estão ambos extremos exteriores articulados.

(484)

Por isso, diante de Deus, ele é mais respeitado [*höher geachtet*] do que os anjos<sup>75</sup>. O homem é [constituído] do [que há de] mais baixo e do [que há] mais elevado. A humanidade, que já foi divinizada pelo Deus encarnado, é agora universalmente divinizada graças ao homem – e com ele a natureza também o é.

Para sermos consequentes, deveríamos reconhecer também no *terceiro* período novos períodos ou potências. Mas eles estão tão distantes de nosso horizonte espiritual como (para usar uma figura bem fraca) o mais longínquo nevoeiro que nenhum telescópio pode dissolver, exceto o nosso telescópio carnal. Assim, se aqui também há ainda períodos, então eles devem ser postos em um reino [*Regiment*] sucessivo: a) o reino do Deus encarnado (talvez ainda um reino do mundo natural e do mundo dos espíritos, porém sem separação), b) o reino do espírito, c) e finalmente [o reino em que] tudo [é] confiado ao pai<sup>76</sup>. Isso talvez em um momento em que tampouco haja

---

<sup>75</sup>Hebreus 1:3-4: “O Filho é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata do seu ser, sustentando todas as coisas por sua palavra poderosa. Depois de ter realizado a purificação dos pecados, ele se assentou à direita da Majestade nas alturas, tornando-se tão superior aos anjos quanto o nome que herdou é superior ao deles.” (NT)

<sup>76</sup>I Coríntios 15:24: “Então virá o fim, quando ele entregar o Reino a Deus, o Pai, depois de ter destruído todo domínio, autoridade e poder.” (NT)

inferno; e nesses períodos da eternidade ocorre ainda a remissão do mal na qual devemos crer. O pecado não é eterno, e assim tampouco sua consequência.

Este último período no último [período] é o da mais perfeita realização [*Verwirklichung*] – e assim a completa encarnação de Deus, na qual o infinito torna-se inteiramente finito sem prejuízo à sua infinitude.

E assim Deus é realmente tudo no todo<sup>77</sup>, [e] o panteísmo verdadeiro.

---

<sup>77</sup> Alusão a I Coríntios 15:28 “ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν” – “a fim de que Deus seja tudo em todos”. Ver também I Coríntios 12:6 e Efésios 1:23. (NT)





# Léxico

*Abbild, das* – reprodução

*ablassen* – deixar escapar

*Abweg, der* – desvio

*Anorgismus, der* – anorgismo

*anschauen* – intuicionar, ver

*Ansicht, die* – modo de ver

*Anstalt, die* – instituição

*aufheben* – suprimir, superar

*Aufhebung, die* – supressão

*aufschliessen* – descerrar

*Band, das* – elo

*Basis, die* – base

*Belebung, die* – vivificação

*Beschränkung, die* – restrição

*beseelen* – animar

- Bewusstlose, das* – não-consciente  
*Bewusstlosigkeit, die* – falta-de-consciência, privação-de-consciência  
*Bewusstwerdung, die* – tomada de consciência  
*Blödsinn, der* – estupidez  
*brechen* – romper  
*Chemismus, der* – quimismo  
*Cohärenz, die* – coesão  
*contrahirende* – contraente  
*Contraktion, die* – contração  
*Dämonische, das* – demoníaco  
*Dasein, das* – ser-aí  
*Doublirung, die* – duplicação  
*Egoität, die* – egoidade  
*Eigenwille, der* – vontade própria  
*Einbildung, die* – uni-formação  
*Einerleiheit, die* – indiferença  
*Eingenheit, die* – individualidade  
*Eingenkraft, die* – força própria  
*Empfangung, die* – sensação  
*Entzweiung, die* – bipartição  
*Erektion, die* – erguimento  
*Erinnerungskraft, die* – faculdade de recordar  
*erkennend* – cognoscente  
*Erkennung, die* – cognição

*Erweisung, die* – evidenciação  
*essentificiren* – essencializar  
*evolviren* – evoluir  
*Evolvirende, das* – evolvente  
*Existenz, die* – existência  
*fortschreiten* – progredir  
*Fülle, die* – plenitude  
*Gegenstand, der* – objeto  
*Geheimnis, das* – mistério  
*Geist, der* – espírito  
*Gemüth, das* – ânimo  
*Geschlossenheit, die* – reclusão  
*Gesicht, das* – visão  
*Gestalt, die* – configuração  
*Gewalt, die* – poder, violência (dependendo do contexto  
– a palavra original aparece contudo sempre entre colchetes ao lado da tradução)  
*Halt, der* – sustentação  
*Herablassung Gottes, die* – condescendência de Deus  
*hervorrufen* – evocar  
*hinaufschrauben* – fixar nas alturas  
*hinwegdrängen* – repelir  
*inficiren* – infectar  
*Innerste, das* – o mais íntimo  
*Instinkt, der* – instinto

- Involution, die* – involução  
*involviren* – involuir  
*Körper, der* – corpo  
*Körperliche, das* – corpóreo  
*Leib, der* – carne, corpo carnal  
*Leibliche, das* – carnal  
*Leiblichkeit, die* – carnalidade  
*Lust, die* – apetite  
*Mangel, der* – privação  
*Menschwerdung, die* – encarnação  
*mittheilsam* – comunicativo  
*Offenbarung, die* – Revelação  
*Persönlichwerden, das* – personificação  
*Rapport, der* – relação  
*scheiden* – cindir  
*Scheidung, die* – cisão  
*Schicksal, das* – destino  
*Schöpfung, die* – criação  
*Schwere, die* – gravidade  
*Schwerkraft, die* – gravitação  
*Schwermuth, die* – melancolia  
*Seele, die* – alma  
*Sehnsucht, die* – nostalgia  
*Selbstbewusstwerdung, die* – autoconscientização  
*Selbstbildung, die* – auto-formação

*Selbstheit, die* – ipseidade  
*Selbstkraft, die* – força de si  
*sich äußern* – exteriorizar-se  
*sich hingeben* – entregar-se  
*sich verendlichen* – fazer-se finito  
*sich vortreten* – manifestar-se  
*Spross, der* – rebento  
*Staffel, die* – umbral  
*Steigerung, die* – acentuação  
*Stickstoff, der* – nitrogênio  
*Stoff, der* – material  
*Stufe, die* – nível  
*Sucht, die* – ânsia  
*Träger, der* – suporte  
*Trieb, der* – impulso  
*Übermacht, die* – preponderância  
*Umwandlung, die* – transformação  
*Ungeschiedenheit, die* – não-cisão  
*Unseligkeit, die* – desventura  
*Unterlage, die* – alicerce  
*Urbild, das* – proto-figura  
*urfänglich* – proto-inicial  
*Urkraft, die* – proto-força  
*Urmaterie, die* – proto-matéria  
*Urwesen, das* – proto-essência

- Verkettung, die* – encadeamento  
*Verklärungspunkt, der* – ponto de transfiguração  
*verschliessen* – encerrar  
*verschlingen* – engolir  
*Verstand, der* – entendimento  
*Verteilung, die* – divisão  
*verzehrend* – consumidor  
*vorangehen* – preceder  
*Vorhandene, das* – subsistente  
*Walten, das* – reino  
*Weltschöpfung, die* – criação do mundo  
*Wesen, das* – essência  
*Wille, der* – vontade  
*Wirksamkeit, die* – eficácia  
*Wurzelkraft, die* – força da raiz  
*zerlegen* – desmembrar  
*Zorn, der* – cólera  
*zurückziehen* – retrair