

## O cosmo em equilíbrio perpétuo

Após indicar como Humboldt aponta, pelo viés da linguagem simbólica, a dedução de uma totalidade entre arte e ciência, é nosso objetivo verificar de que modo o sentido por ele atribuído ao conhecimento e à representação humanas altera sua maneira de fazer ciência. Recompôr o que foi esse sentido é revelar do que sua ciência é provida e desprovida, quais os valores, quais os méritos, os princípios e as conseqüências que irão singularizá-la. O que já sabemos é: sob a primazia do símbolo e do olhar, a visão em Humboldt torna-se cosmovisão, i. e., a experiência de tornar visível uma dimensão outra do mundo, da Natureza, do real que seja. Os elementos inerentes a todo símbolo, o distanciamento e certa transparência, colocam a questão: toda aparência é um engodo, uma ilusão? Não, definitivamente. O que está dado ao cientista não se limita à cópia imperfeita da idéia ou a mimesis naturalista, pois há um caráter produtivo tanto na Natureza quanto no “espírito humano” que garante firmeza e coesão à comunhão entre o “espírito humano” e a multiplicidade manifestada do mundo natural. E aí o decisivo estará em que essa comunhão se dá através da criação, via imaginação e realidade, da própria Natureza, nexos eterno entre o singular e o universal. Em suma, o homem é o agente criador da própria essência e a ciência humboldtiana está designada a construir para ele, via linguagem simbólica, o *Urphänomen*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Urphänomen* – fenômeno originário; conceito elaborado por Goethe em seus estudos científicos. Veja o conceito de *Urpflanze* – planta originária – derivado de seus estudos botânicos na viagem a Itália. Walter Benjamin faz uma comparação entre a teoria primeiro romântica da arte e a concepção de arte por Goethe no *Conceito de crítica de arte no romantismo alemão* que nos ajuda a pensar a objetividade por trás da aproximação entre arte e Natureza. No interior da concepção filosófica goethiana, a relação da arte com a Natureza é fundamental e seminal para os novos direcionamentos dos conceitos de verdade e origem, por sua vez capitais, segundo Benjamin, para uma filosofia científica que deseja abarcar, com a mesma cientificidade, a arte. O nexos eterno entre o singular e o universal almejado por Goethe é a sua forma de abordar a contigência infinita dos fenômenos naturais frente à fonte única e interna da Natureza, a passagem benjaminiana nos explica: “A fonte originária da arte não se encontra, segundo a concepção de Goethe, no eterno vir-a-ser, no movimento criador no *medium*-das-formas. A arte mesma não faz seus arquétipos – estes se encontram anteriores a toda obra criada, naquela esfera da arte onde esta não é criação, mas, antes, natureza. Abarcar a Idéia da natureza e, deste modo, torná-la apta para ser arquétipo da arte (para ser puro conteúdo), este era, em última análise, o esforço de Goethe em sua averiguação dos fenômenos originários. A proposição, a obra de arte imita a natureza, pode portanto ser correta num sentido mais profundo, desde que se compreenda como conteúdo da obra de arte a natureza mesma e não a verdade natural”. BENJAMIN, W., 1993, p. 116.

Sobre essa visão universalizante e totalizadora da natureza que fundamenta uma metodologia universal para a arte, tal qual a concepção de símbolo de Goethe e sua “cultura filosófica”, ler: WAIZBORT, L., *Panteísmo estético*. In *As Aventuras de Georg Simmel*, 2000, p. 75 passim.

Dando prosseguimento ao trabalho, às afirmações que se seguem formar-se-á o núcleo problemático de nossas novas reflexões. Em conexão com a filosofia crítica e o pensamento sistemático situados, na passagem do século XVIII ao XIX alemão, pode-se afirmar, age em Humboldt um idealismo quimérico porque: (a) procura a todo custo conotar no científico aquilo que é, simultaneamente, objeto da mais alta aspiração teórica, prática e estética (b) sem ter a pretensão de oferecer uma justificação teórica, i.e., explicitamente filosófica para tal unificação. Alta aspiração a ser alcançada mediante a urgente interpenetração de diferentes dimensões do saber, do agir e do sentir, típica de uma filosofia da natureza que, através da universalidade exorbitante nascida da perspectiva cósmica, seduz o homem com a promessa de transcendência moral. Por ora tratar-se-á do idealismo de um romântico como Humboldt, considerando a seguinte questão: apesar dele reconhecer nas “Considerações preliminares” ao *Kosmos* a “heterogeneidade do gozo da natureza, considera que a experiência pessoal junto à Natureza vale para fora dos limites idiossincráticos dos sujeitos, sobretudo por expandir e intensificar um sentimento (imediate) de bem-estar proporcionado pela cosmovisão”.

No segundo capítulo, dissemos que Humboldt jamais apresentou uma idéia puramente sistemática de ciência. Tal afirmação foi feita com base nos sistemas da Razão e do Eu construídos por Kant e Fichte, que então tínhamos em mente. Aí, por certo, o recurso da cosmovisão como acesso ao Todo cósmico, implicando uma dimensão ética para o sujeito, não estava realmente à altura da arquitetônica das críticas kantianas e nem do sistema do eu absoluto fichteano. A questão era imprudente, na ocasião em que cuidávamos de examinar como a filosofia da natureza proposta pela ciência humboldtiana articula-se como ciência da linguagem, sob a primazia do símbolo. Equivalia a admitir que o motivo principal da ciência de Humboldt era a construção de um sistema de visualização de cenas da Natureza, e fazer crer improvável a legitimidade de uma ciência que se apresentava usando as formas de representação das artes em geral e enredava-se a uma finalidade moral.

Assim compreendido, venhamos a indagar tal legitimidade — com maior acuidade — pela ressonância da idéia e/ou do espírito de sistema, traços amplos e fundamentais na passagem do século XVIII ao século XIX alemão. Há condições, no interior da ciência cosmológica humboldtiana, de pensarmos um cosmo sem sistema, i. e., um Todo, gênese de uma ordem orientada em direção a um ponto de

equilíbrio único entre céu e terra, sem sistema? Deste último ponto de vista, pode-se perguntar, o cosmo humboldtiano propor-se-ia a apresentar a infinidade e o equilíbrio entre os fenômenos naturais em um conjunto unificado cujos elementos formariam objetos de um pensar teórico e/ou de um agir sistemático sobre o mundo? Essa questão, central a nossa reflexão, lidará com a idéia de finalidade moral da Natureza, com o “reflexo do mundo exterior na imaginação” (*Reflex der Aussenwelt auf die Einbildungskraft*), com o “espírito sistemático” no interior do *Kosmos*. É verdade: o reflexo de todos os fenômenos físicos só pode ser apresentado sistematicamente no interior de um cosmo que abarque tanto o mundo em que se ancora a participação subjetiva e o sentimento do sublime ativado pelas Idéias quanto o mundo onde se movem seres e fenômenos físicos. Sendo assim, vê-se logo que a ciência do cientista naturalista torna insatisfatório o caminho unilateral da indagação teórica; o aporte teórico, base do saber epistemológico, nunca leva sozinho à dimensão cósmica que, segundo Humboldt, o homem deve experimentar para conhecer a Natureza. A adoção de uma posição no mundo é fundamental para essa ciência e para que um tipo de conhecimento se dê no interior dela. É através dela, contudo, que o saber anela os mananciais da vida humana à celeste altura e desperta o nexos constitutivo à unidade científica, a saber, o nexos entre saber e experimentar.

Uma análise circunstanciada sobre o processo de construção de um sistema moral da Natureza ensaia uma visada que propõe, no centro de sua preocupação, uma ética do olhar. Repor a luz fluorescente, i. e., a “plenitude de vida” dos fenômenos naturais, a partir do *Standpunkt*, propiciador da ética em questão, faz com que se conserve toda a urgência da ciência humboldtiana: a busca permanente e infinita do espírito pela comunicação pródiga de sentimentos e idéias morais. Não foi ainda observado com a devida atenção, mas, entre todas as idéias que sustentam um regime do pensamento racional sobre as forças internas à Natureza, a *Ordnung* humboldtiana já nos parece particularmente problemática para adaptar-se ao sistema de projeção necessária e determinista da causalidade ou do pensamento teórico deveras abstrato. Com efeito, há um aspecto ético nascente nessa altura panorâmica a espelhar o mundo. O determinante é a sua peculiar ativação dinâmica; muito menos um *locus amoenus* do que uma posição ativa de comunicação. A altura desperta o que a alma tem de

nobre. Quedam-se os rasgos impulsivos das “almas oprimidas (*bedrängte Gemütern*)”; move-se silenciosa a sintonia do espírito com a harmonia do todo.

O *Standpunkt*, nesse sentido, pode ser descrito como ponto propício à comunicação simbólica; e a ciência, partindo do afã de comunicar simbolicamente, constitui-se no verdadeiro romance da Natureza.

Esse ponto de vista cósmico apresenta-se, igualmente, como um feixe de conflito e conciliação do homem com o mundo, liga-se, também, a um poder de atração ou repulsão. Nada nele induz à atitude passiva de contemplação, aliás, bem ao contrário, é ele o meio para uma atividade incansável de elevação ao que há de mais nobre na alma e no mundo. Com as ressonâncias éticas devidas, irreduzíveis à intuição espacial básica a que devemos chegar pela experiência do percurso cósmico, a posição do *Standpunkt* representa o espírito alçando outras dimensões em função de um objeto imaginativo de beleza estabilizadora. (A tentativa de um grande lirismo cósmico e o remanejamento do Belo e do Sublime pela “mágica” — assim chamada por Humboldt — serão em outro ponto discutida).

A *Ordnung*, contudo, é obra intuída, experimentada e criada pelo próprio filósofo da Natureza, nessa relação pulsante e comunicante entre sua razão e sua imaginação. Desde sempre, portanto, o desafio é elaborar nessa cosmologia um momento em que a razão e a imaginação sejam interpretadas como fundadoras de um vir-a-ser do sistema que perfaz a prática de elevação e abaixamento de um tal drama de ter de ir ao mundo sem rebaixar-se ou sucumbir às vácuas necessidades do mundo material. Este é o desafio inaugural das idéias românticas de Humboldt. Tal prática se legitima quando a atitude de saber mais e sempre mais sobre os fenômenos provoca o arrebatamento emocional do cientista naturalista em contato direto com a Natureza: conhecer intimamente é afastar-se da aparência (sem votar-lhe desprezo) à procura da intuição sobre o elã vital dos seres e fenômenos. Aí sim a sistemática de esse filosofar científico sobre a Natureza além de ligar-se a uma prognose do Ato de conhecer, torna-se Ato vital — vigor sempre conservado para repor o que há de essencial na “rica plenitude da vida da natureza (*die reiche Fülle des Naturlebens*)”. Por isto, exponha o cosmo seja como mundo objetivo, paisagem ou espaço de repontencialização da vital plenitude, o cosmo humboldtiano resume a Idéia declarada e praticada de uma existência moral em favor do conhecimento e da experiência do mundo como enfática determinação de

dois movimentos convergentes: o movimento de autopreservação da união homem e cosmo e o da interdependência dessas partes num sistema intelectualmente e praticamente criado e produzido.

Dito isto, é evidente que essa exposição da ciência do cosmo notoriamente vívida e especular precipita, junto à superfície do mundo dos fenômenos, a profundidade virtual das representações internas da imaginação humana. Nada mais profundo do que a totalidade dos fenômenos celestes e terrestres, onde há tanto de uma velada “plenitude da vida natural” que salta abrupta aos olhos — porque espelhada nas formas simbólicas da imaginação —, quanto de ocultas conexões intuídas, pontuando o especular e infinito gesto cíclico, que concerne à sistematicidade desta filosofia moral da Natureza, cuja razão de existência incita-nos a estreitar, via imaginação, o distanciamento pela experimentação ansiosa do que há de mais íntimo no espírito e na Natureza.

Duas são as questões levantadas com o objetivo de esclarecer as posições sistemáticas ou não de Humboldt em relação à sua tentativa de fundar através de uma ciência da linguagem, uma trama metódica integrando a fonte da ciência à da poesia. A primeira – sempre retomada por ele num tom desafiador e até mesmo retórico-positivo – pergunta se Humboldt, de modo geral, pensou sistematicamente ou se ele perseguiu interesses sistemáticos em seu pensamento. A segunda, por que estes pensamentos fundamentais sobre o cósmico, admitindo-se a existência deles, encontram-se enunciados num discurso tão evidentemente otimista. Com relação à primeira questão, trata-se por ora de determinar exatamente que, embora o *Kosmos* evidencie um apego pela síntese e um “espírito do sistema” em Humboldt, isso “é algo inteiramente diverso de um sistema”<sup>2</sup>. Essas palavras nos levam a um ponto decisivo. Aqui não queremos provar que Humboldt criou o seu próprio sistema moral da Natureza. Todavia, é impensável ler o *Kosmos* sem perceber a tendência decisivamente sistemática e moralizante da perspectiva cósmica sobre o mundo, na metade do século XIX, por meio de uma *Darstellung* estética em sua ciência.

Se, contudo supomos um “espírito de sistema” na cosmologia humboldtiana, pode-se asseverar: certamente, ele está ligado à função e à forma de representação da ciência, que, por sua vez, constitui um pensamento discursivo

<sup>2</sup>BENJAMIN, W., 1993, p. 49. Essas são palavras de Friedrich Schlegel, coletadas em *Friedrich Schlegel Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, (org.), Oskar F. Walzel, Berlim: 1890.

científico, e de exposição intuitiva, dirigido a ampliar a “curiosidade popular” e o contentamento espiritual outrora extinto pela ciência matematizável. Muito embora, para Humboldt, arte e ciência sejam campos distintos de interrogação humana, não há como tratá-los, separadamente, ambos têm valor de projetos humanos. Hans Blumemberg assinala: Humboldt inaugurou, na história da recepção de textos científicos, uma distinção inabalável entre “curiosidade popular” e “apetite pelo conhecimento” e, além disso, prossegue o filósofo, foi quem “mais proximamente tipific [ou] a curiosidade para a primeira metade do século XIX”. A recepção do *Kosmos* foi surpreendente<sup>3</sup>. O livro virou um *best-seller* com subseqüentes edições tanto na Alemanha quanto na França. Supõe-se, dada a imensa “curiosidade popular” despertada pelo livro, que o interesse do público leitor se manifestara já tão singularmente que se estimulava a corte prussiana e os salões de sociabilidade franceses à “*Kosmos* mania”. O público satisfazia-se menos pelo conhecimento teórico sobre a Natureza. O mais estimulante eram as descrições em si, o efeito momentâneo de prazer pelas “imagens vivas (*das lebendige Bild*)” de terras e distantes espaços celestes que propiciavam ao leitor imaginar. Embora para Humboldt fosse importante o caráter genuinamente instrutivo intrínseco à obra, a questão de maior peso para tamanha repercussão é a experiência pela qual passava o leitor ao ler tal livro: de um lado, a sensação de ver (quase) com seus próprios olhos o céu e a terra como paisagens, de outro, o conhecimento sobre a história da contemplação da Natureza, as grandes descobertas científicas, etc. Nas *Ansichten*, é flagrante o esforço do autor para evocar no leitor sentimentos e intuições que o mobilizaram junto à Natureza. Ao ler uma descrição vivíssima quem não imaginará estar diante daquilo que o cientista descreve ou daquilo que o poeta *expõe* em palavras?

Além de julgarmos, segundo o “espírito sistemático” manifestado em Humboldt, que a exposição simbólica cria um sistema do agir humano, importa-nos acompanhar a preponderância de um regime moral sobre o regime do pensar a Natureza e o Sublime nela contido. Humboldt formula que a ciência poética da Natureza deve relacionar-se com a maneira de agir, quer dizer, com os princípios

<sup>3</sup> Sabe-se que da edição original do *Kosmos*, publicada por J. C. Cotta em Stuttgart e Tübingen não menos de 22.000 cópias foram impressas do volume 1, 20.000 do volume 2, e 15.000 dos volumes 3, 4, e 5. Isso ocorreu na Alemanha. Da França não conseguimos informações como essas, no entanto, sabemos pelo pesquisador responsável da versão americana de 1997 que o *Kosmos* foi traduzido, em sua época, para mais de 11 línguas. Ver a respeito RUPKE, N., *The Liberal standard of science literacy of the mid-nineteenth century*. In\_ HUMBOLDT, A., 1997, p. VII.

e métodos que visam a conceder a convergência do intelectual com a sensibilidade e a moral-pragmática. Essa é uma observação geral que guia a suposição propriamente dita desse capítulo: a dimensão cósmica vem à tona com a experiência da cosmovisão, a qual na verdade, precisamente por isso, é uma decorrência direta da sistemática humboldtiana em torno da apresentação de um todo infinito que, entretanto, produz barreiras, barreiras para o pensar especulativo. Nesse ponto, portanto, embora a totalidade, em Humboldt, só encontre apoio na faculdade ilimitada da imaginação, ainda lhe resta a conveniência e o limite, como tais, irredutíveis, da moral, do Belo e do bem que a Natureza faz. Elaboramos esta hipótese, que seguiremos, aqui, na aproximação de Humboldt com a “tese absoluta” de Schelling, com certa reticência, quer dizer, com a vontade de interrogar sobre a cosmovisão como método para transcendência e/ou elevação moral do homem. Acreditando na necessidade de pôr à prova seu rigor ao menos sobre o ponto das limitações que ela implica, tanto para a estética quanto para a ciência. Ora, isso nos leva, quase ao caso fortuito, a citar uma frase de Philippe Lacoue-Labarthe a respeito das diversas oposições que se formaram e que precisaram ser reunidas e reconciliadas no contexto pós-kantiano, diga-se de passagem, infiel à estrita filosofia crítica kantiana. Cito: “De toda forma, infinitização quer também dizer absolutização”<sup>4</sup>.

A dimensão cósmica revela também, a nosso ver, Humboldt preocupado com os termos da observação: o “espírito humano” criador de espelhamento e desvelamento imediato experimenta a elevação a partir de um olhar ativo sobre o mundo em que então o sentido da visão opera e cria. O sentido por mais físico que seja não escapa à transcendência almejada *a priori*.

Um tal “espírito sistemático” na ciência — ao menos aquele que queremos fazer predominar em Humboldt — não suporta sombras nem vãs teorias. Expende, com prazer, o intenso dinamismo da “força interna que move (*innere, bewegende Kraft*)” a Natureza, desenvolvida não só na visibilidade espacializada do real como no tempo da experiência; sob a forma de descrição, —

<sup>4</sup> LACOUÉ-LABARTHE, P., *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*, p. 215. Segue a passagem: “(...) Schiller acrescenta logo que o ideal sendo infinito e, como tal, inacessível, o ser de cultura ‘não pode nunca vir a ser perfeito em sua espécie’. Tema do acabamento assintótico: ele é comum a toda essa época, até Hegel (exclusive): ao Fichte das *Conferências sobre o destino do sábio* (que são praticamente contemporânea), ao Schlegel do fragmento 116 do *Athenaeum* sobre a poesia progressiva (ou seja sobre a poesia romântica) e mesmo ao Schelling do *Sistema do idealismo transcendental*. De toda forma, infinitização quer também dizer absolutização”.

algo declaradamente objetivo e, no entanto, ainda na órbita da aproximação de um ideal em que coincide a essência da dimensão cósmica, outrora, imanente somente aos seres e fenômenos naturais e que, agora, compreende o homem.



### 3.1.

#### “Teorias são os meteoros do mundo moral”<sup>5</sup>

(...) Não é de admirar se a maioria considera a filosofia suscetível apenas de aparições meteóricas – *meteorischer Erscheinungen* -, e mesmo as formas mais grandiosas em que ela se manifestou participam do destino dos cometas junto aos povos, que não as enumera entre as obras permanentes e eternas da natureza, mas entre as aparições efêmeras – *vergänglichen Erscheinungen* - de vapores ígneos.

Friedrich von Schelling. *Bruno ou o princípio divino e natural das coisas. Um diálogo*<sup>6</sup>.

Para o pesquisador que examina as coisas com o encanto e o rigor da ciência humboldtiana, a acomodação do conceito de cosmo a um sistema moral realiza-se mediante a síntese entre um pensar e um intuir cósmicos. Idéia que é absoluta e passa, em Humboldt, pela celebração da beleza imanente à ligação entre todas as coisas e fenômenos naturais, na liberdade de movimentos a permear a imagem expressiva de elevação e abaixamento. Sua gênese, i. e., aquela da revolução romântica, é em princípio e antes de tudo uma resposta à crise espiritual, cujo fundamento reflete o extravio dos fundamentos religiosos para a realidade humana e a busca de uma correspondência, possível e pertinente, entre o Ideal e o Real.

Valendo-se de uma visualização na qual em parte o cosmo é visível através da semelhança entre os fenômenos do céu e da terra, e em parte

<sup>5</sup> Cf. nota 61.

<sup>6</sup> SCHELLING, F. W. J., *Bruno ou o princípio divino e natural das coisas (Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge)*, vol. XXVI, 1973, p. 299. Vale comentar a referência que Humboldt faz dessa passagem no *Kosmos*: “*Bregrenzung und Wissenschaftliche Behandlung einer physischen Weltbeschreibung*”. In\_HUMBOLDT, A., 1978, p: 46. Logo após citar Giordano Bruno, ele tece alguns comentários que se seguem aqui: “Deveríamos assinalar que o abuso do trabalho do espírito (*Geisestarbeit*) e a visões difamantes (*entehrenden Ansicht*) as quais eles seguem, não saberiam autorizar uma opinião que tenderia a deturpar a inteligência (*Intelligenz*), o qual poderia implicar que o mundo das idéias teria como natureza a região das ilusões fantásticas e que os tesouros acumulados através da intuição empírica (*empirischer Anschauung*) da filosofia fazem ameaças com suas forças hostis”.

visualizável pela mentalização que funde o “sensível ao não sensível”, o conceito de cosmo humboldtiano é o ponto nevrálgico capaz de inovar ou repreender o drama velho de uma passagem de século marcada pelo desmantelamento da metafísica, de uma ontologia filosófica e de uma teologia racional. Naquele momento, reinava o desencantamento com o pensamento metafísico e o desprezo com relação às promessas de matematização do mundo e seu subsequente controle sobre a realidade. A questão então passa a ser a função histórica da ciência: à qual necessidade ela agora deveria corresponder — e que função continuaria ela a preencher? Arriscaríamos comentar diretamente tais indagações, pois nem a natureza do cosmo nem aquilo que dele extraímos é suscetível de tratamento apenas em palavras. Em princípio, o conceito de cosmo parece um tema tanto para um pintor quanto para um poeta, pois seu interesse é tanto visual quanto mental. Nesse sentido, pode-se dizer, o cosmo é compreensível através do conhecimento dos fenômenos pelo reconhecimento que suas imagens promovem, formando um espaço mimético, o cosmo em forma de paisagem, que, incide sobre o pensamento científico e sobre a “educação estética”. É isto que encanta o público!

O próprio sentido de criação e ação no mundo precisa ser conferido nesse esforço para apurar a realidade e a visibilidade de Idéias, no momento mesmo em que elas ameaçam diluir-se em representações demasiado teóricas, lentes do desprezo sumário pelo real-empírico. Desafiar a desordem e o caos aparente da diversidade natural e gerar harmonia e equilíbrio entre os elementos naturais é o que nunca pode escapar à ação e ao ato criativo. E se, teoricamente, o encadeamento de idéias forma, sobre o real, uma bela cadeia intangível, e sem efeitos, forma-se um vazio. Tal vazio limita-se à pura teoria e impede a descoberta da forma concêntrica do percurso cósmico que é a da experiência desse homem no mundo. Note-se em relação à assimetria entre abstração teórica e domínio do mundo pelo agir como a expressão viva, constituída por uma linguagem literária, plasma a cósmica harmonia que tudo reúne, o diverso, o catastrófico e o secreto do mundo — para se amplificar em mundo. É, portanto, apenas na apropriação poética do conhecimento que a “rica plenitude da vida natural (*die reiche Fülle des Naturlebens*)”, atinge a expressão autêntica, reivindicada na perspectiva panorâmica humboldtiana, da união perfeita entre espírito e matéria. Isto é, Humboldt propõe um sistema do agir que supõe a articulação de ciência e estética como vasos comunicantes, sem a necessidade de justificá-la teoricamente.

Os intelectuais germânicos do círculo literário de poesia e arte clássicas lideradas por Goethe em Weimar<sup>7</sup>, e o grupo intelectual de Jena, que tinha o expoente máximo em Schiller, pelo menos a partir de 1789 quando ele ocupou a cadeira de História naquela Universidade, formavam, nas últimas décadas do século XVIII, *uma* grande família intelectual. A busca por uma concepção classicista da poesia em Weimar coincide com a ânsia por inquirições científicas em Jena. Na produção científica e filosófica vinda de Jena, mais do que nunca, é preciso lembrar Fichte ocupando durante quatro anos, 1794 a 1798, uma cadeira nessa Universidade e o próprio Schelling que se tornou professor na Universidade de Jena a partir de 1798, para materializar um sentido moderno para a escola de filosofia<sup>8</sup>. A vontade de refazer radicalmente a filosofia de certo modo animou Humboldt que, depois de seu retorno da América, em 1805, recebia a seguinte carta de Schelling escrita de Würzburg:

Ouso endereçar-me a você sobre o objeto da filosofia natural, desde que fui assegurado que essa nova escola de filosofia, a qual novamente conservou sobre sua antiga possessão, a natureza, tinha já chamado a sua atenção. Grande expectativa foi tomada em relação a isso na Alemanha, onde sempre há muita oposição a tudo que seja novo. Primeiramente ela foi mal interpretada, depois mal representada(...) Filosofia natural tem sido representada como experimento desprezível, e rejeitado seu emprego a cada vez que investigadores individuais têm conduzido seus experimentos sob a orientação de idéias filosóficas. Nenhum dos investigadores científicos da Alemanha ainda compreendeu completamente essa filosofia (...)

Se um homem com seu Gênio, cedo imbuído com o espírito dos clássicos, possuído por uma profunda e variedade de informação, incluindo, se tal coisa fosse possível, todo o alcance da moderna ciência, cujo conhecimento tão importante na história do mundo não é confinado simplesmente à presente geração e sua imediata predecessora, mas estendido também ao século passado, — se um gênio com tal universalidade pudesse colocar essa nova teoria à prova, tão cedo poderia seu destino ser decidido, e quão entrememente isso promoveria o desenvolvimento do pensamento!

<sup>7</sup> Com a chegada de Goethe à corte de Karl August em 1775 começam os célebres dias de Weimar. BRUHNS, K., 1873, vol. 1, p. 161 passim.

<sup>8</sup> A menção a essa cultura científica, filosófica e poética de Weimar e Jena, com sua vocação moderna, foi acessível a Humboldt às custas de que o irmão Wilhelm von Humboldt casara-se e fora morar em Jena no ano de 1798 e Humboldt pôde viajar por essas duas cidades vizinhas, inclusive como superintendente da Minas do Império da Prússia. Nessa suas viagens conheceu pessoalmente Goethe, Schiller, ficou informado das críticas de Schiller ao seu espírito científico e, posteriormente, depois de sua viagem à América, assumiu uma atitude bastante próxima ao novo esquema da filosofia natural de Schelling. BRUHNS, K., 1873, vol.1, p.161 passim.

Razão e experiência nunca devem ser mais do que aparentemente opostas, e tenho, portanto, a firme convicção de que você não irá falhar em notar o mais surpreendente acordo entre teoria e experimento em muitos pontos da nova filosofia. Sua consciência tem em uma época empírica ultrapassado tão ousadamente as fronteiras prescritas da física, que você deve estar pronto para conhecer as fortes visões da presente teoria...<sup>9</sup>

A isto Humboldt respondeu em uma carta datada de Paris em 1805:

Você terá indubitavelmente ouvido do senhor W. quão desejoso estou em adotar tudo que é grande e belo no novo sistema de filosofia, o qual você vem propondo durante os últimos poucos anos. O que, na verdade, poderia ter chamado minha atenção completamente do que tal revolução ocorrendo no estudo dessas ciências para as quais minha vida inteira é devotada? Depois de estar fora da Europa por seis anos, sem livros, e proximamente ocupado com a natureza, minha mente foi mantida mais livre do preconceito que foi possível para muitos físicos, que se tornaram mais fixados em suas antigas interpretações da natureza do que no objeto de seu estudo — a própria natureza. Não! Eu vejo a revolução que você produziu na ciência como um dos mais felizes eventos desses tempos impetuosos.

Hesitando entre a teoria da ação química e a da erupção violenta, sempre suspeitei que algo mais alto e melhor tinha que ser alcançado, para o qual a origem de tudo poderia ser traçada, e para essa mais alta causa original estamos em débito com nossas descobertas.

Não deixe, portanto, que essas descobertas lhe aflijam, como tudo mais que significa para o ser do mundo, poderia agir para algumas pessoas como um veneno. Filosofia nunca pode provar um impedimento para o avanço da ciência empírica. Ao contrário, ela traça os princípios fundamentais para cada nova descoberta e desta maneira permite a fundação de novas descobertas (...) Tenho desta maneira lhe dado, meu excelente amigo, uma explicação cândida. Embora habitualmente contemplando a natureza em seu aspecto externo, não existe ninguém que possui maior admiração do que eu pelas criações deduzidas do profundo e próprio pensamento humano<sup>10</sup>.

Humboldt sempre aspirou “algo mais alto e melhor” à condição da ciência. Precisamente essa troca de cartas, como a praticaram Schelling e ele, fornece-nos exemplo sugestivo da maneira pela qual as influências entre ambos chegam a entrosar-se na tradição de uma forma de fazer ciência. A ciência moderna à européia, com contribuições de Copérnico, Descartes, Kepler, Galileu, não era espontaneamente acolhida entre ambos sem uma transformação das condições de sua existência. A despeito de todas as descobertas que esses cientistas realizaram e que tornaram possível “a revolução conceitual da física”,

<sup>9</sup> BRUHNS, K., 1873, vol.1, p. 202.

<sup>10</sup> Ibid., p. 204.

notadamente, “a *matematização* da física”<sup>11</sup>, não chegaram a tomar o incremento necessário para “promover o desenvolvimento do pensamento” que Schelling intenta implantar. Não obstante o forte rendimento que o “nascimento da ciência moderna” anuncia no século XVII, o sistema schellingiano da ciência pretende todavia articular — senão subordinar — o desenvolvimento da ciência ao propósito totalizante que a filosofia tivera e que ele mantém como sua exigência básica.

Se Humboldt se mostrava aberto a tal contribuição da filosofia, alguns cientistas naturalistas depois dele — embora adotassem em larga escala os princípios, os valores, os recursos e as táticas de aproveitamento do saber empírico para a aquisição de intuições mais elevadas do pensamento —, estavam menos preocupados com tal correspondência entre o saber empírico e o sentido moral possível a ser extraído dele. Um passo importante nesse sentido, a acomodação da ciência ao sentido humano, que constituiu certamente resultado de um esforço de adaptar o efeito poético ao pensamento científico, terá favorecido a vocação de uma “física do mundo” assinalada por Humboldt. Simbólica e reveladora, a “universalidade” de sua ciência torna-se realidade às custas de um embate com essa “nova ciência moderna”, pois compreender a natureza implica adotar tudo “que é grande e belo”, acolhendo os “princípios fundamentais” e a “origem de tudo”, da mais “alta causa original” da qual deriva o pleno acordo entre “teoria” e “experimento”. Quer dizer: para o cientista naturalista e o filósofo da Natureza, dois adeptos da contemplação externa e das “criações deduzidas (...) do profundo e próprio pensamento humano”, a afirmação de sua condição de cientista passa pela árdua conquista da universalidade de suas idéias, passa, também, por pôr “a teoria à prova” e mostrar a realidade das idéias para os projetos humanos. O gênero de ciência a que fora impelido esse tipo de cientista (edificado sobre o modelo humboldtiano de naturalista) lhe impossibilitava *agir* de outra forma. A integridade do pensamento e a resistência à intransigência muitas vezes característica do real, começam pelo reconhecimento de uma origem poética e filosófica a exigir um esforço permanente de reunião, reintegração harmônica de tudo que “nunca” deve “ser mais do aparentemente oposto”.

---

<sup>11</sup> ROSSI, P., 2001.

Para a análise da recepção da cultura idealista alemã, da passagem do século XVIII ao XIX, na concepção de ciência humboldtiana, observe-se o esquema de intuições, conceitos, condutas e técnicas que são matricialmente o próprio esquema dessa cultura, reconstruído, de maneira explícita ou não, no modo de fazer ciência do *Kosmos*. Já que vislumbramos nas cartas acima o interesse identificatório de Schelling para com Humboldt, é este filósofo, portanto, quem melhor nos auxiliará para definir uma ciência aberta para a contribuição filosófica, no rastro do transcendental idealismo da nova filosofia científica (mais tarde proposta no âmbito da Natureza, a *Naturphilosophie*, e da arte). Longe de representar uma unanimidade, com defesa contra todo tipo de sugestões ou imposição externa, a ciência humboldtiana dispõe de forças seletivas que agiram em benefício de sua unidade orgânica, preservando-a tanto quanto possível de tudo que pudesse transformar essa unidade. Coube a Schelling promover a mútua assistência entre filosofia, ciência e ética. Seja qual for, porém, a acolhida reservada para a ética do olhar que estamos vendo presente em Humboldt, merece uma referência especial, a esse propósito, as *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Nelas, é notório a importância que o “método dos postulados práticos”<sup>12</sup> terá para a filosofia idealista.

A questão que colocamos trata então da possibilidade, em geral, de indagar da (re) solução humboldtiana sobre a delimitação e a finitude essencial que o limite propriamente crítico imputou ao pensamento. O que nos interessa mesmo é nos aproximarmos de Schelling justamente pelo fato de que ele reitera uma incompletude do sistema, enquanto realizado, que remete o homem mais uma vez em direção a infinitude. É um certo trajeto, preciso e seguro, na sistematização de uma noção de sistema que sorrateiramente implica a liberdade do espírito, o seu aspecto criador. É, seguindo a edificação do postulado prático para a questão teórica, que Schelling deve ser aqui acompanhado.

O jovem Schelling apregoa nas *Cartas*, em 1795, uma polêmica interpretação da *Crítica da Razão Pura* publicada, pela primeira vez, em 1781. Em sua interpretação, a manutenção por Kant de uma “metodologia universal”, conforme ao espírito da época, invalida a reserva de oposição de dois sistemas antagônicos convivendo num mesmo contexto teórico-metodológico e converge

<sup>12</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, vol. XXVI, p. 188.

para o que o próprio Schelling almeja em suas obras posteriores: o desaparecimento de todas as oposições entre princípios conflitantes no “Absoluto”<sup>13</sup>. Ele assevera: “a Crítica da Razão Pura não se destina a fundar com exclusividade um sistema qualquer — e muito menos essa coisa híbrida de dogmatismo e criticismo que tentei caracterizar em minhas cartas anteriores. Pelo contrário, destina-se, precisamente, até onde a entendo, a deduzir a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e fundar tanto um sistema do criticismo (pensado em sua perfeição) quanto um sistema, diretamente oposto a esse, do dogmatismo”<sup>14</sup>.

Esse juízo, deveras audacioso na sua argumentação, a saber, a de que Kant havia, pela primeira vez, fundado o sistema do criticismo e, junto “com os troféus do criticismo”, “esta [va] na iminência de edificar (...) um novo sistema do dogmatismo”<sup>15</sup> é perseguido por Schelling com insistência e originalidade. Um problema de difícil solução opunha-se, sem dúvida, ao emprego da terminologia trazida do dogmaticismo em todos os casos onde poderia ser utilizada a terminologia trazida pela filosofia crítica. É que, a *Crítica da Razão Pura*, não se pronuncia, segundo Schelling, contra o dogmatismo, “ela se pronunciou contra o dogmaticismo, isto é, contra um sistema do dogmatismo que é construído às cegas (...) sem a investigação prévia da faculdade-de-conhecer”<sup>16</sup>. Serviu também como instrumento de transformação, o que se deve certamente ao fato de ter ensinado ao

<sup>13</sup> Ver neste sentido a passagem de Rubens Rodrigues Filho comentando a “radicalidade” esboçada em 1803 no apêndice à Introdução das “Idéias para uma filosofia da natureza”: “Esse projeto [de uma filosofia da natureza] – ou pretensão, utopia ou delírio, como se queira – é a conseqüência incontornável da radicalidade com que é tomada a concepção do simbólico, como coroamento dos esforços complementares da via esquematizante do realismo e da via alegorizante do idealismo.

Uma *exhibitio* absoluta terá de ser real-ideal em si mesma, e portanto mitológica, e portanto científica e popular no mesmo ato, capaz de ser *narrada* como *mythos* e diretamente compreendida”. In\_ TORRES FILHO, R. R., 1987, p. 146.

<sup>14</sup> SCHELLING, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, 1973, vol. XXVI, p. 188.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>16</sup> Venhamos à caracterização etimológica de dogma: “substantivo masculino trazido (1570) do latim *dogma* “doutrina”, “tese”, especialmente em latim cristão “crença ortodoxa”, “crença católica”, ele mesmo emprestado do grego *dogma* “aquilo que parece bom” (com uma idéia de conveniência, de conformidade, de adaptação), de onde “opinião” e em particular “doutrina filosófica”, “decisão”, “decreto”, “sentença”. *Dogma* é derivado de *dokein* “aparentar-se”, “parecer” e especialmente “parecer bom”, com uma mudança de ponto de vista, “achar por bem”, “julgar”, “pensar”, “decidir”. A palavra contém a raiz indo-européia em que se encontra o latim “*docere*” = ensinar (→ douto) e convem (→ decente) e que exprime a noção de adaptação, conformidade e conveniência” in Rey, Alain (sob a direção de): *Dictionnaire Historique de la langue française, Le Robert*, 1992, Edition Le Robert, Paris. Independente da diferenciação entre dogmaticismo e dogmatismo, o importante é assinalar que a raiz semântica de *dogma* insiste na *domesticção* do impulso gerado pela incompletude do sistema. Tomar tal impulso como fonte para o dogmatismo seria fazê-lo “parecer bom”, i. e., opô-lo à *poiesis*.

“dogmatismo como se tornar dogmatismo, isto é, um sistema do realismo objetivo”<sup>17</sup>.

Peter Szondi, além de realçar, nas *Cartas*, certa oposição entre as doutrinas de Spinoza e de Kant, aquelas exatamente que Fichte havia tomado como “sistemas inteiramente coerentes”<sup>18</sup>, concorda com o louvor de Schelling ao esforçar-se “para proteger a filosofia crítica contra sua própria dogmatização”<sup>19</sup>. O criticismo, novo sistema baseado na razão transcendental separou-se definitivamente do dogmatismo cego e metafísico e pôde ter um emprego, inesperado até as *Cartas* de Schelling, para se pensar, tanto no idealismo quanto no realismo, de forma sistemática. Depois de distinguidos e deduzidos “a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro”<sup>20</sup>, Schelling ajudava a formar um aspecto bem característico da 1ª Crítica:

Somente a *Crítica da Razão Pura* é ou contém a doutrina-da-ciência propriamente dita, porque é válida para toda *ciência*. A *ciência* pode sempre elevar-se a um princípio absoluto; e mesmo, se deve tornar-se *sistema*, tem de fazê-lo. Mas é impossível à *doutrina-da-ciência* estabelecer um princípio absoluto e, com isso, tornar-se *sistema* (no sentido restrito da palavra), pois deve conter – não um princípio absoluto, não um sistema determinado, perfeito, e sim – o cânon para todos os princípios e sistemas<sup>21</sup>.

Nessa citação, há muito a que referir sobre a validade da *Crítica da Razão Pura* como doutrina-da-ciência “para toda *ciência*”. O fato de ela permitir “o cânon para todos os princípios e sistemas”, dá aos sistemas do criticismo e dogmatismo uma simetria decisiva sobre a inatacável superioridade do dogmatismo de outrora. Schelling narra o exemplo de adversários da *Crítica* que, para condená-la ao dogmatismo, faziam do método de todos os sistemas ser tomado pelo próprio sistema. Outro ponto importante está no fato de que como parte necessária do caráter canônico da *Crítica* existe uma “metodologia universal” que dispensa a exclusividade de qualquer sistema. O caráter canônico permite realizar a exigência para vários princípios e diversos sistemas, sendo

<sup>17</sup> Ibid., p: 52.

<sup>18</sup> SZONDI, P., 1975, p.10.

<sup>19</sup> Ibid., idem.

<sup>20</sup> SCHELLING, F. W., F., 1973, p. 188.

<sup>21</sup> Ibid., Idem.



exato a impossibilidade de um princípio absoluto; é isto o que está dito na citação acima.

Avançando na leitura de Schelling, confere-se ao sistema do criticismo a resistência ao Absoluto, na sua tão manifesta recusa a servir à identidade absoluta entre sujeito e objeto. Há, sim, nele uma receptividade para o antagonismo entre o subjetivo e o seu respectivo elemento e círculo de efetivação resolvidos no favorecimento ou anterioridade do sujeito. Todavia o significado da experiência no criticismo encontra-se entre ambos. A interpretação de Schelling dissipa a exclusividade de um único sistema, sobretudo, quando dá à crítica e aos limites da razão uma “metodologia universal”, capaz de sanar os equívocos relativos à possibilidade de um único método, “como se o método não fosse exatamente aquilo que pode ser comum a sistemas que se contradizem”<sup>22</sup>. Nunca estabelecer nenhum sistema com exclusividade, essa é uma lição; ao invés, deixar subsistir, na opinião do filósofo das *Cartas*, ambos os sistemas, lado a lado, o idealismo e o realismo, o criticismo e o dogmatismo, não como princípios absolutos do *saber* e, sim, como cânone para todos os outros princípios e sistemas do *agir*. Pode-se supor o que sucedeu depois da primeira Crítica foi a postulação do “método dos postulados práticos”. Isto é transcrito por Schelling:

Para a *Crítica*, que estabeleceu aquele método dos postulados práticos para dois sistemas inteiramente opostos, era impossível ir além do mero método, e, como ela devia atender a todos os sistemas, era-lhe impossível determinar o espírito *próprio* de cada sistema em sua *singularidade*. Para manter o método em sua universalidade, tinha de mantê-lo, ao mesmo tempo, naquela indeterminação que não excluía nenhum dos dois sistemas. E mesmo, conforme o espírito da época, tinha de ser aplicada, pelo próprio Kant, antes ao sistema do dogmatismo *novamente* fundado, do que ao sistema do criticismo, fundado por ele *pela primeira vez*<sup>23</sup>.

Acreditamos, o pressuposto básico de Schelling, nessa discussão contra a possibilidade de unilateralidade do sistema, é o de ser possível ao sistema do criticismo e/ou do dogmatismo um maior ou menor apelo à razão prática, assim como um maior ou menor apelo à razão teórica. Como passar da idéia de uma

<sup>22</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, p.188.

<sup>23</sup>SCHELLING, F. W., 1973, p. 189.

unidade sistemática como pressuposto indispensável à ciência até um sistema cuja unidade não era arbitrariamente forjada e sim construída, simultaneamente, segundo a capacidade de juízo teórico da razão e da singularidade do agir. Esse parece ser o pressuposto básico para que Schelling possa se prevenir de um “princípio absoluto” e condenar de forma resoluta uma idéia de sistema único como espécie de um “Deus necessário” (para usar as palavras de Gérard Lebrun)<sup>24</sup>. Evitar um princípio absoluto do saber é a maneira de Schelling possibilitar que o dogmatismo (não dogmático) sobreviva ao lado do criticismo. Não é, todavia, em vão a referência permanente que faz a Spinoza que, para ele, constituiu um “sistema popularizado do dogmatismo” partindo de uma “substância infinita [e] de um objeto absoluto”. Sonhando sempre com os postulados práticos em sua *Ética*, Spinoza, na visão de Schelling, não chegara a considerar a possibilidade de seu “eu”, fazer parte da realidade finita; nesse sentido não houve em Spinoza uma provisão do que seria o sujeito como tal: “Ele havia partido de uma substância infinita, de um objeto absoluto. ‘Não deve haver passagem do infinito ao finito’ – eis a exigência de toda filosofia. Spinoza a interpretou em conformidade com seu princípio: o finito deveria ser diferente do infinito apenas por seus limites, e todo o existente deveria ser apenas modificação do mesmo infinito; portanto, também não deveria haver nenhuma passagem, nenhum conflito, mas apenas a *exigência* de que o finito se *esforce* para tornar-se idêntico ao infinito e nele sucumbir na infinitude do objeto absoluto”<sup>25</sup>.

Semelhante incursão por Schelling tem o valor de evitar a unilateralidade rígida de *um* único sistema, o sistema característico do pensar, o criticismo que, segundo Schelling, “só tem fracas armas contra o dogmatismo, e funda [ ] seu sistema inteiro na índole da nossa *faculdade de conhecer*, e não em nosso próprio

<sup>24</sup> LEBRUN, G., 1993, p.211 passim. Vale assinalar quais as implicações dessa idéia de sistema, tão bem formulada por Lebrun através da análise da fase pré-crítica de Kant (*A Teoria do Céu*, de 1763) até a *Crítica*: “Por que Deus, enquanto instância teórica, sobrevive na *Crítica* à condenação da teologia clássica? Por que salvaguardar seu conceito, com o risco de fazer-nos postular uma existência ali onde temos o direito de admitir apenas uma Idéia? A própria noção de regulação não previne inteiramente este mal-entendido, pois ela não me determina tanto a não supor a realidade do objeto-da-Idéia quanto a supô-lo *somente em vista* do uso do entendimento. Ora, é difícil ater-se a essa *hipótese*: o Deus dogmático ressurgue sempre da exigência que o põe apenas na Idéia. Tudo seria simples se houvesse de um lado uma teologia condenada, do outro uma ciência positiva a ser constituída de *saber racional* — e é por isso que a linguagem teológica, ou pelo menos teleológica, permanece inevitável”.

<sup>25</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, p. 196.

ser originário”<sup>26</sup> já exilado do Absoluto e pronto para dar realidade às próprias idéias. Essas palavras assinalam, no próprio contexto crítico das *Cartas*, a incapacidade da razão teórica de conceber um Deus ou de dar uma prova teórica a um mundo intelegível objetivo: “a razão teórica é demasiado *fraca* para conceber um Deus, e a idéia de um Deus só é realizável por exigências morais, também tenho de pensar Deus *sob leis morais*”<sup>27</sup>. Como pensar um Deus se o próprio Schelling, seguindo Kant, considera infundado um Absoluto no saber humano? Salta aos olhos que essa questão exige uma solução que não seja mais de ordem teórica e se torna necessariamente prática. Schelling mostra-se categórico na “Quinta Carta”: “Necessariamente, um sistema do saber, se não é obra de virtuosismo, um jogo de pensamentos (...), tem de *adquirir* realidade, não por uma faculdade teórica, mas por uma faculdade prática, não por uma faculdade cognoscente, mas por uma faculdade *produtiva, realizadora*, não pelo *saber*, mas pelo *agir*”<sup>28</sup>.

Não se trata, portanto, de parar nas proposições virtuosas do pensamento “pura e simplesmente” e sim partir para a ação; tentar ultrapassar os limites do saber teórico em direção a uma filosofia e a uma noção de sistema que prescrevem a participação incorruptível da “liberdade” e da “individualidade”, donas de sonhos à alturas apoteóticas e de revelações proféticas. Isso acarreta a coexistência de elementos incompatíveis, tanto mais quanto o sistema é sempre avultado na sua unilateralidade. O cuidado, explica Schelling, está em que “enquanto ainda existirem seres finitos, também tem de haver dois sistemas diretamente opostos entre si, porque, enfim, nenhum homem pode convercer-se de um sistema qualquer a não ser, apenas, *praticamente*, isto é, por ter realizado um dos dois em *si mesmo*”<sup>29</sup>. Note-se, para maior compreensão do rendimento de Schelling para Humboldt, que a identidade do sistema schellingiano passa pela celebração da liberdade da ação e, através dela passa, inversamente, pela celebração do finito para o infinito.

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 182.

<sup>27</sup> Ibid., p. 180.

<sup>28</sup> Ibid., p. 190.

<sup>29</sup> SCHELLING, F. W. J., *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, 1973, p. 191.

### 3.2.

#### Ver e agir moralmente

Retomo então nosso propósito inicial com a aproximação de Schelling, e formulo a questão: o que a noção de sistema schellingiano tem a ver com o nascimento de uma ética do olhar e da cosmovisão? Até que ponto nos é permitido dizer que a incompletude do sistema schellingiano, e a sua vontade de alcançar o Absoluto, pode-nos ajudar a apurar o esquema de experimentação das cenas de cosmovisão, criadora da impressão de totalidade?

Todo o caráter de tais questões a torna, é claro, contestáveis. Não é principalmente da “nova escola de filosofia” schellingiana que as idéias de “impressão total”, infinitude, finalidade moral começaram a se organizar em Humboldt. Entretanto, quando o naturalista escreve as “Considerações Preliminares” — primeiro capítulo do *Kosmos* —, cita, em seu final, Schelling, de maneira a anunciar a plena concordância com a sua concepção da Natureza e a entrever o meio de destacá-la pela insuperável noção do todo vivo. A passagem, citada por Humboldt, é:

A natureza não é um agregado inerte (*totes Aggregat*): ela é, para o pesquisador entusiasmado (*begeisterten*) [como Schelling expressou-se perfeitamente em seu discurso sobre as artes plásticas — *die bildenden Künste*] o sagrado (*die heilige*), a perpétua força criadora do mundo, que produz todas as coisas autogeradas e ativas (*ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werktätig hervorbringt*)<sup>30</sup>.

Seria pelo menos necessário lembrar que é na questão do contato direto com a beleza da Natureza, no retiro moral junto a ela, e mais especificamente, no desejo humboldtiano de criar uma “física do mundo”, em plena concordância com a forma “estável” e “segura” dos fatos, instrumento fecundo para o “progresso da formação humana”, que o passo levado à ambição da totalidade foi dado. Dito isso, reconhece-se — sob esse conjunto do *Kosmos* — o fio condutor de uma preocupação maior e constante — o da linguagem do espírito criador, em convergência com a força criadora da Natureza apta a reunir, de modo especular

<sup>30</sup> HUMBOLDT, A., 1978, p: 27-28.

arte e ciência. É por isso que o romantismo de Humboldt se abre conjunta e indissolivelmente como uma ação do espírito, uma ação totalizante da arte e da ciência, pelo seu efeito de “impressão total” (*Totaleindruck*).

É preciso uma exposição mais clara acerca do fato de Schelling estar, sim, elogiando Kant por ter ele propiciado, com a *Crítica da Razão Pura*, as condições excepcionais de simetria e antinomia de dois sistemas, cujo progresso ficara então reservado ao “método de postulados práticos”. É verdade que as *Cartas* não autorizam a acreditar muito na defesa que Schelling fará depois da fusão prática mítico-estética-científica. Adaptando-se ao “método dos postulados práticos”, o elogio à 1ª *Crítica* deriva do reconhecimento dos limites da razão especulativa em pensar as idéias de liberdade, Deus e imortalidade. “A razão”, diz Schelling, “não é concebível a partir de nosso ser absoluto, mas apenas pela *limitação* do Absoluto em nós”<sup>31</sup>. Não há como pensar teoricamente sobre a liberdade.

No ensaio *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*, Rubens Rodrigues Filho procura desenvolver o impasse da indecidibilidade teórica de nossa própria razão frente a questões que entram, para o filósofo crítico, como que “pela porta dos fundos”. A tal respeito é sumamente significativo o argumento que se sucede:

Para conhecer a liberdade ‘como propriedade de um ser ao qual atribuo efeitos no mundo dos sentidos’ seria preciso, impossivelmente, conhecer um tal ser ‘segundo sua existência e não no tempo’. Ante tal impossibilidade, de que adianta poder *pensar* a liberdade (...). De que vale, nesses termos, a mera *pensabilidade* dela?”<sup>32</sup>

A visada do ensaísta ajuda a esclarecer o aparente paradoxo tomado da interpretação do jovem Schelling, que adere ao “sistema do criticismo” com decidida independência. Comentando os motivos que fizeram o êxito de sua iniciativa, Rubens Rodrigues atribui decisivo papel ao “método dos postulados práticos” “como comum arsenal” para os campos diversos de legislação da razão. Não parece ter sido outra, em verdade, a causa do acerto dessa interpretação

<sup>31</sup> SCHELLING, F. W. F., 1973, p: 201.

<sup>32</sup> TORRES FILHO, R. R., 1987, p. 11 passim.

schellingiana iniciada brilhantemente e sob os melhores auspícios. Pergunta-se, entretanto: mantido o partido pelo idealismo, com a anterioridade do sujeito com relação ao objeto, como explicar o desvario totalizante de Schelling pela via da razão prática? Sucede a pergunta: à limitação da razão especulativa para afirmar conhecimentos transcendentais corresponderia o uso prático dessa razão, no sentido de ampliar seu conhecimento até o supra-sensível? Justamente porque isso levaria a uma contradição entre os domínios da legalidade natural e da legalidade da moral<sup>33</sup>, é preciso, como nos ensina Rubens Rodrigues, “antes de pensar numa ‘recaída no dogmatismo’, motivada, no velho Kant, por razões extrafilosófica” devolver às questões do supra-sensível “a sua plena dignidade como objetos de postulados práticos incondicionais”<sup>34</sup>.

Esse é o ponto decisivo a partir do qual se deve tratar a postulação do método prático como “campo comum” das razões teórica e prática. Só assim a possibilidade intrínseca de formalização do pensar não pareceria uma recaída de Kant no dogmatismo cego. Na verdade, Schelling, como um pós-kantiano, pensador precoce das conseqüências da *Crítica da Razão Pura*, coloca-nos então diante de uma dupla ordem de dificuldade: de um lado, é preciso reconhecer, a necessidade de sistema que deve satisfazer às Idéias metafísicas da razão, de outro, é necessário dar conta de que o sistema nunca pode ser objeto de determinação teórica, justamente porque se baseia na ligação com o supra-sensível. Ora, contudo, como separar a razão teórica da prática pressupondo ainda a idéia de um sistema, cuja referência inevitável, mesmo após a *Crítica*, continua sendo o problema que a razão “tem por função não excluir”, a “instância

<sup>33</sup> Vale aqui reproduzir a passagem de Rubens Rodrigues sobre o que é a “lição original da Crítica”: “A operação que vimos acontecer no texto de Kant consiste justamente em mostrar que a demarcação do *território* (...) onde têm validade os conceitos e princípios puros do entendimento (‘as leis da natureza’) é o avesso do *desimpedimento* de um outro ‘território’ (o além-do-sensível) para a possibilidade de uma outra e incomparável legalidade: a da lei moral. A aparente contradição desaparece quando se descobre que entre ambas não pode haver conflito de jurisdição.

Essa solução é formulada muito plasticamente, no nosso texto, por meio daquele famoso ‘jogo de palavras intraduzível’ entre *annehmen* (admitir como hipótese, acolher, aceitar) e *benehmen* (retirar, tomar, confiscar), que exprime, justamente, o verso e o reverso dessa operação crítica, tornada possível por aquela distinção da ‘dupla significação’. Se tentarmos reproduzir em português, a nível de significante, o efeito da frase, leremos algo como: ‘Eu não posso, portanto, nem sequer *admitir* Deus, liberdade e imortalidade, em vista do necessário uso prático de minha razão, se ao mesmo tempo não *demito* a razão especulativa de sua pretensão a conhecimentos transcendentais’ (...) Expressa aqui como simultaneidade (...) é a complementariedade entre esse *ponere* e esse *tollere* que constitui a lição original da Crítica, a reversão pela qual sua utilidade negativa (‘suprimir o saber’ – bem entendido: lá no supra-sensível) se revela positiva (‘obter lugar’ – lá, também – ‘para a crença’).” Ibid., p: 22.

<sup>34</sup> Ibid., p: 25.

teológica”<sup>35</sup>? Talvez o caminho para responder tal questão venha descrito na importantíssima afirmação que abre a “Nona carta”; decisiva, contudo, para os rumos que a questão do Absoluto adquire em Schelling. Quando o intérprete escreve a “Nona Carta” postula uma exigência da filosofia que acaba no fundo como o gesto decisivo para a insuperável e imóvel contradição entre o criticismo e o dogmatismo — não se ignora que a programação teórica para o limite crítico resolveu-se por meio de mandamentos morais. Professando por sua vez a exigência da “tese absoluta” pela filosofia, não deixa de apontar para um passo que vai além de (e até mesmo contra) Kant, i. e., antes mesmo de se decidir sobre o antagonismo dos dois sistemas, há de se reconhecer o inacabamento do sistema que, para Schelling, derivaria da situação de que “Nunca esse espírito se sentira maior do que ao ver diante de si a infinitude do saber”<sup>36</sup>; dito de outra forma, a solução teórica é uma resolução mística, o próprio delírio místico. A afirmação fundamental da “Nona Carta” serve de tripé para esse tipo de resolução tipicamente romântica: “o criticismo não tem como se salvar da acusação de delírio místico”.

Antes de avançar sobre a “tese absoluta”, cumpre voltar um pouco atrás e afirmar: o remanejamento operado pela fusão, caracteristicamente schellingiana, põe a própria idéia de sistema num novo campo, o campo da decisão e dos postulados práticos: “a necessidade de tornar *prática* vale para a razão *em geral*, não para a razão determinada, aprisionada aos grilhões de um sistema isolado”<sup>37</sup>.

É digno de menção o comentário de Rubens Rodrigues que tem a justa medida do “novo dogmatismo com ‘prévia Crítica’ idealizado por Schelling”, resguardado, sobretudo, pelo Idealismo:

---

<sup>35</sup> LEBRUN, G., 1993, p: 249. Para Lebrun, o mais importante problema está em que a noção de razão e racionalidade na Metafísica, que o próprio Kant destrói, continua a não ser renegada pela *Crítica*: “a verdadeira ruptura, contanto que se admita que a razão é apenas uma palavra vazia se a separarmos dos problemas que ela tem por função *não excluir*. Não é o próprio Kant que a define como o campo no interior do qual a própria possibilidade de colocar as questões cauciona a possibilidade de responder a elas? A razão é a permissão que uma *episteme* se dá de questionar com toda segurança”.

(...) Para entender completamente a aparência teológica, resta-nos compreender porque o acesso a Deus está tão fechado que seu conceito permanece inexpugnável, por que o teológico, simultaneamente abolido e conservado, transforma-se em Ideal vazio. Dele não resta mais do que sombra..”

<sup>36</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, p: 191.

<sup>37</sup> Ibid, p: 193.

Ter mostrado que o antagonismo entre esses dois sistemas só é decidível pela razão prática, através de postulados indemonstráveis, não é decidi-lo a favor de nenhum dos dois lados. É apenas indicar em que campo e com que armas o combate deve ser legitimamente travado. Mais que isso, é fornecer, *a ambos os oponentes*, e também, portanto, ao novo dogmatismo com ‘prévia Crítica’ idealizado por Schelling, o ‘método dos postulados práticos’ como comum arsenal<sup>38</sup>.

Alcançar o “arsenal comum” dos postulados práticos é o que torna a interpretação de Schelling nessas *Cartas* tão cobiçada para nós que tratamos de Humboldt. O naturalista guiado pela síntese do científico, o estético e o moral torna possível uma aposta criativa de agir no mundo que envolve, sob o mesmo rótulo, os três planos. A agitação de superfície das viagens não deve esconder-nos a funda transformação que se ia operando aos poucos na mentalidade desses viajantes. A ausência concreta dos espaços ilimitados, que convidam ao movimento, o espetáculo incessante das altas florestas que interceptam à vista o horizonte, a privação necessária das vontades particulares, tudo isso terá de influir poderosamente sobre os naturalistas que demandam espaços, espécies de plantas e animais desconhecidos. É inevitável pensar que as longas jornadas tiveram uma ação disciplinadora e de algum modo amortecedora sobre o ânimo genuinamente aventureiro desses homens. Se o quadro de naturalistas e habitantes da terra aglomerados em cenas nunca antes percorridas tem em sua aparência qualquer coisa de perfeito, não é por causa do alvoroço das paixões, mas de ambições metódicas e submissas. Graças à liberdade do naturalista-viajante — que se liberta dos sentidos mais imediatos — o emprego da especularidade comunicativa do simbólico constitui desimpedimento às marchas e, sobretudo, recurso conveniente para aderir ao movimento cada vez mais fluente de transcendência e efetividade do mundo.

É inevitável, portanto, ter de explicitar uma prática sistemática romântica — o conceito do Todo sendo realizado, via imaginação e realidade, na experiência da Natureza — sem deixar de mencionar a importância flagrante do pendor, criativo e produtivo, na apresentação dessa ciência e do direito de nela admitir Idéias consideradas o alvo último da filosofia: Deus, a liberdade e a imortalidade da alma. Porém, essas Idéias jamais são experimentadas se não forem tomadas

---

<sup>38</sup> TORRES FILHO, R. R., 1987, p: 26.



como realidades. Pela ação interna do espírito impelido a apreciar, racionar e julgar, o cientista-naturalista, sob o qual nos debruçamos, institui o ponto de vista transcendental, meio exclusivo através do qual as Idéias são identificadas com as coisas e seres naturais. Essa convergência tem, sem dúvida, uma conseqüência promissora: a de aumentar consideravelmente a intuição do mundo objetivo, que sempre foi uma preocupação da ciência humboldtiana. No lugar de um sistema que não leva em conta a vida e forjado por uma “teologia já condenada”, não chegou a apresentar-se essa preocupação em sua forma aguda, isso porque o apelo imagético do *Standpunkt* se processa num sistema do agir moral, do posicionar-se frente à experiência do olhar, criadora de postulados práticos para o conhecimento.

Todo o preparo, todo o excesso de rigor, toda disciplina especial, além da que se forma no hábito persistente de enfrentar os meios desconhecidos, faz o naturalista romântico mais apto a cultivar a dimensão moral da Natureza e “em adotar tudo que é grande e belo no novo sistema da filosofia”. A capacidade e o costume de vencer a pé longas distâncias puderam assegurar ao naturalista algumas vantagens inestimáveis atinentes à contemplação da Natureza em seu aspecto externo. Sua ordem é a da Natureza, sem artificios aparentes e sem muitos planos prévios. Explicando a pouca eficiência de “impedimento da filosofia para o avanço da ciência empírica”, já Humboldt dizia: “Proximamente ocupado com a natureza, minha mente foi mantida mais livre do preconceito que foi possível para muitos fisicistas, que se tornaram mais fixados em suas antigas interpretações da natureza do que no objeto de seu estudo — a própria natureza”. A carência do contato não seria tão absoluta para Schelling, por exemplo, se Humboldt estivesse disposto a aderir à “nova filosofia”, pondo-a a prova. De qualquer modo, quando se trata desses modernos idealistas, é fácil constatar que uma das exigências de originalidade inerentes aos seus trabalhos era o exercício livre e diferenciado de uma dimensão estética que se aliava ou não à dimensão moral. Não convém, em todo o caso, acentuar com demasiada ênfase a transformação que a influência das ambições da “nova escola da filosofia” teve para o romantismo de Humboldt. Há na figura do Humboldt naturalista, uma dignidade sobranceira e senhoril, aquela mesma dignidade que alguns filósofos pós-kantianos costumam atribuir tanto à ação quanto ao pensamento. A dispensa muito frequente da matematização do mundo, que se atesta no gesto simbólico das descrições naturalistas, casa-se antes

com o prazer e o efeito poético de uma filosofia científica da Natureza do que com as novas descobertas dos físicos incapazes de dar conta da “alta causa original”. O cultivo da dimensão moral da Natureza, ocupação a que também se entregavam tais homens, é, decididamente, produtiva e útil ao naturalista romântico.

O que distingue a ciência cósmica de Humboldt, sob esse aspecto, é algo nomeadamente ligado à finalidade moral em que se trava conhecimento da Natureza pelo prazer que ela proporciona ao homem. De novo, nos ocorre a precoce interpretação de Schelling sobre a *Primeira Crítica*. E nela, sua disponibilidade para harmonizar, criar identidades, dissolver oposições e sintetizar planos multiplicados, por vezes multiformes. Revela-se também eficaz para Humboldt, a indeterminação proposta por Schelling quanto à exclusividade de um único sistema. Na esteira da interpretação schellingiana, tomada em seu sentido restrito, é lícito decidir-se, sem perda essencial, sobre o capítulo do dogmatismo idealizado por Schelling ou sobre a opção crítica, posta por Kant. Se Humboldt principia a aparecer quando a finitude da razão humana já entrava pressupondo diferentes modos de pensar, agir e sentir, a verdade é que seu percurso como naturalista traz um elemento importante de distinção. O resultado é que, sem renunciar aos avanços científicos impulsionados pela existência móvel dos naturalistas, Humboldt tem ambições mais sistematizadas. Ambições que só se generalizam e enriquecem-se quando essa finitude aparece servida por instrumentos diferentes, guiadas por métodos e postulados de uma moral da razão, movida por uma direção oposta à qualquer teologia moral, embora marcada pelo signo da infinitude.

Contudo, em acepção mais ampla, talvez um pouco arbitrária, que procure envolver, sob o mesmo rótulo, os vários movimentos tendentes, em parte, à limitação das nossas fronteiras racionais e ao aproveitamento de nossos domínios, cabe a Humboldt um lugar definido, e um lugar — acrescente-se — que não pode ser pequeno nem irrelevante. O *Kosmos* representa, em realidade, uma das expressões nítidas daquela força expansiva que parece ter se desenvolvido nas imagens de infinitude poética, apresentadas pelas “cenas” da Natureza. Força que obviamente impeliria pelos caminhos da estética uma racionalidade teórica limitada, e que, já em Humboldt, iria determinar o avanço progressivo de uma ética do olhar que, eventualmente, servia de espelhamento da infinitude e da totalidade. Cumpre notar que, ao tempo da *Kosmosmania*, os leitores pareciam

reter a impressão total de encanto que despertavam as riquezas da Natureza em geral. Portanto, segundo Humboldt, o “mundo dos fenômenos físicos” é tomado no seu conjunto como o lugar da positividade criada por um saber racional, sim, mas intuído e realizado praticamente.

Existe, assim, um traço comum entre as ambições morais de Humboldt e o método dos postulados práticos conforme ao domínio da razão teórica por Schelling: isto é, a progressiva garantia de assegurar a realidade do mundo pela via da experiência e não pela via da especulação. E então a existência da Natureza depende do enorme poder de atração sobre os homens, redundando na progressiva transformação dos fatores naturais em objetos da experiência.

Humboldt faria a honra de Schelling se o ouvisse sentenciar sobre o fundamento de seu novo sistema do criticismo: “Quando — diz o dogmático — eu me esforço pela felicidade, pela concordância de meu sujeito com o mundo objetivo, esforço-me também, *mediatamente*, pela identidade de minha essência, ajo moralmente. Inversamente — diz o filósofo crítico — quando ajo moralmente, esforço-me *imediatamente* pela identidade absoluta de minha essência e, justamente por isso, *mediatamente* pela identidade do objeto e do subjetivo em mim — pela *bem aventurança*”<sup>39</sup>. No transcurso de seu sistema, a aspiração schellingiana transforma as Idéias numa trama abrangente de estímulos vitais e morais e, num certo sentido, promove a oscilação entre o conceito e a prática, o subjetivo e o objetivo, o idealismo e o realismo como evidentes domínios compostos para nunca antagonizarem-se e se superarem. Um único sistema é sempre unilateral e acolhe um olhar enviesado. É importante que o subjetivo não exclua de si o objeto, que o objeto não exclua de si o efeito, embora uma simples mistura seja prejudicial a ambos. Essa identidade do objeto e do subjetivo não os torna iguais e nem negligencia o que falta a cada um deles, apenas demarca o lugar de onde devem ser concebidos e ocupados. A distância entre um e outro é necessária e libertária, uma vez que, a partir dela, determina-se a que ponto pode chegar tal reconhecimento. Até o mais grandioso e belo ligados ao conhecimento da Natureza humboldtiano sobrevivem sem sucumbir à serventia e aparecem sempre ressoando o tom da totalidade com intimidade.

<sup>39</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, p: 203.

Não surpreende que as interpretações de Schelling sejam eloqüentes, em nosso estudo sobre Humboldt. A virtude principal da absorção da idéia de sistema, idealizado nas *Cartas*, é a de contextualizar a própria noção de sistema por um idealista, bem como enfatizar o caráter sistemático, de síntese e a conseqüência poética que vemos na cosmovisão humboldtiana. Em realidade, afirma Schelling, os sistemas filosóficos para a “verdadeira filosofia” — esta construída sobre a base da *Crítica da Razão Pura*, e parece que formada para “lutar contra uma potência absoluta e sucumbir lutando, do que garantir-se previamente contra todo perigo, através de um Deus moral”<sup>40</sup> — “não tem absolutamente nenhum lado estético (...) nem sequer tem um lado filosófico; não somente não contém nada de sublime, mas não contém, de modo geral, nada; é tão vazia quanto qualquer outra representação antropomórfica (pois, em princípio, são todas iguais entre si)”<sup>41</sup>. A fundação e o significado dos dois sistemas encontram-se entre a formulação e a apresentação do método dos postulados práticos como um método universalista, cânone para todos os outros sistemas. É o método que confere à razão teórica e à razão prática a sua honestidade, a sua solidez, a sua verdade. É o que garante à razão que o tratamento livre e ideal ou real e objetivo não se transforme em maneirismo vazio.

A posse da autonomia moral, portanto, corresponde menos à luta pela necessidade teórica do que a uma “razão prática fortalecida”, dirá Schelling em sua “Primeira Carta”. Razão que se exprime na posse de um agir prelineado no ideal do espírito em admitir a Idéia de Absoluto com liberdade. No movimento livre, na alternância e prosseguimento harmônico em que se dá a amplitude do agir humano, tende-se a repelir o vigor lento e limitado com que o engenho especulativo mais assentado busca em seus elementos de causalidade. Os frutos da liberdade conduzem os homens à identidade absoluta do subjetivo e do objeto, unificando o conteúdo sensível e espiritual nos pontos onde o rumo da matéria não pode ser retirado do contexto do mundo vivo e experimentável.

Humboldt, sem dúvida, encarna uma variante da idéia de sistema como objeto do agir, cujo valor é alcançado quando o homem, alçado ao *Standpunkt*, experimenta a imaginada comunhão íntima com a Natureza. Sonhando sempre com a elevação através da “apreciação reflexiva”, Humboldt pensa nos termos de

<sup>40</sup>SCHELLING, F. W. J., 1973, p: 180.

<sup>41</sup> SCHELLING, F. W. J., 1973, p: 180.

uma totalidade entre o objeto e subjetivo. Numa maneira muito específica, inclusive, a comunhão entre espírito e Natureza dá uma origem dramática ao modo de agir, pois o mundo já é suficientemente incerto e saturado pelas múltiplas representações. Nada de acentos trágicos. Pelo contrário. Essa origem é preservada na sua grandiloquência e integridade, no momento mesmo em que ameniza qualquer embate advindo de alguma intransigência entre idéias e sentimentos. Não se trata de um assentimento estóico ou de um “calmo abandono de si”<sup>42</sup> no objeto absoluto; o homem é insistentemente convidado a opor a força interna e criadora da Natureza à “onda tempestuosa da vida” (*stürmischen Lebenswelle*). Há atividade do espírito na medida em que este está preparado para recebê-la da Natureza. O “eterno influxo” (*den ewigen Einfluss*) que a Natureza física desenvolve “sobre a disposição moral da humanidade” (*auf die moralische Stimmung der Menschheit*), convém com demasiada ênfase à ciência humboldtiana. Há transformações que a influência moral da natureza física promete realizar. Uma delas resulta na estetização dos imensos espaços e das elevadas encostas, junto aos quais muitas das limitações impostas pela vida descansam na mais pura ampliação. Essa transformação de uma realidade visível em realidade paisagística dá à Natureza um papel impossível de disfarçar: a Natureza secularizada, despida de sua significação primitiva, é suficiente para promover a consciência de que experienciar a realidade externa é fomentar um tumulto interno, ali onde se resguarda o limite da lucidez para a intuição do todo.

A finalidade moral da dimensão cósmica humboldtiana constata a impotência do virtuosismo filosófico e da pura ideação. É pela linguagem dos sentidos e dos sentimentos, perante a enormidade e o encanto da Natureza, que se tenta escavar a autoconquista histórica do espírito sobre a matéria até ressuscitar uma liberdade atualizada numa determinada posição no mundo: o “espírito” encontra em si mesmo o que procurava no mundo objetivo e assim perfaz esse movimento de saída de si à posse de si; da imaginação à razão, da finitude à infinitude, do absoluto à liberdade.

Humboldt está certo de que, para fugir da escravidão que rodeia todo escravo de um único sistema, tem de dar inteligibilidade a postulados práticos e sensibilizar, por intermédio da cosmovisão, o espírito consciente que seja.

---

<sup>42</sup> Ibid., p: 179.

Deixando de lado o caráter de ociosidade especulativa das idéias, empenha-se ardentemente na determinação moral e na efetividade emocional que encontra nelas, tornando-as leis morais com extensão infinita para nossas vidas. Só assim as idéias acabam por produzir realidades, e se transformam em objetos vigentes da experiência. Quanto mais sua ciência se aproxima de uma idéia de sistema do agir, maior é nela a participação da liberdade e da comunicação íntima, próxima do encantamento, e maior ainda a paradoxal pretensão à união entre Espírito e matéria, razão e experimento, filosofia e ciência. Sistematizar, então, é um modo de agir a partir de uma posição no mundo. O impulso à ação tem por acento enfático a reflexividade estética, mediadora do sistema que se torna a forma da finalidade moral, a expressão do benefício agora imenso de se fixar de vez no “espírito” o potencial criador da natureza, resgatando uma consciência moral pronta a atribuir um sentido para o conhecimento humano.

A conclusão de nosso raciocínio há de ser feita de modo mais preciso e nítido ao afirmar: Schelling, em seu desvario totalizante, é ainda mais importante para Humboldt que Goethe porque seu fundamento é, em vez do criticismo puro, base de uma epistemologia científica, uma fusão da ciência com a estética, que se dá via razão prática.

### 3.3.

#### Totalidade velada e o romantismo da ciência

O rendimento dessa quimérica plenitude do “espírito” junto à Natureza comparece, como tivemos ocasião de notar, nos atos de especularidade e convergência entre aquilo que é visível e aquilo que é intuído. No segundo capítulo, a especularidade romântica foi pensada nos termos de uma forma cultural inteiramente simbólica de comunicação, a fim de enfatizar o caráter universalista da linguagem científica sob a rubrica paradoxal de uma orientação proto-subjetiva, porque ainda não figuradora de um sujeito psicologicamente orientado. Neste capítulo, será vista também mediante a reatualização da herança clássica do pensamento mítico sobre a Natureza, na qual a aparência deve ser tomada, ao mesmo tempo, com aquilo que é e significa, síntese justificadora para um modo verdadeiro de existência da aparência.

Em suma, é lícito derivar pelo menos dois pontos fundamentais dessa variante de sistema, tal qual esboçada no *Kosmos*. A premissa decisiva é introduzida pelo sentido de um sistema de representação e conhecimento da Natureza que traz consigo um fim moral. Esse sentido, por sua vez, revela uma unidade explicitada no movimento de introjeção no “espírito” do potencial criador da Natureza. É como se o nexos vital do sistema humboldtiano radicasse nesse ponto de introjeção, de onde uma simetria magistral é cumprida: a idéia do mundo sendo a própria experiência do mundo. Conforme avance nossa análise, ficará claro, esse ponto de introjeção nada mais será que uma tomada de posição (a fixar o homem num mundo estável) junto a uma tomada de consciência (promotora de um processo científico de racionalização do mundo que, no entanto, acolhe algo de místico).

O outro ponto fundamental está relacionado à dimensão mágica<sup>43</sup> peculiar ao sistema humboldtiano. Sempre que exista a “apreciação reflexiva”, que é como prospera mais facilmente, via imaginação, a observação sobre todos objetos e fenômenos naturais, a interação mágica chega a constituir um “espanto alegre” (*freudiges Erstaunen*)<sup>44</sup> para os que se penetram da “rica plenitude da vida

<sup>43</sup> Adiante citaremos a passagem em que Humboldt fala da “magia da excitação para o misterioso e o sublime” na Natureza.

<sup>44</sup> HUMBOLDT, A., 1978, p: 16.

natural”. Aqui, e, sobretudo nos lugares altos, a distância e a elevação são decisivas para as imagens impressas na alma dos naturalistas que tornam a totalidade irrepresentável por uma mente solipsista ou por um “sujeito psicologicamente orientado”<sup>45</sup>. Nos lugares recém-descobertos, a presença do singular-visível continua a alvoroçar sinistramente as imaginações. Enquadrado em uma nova e estranha paisagem, o singular-visível, símbolo do todo-invisível, dá ensejo à revelações proféticas, à sapiência por excelência. O zelo particular que preside o tratamento estético da Natureza se manifesta na escolha de prodigiosos e divinos meios que basta para uma generosa fantasia de homens. É significativo, por exemplo, que o *Standpunkt* produza essa ativação do simbólico, em que a imaginação se acha entregue a uma “força plasmadora” (*Bildungskraft*)<sup>46</sup>. Nessas condições ela lança mão da reflexividade do símbolo para expor o orgânico à mostra, com maior ou menor intensidade, durante todo o tempo em que este esteja sujeito à “vivacidade do estilo, no qual a intuição sensível se espelha verdadeira como a natureza” (*in dem die sinnliche Anschauung sich naturwahr spiegelt*)<sup>47</sup>.

No exame sobre o papel da imaginação junto à ciência de Humboldt, constata-se o seguinte tratamento: a entrada do fator mágico realiza-se, única e exclusivamente, pela via da imaginação que vê todas as conexões do singular com o todo e destila a junção entre arte e natureza como naturais. A função produtiva da imaginação está na fabricação humana de um meio que representa o meio caminho entre a vida plena da natureza e a simples produção de reconhecimento. Contudo, resta uma questão: a imaginação simbólica junto ao comportamento teórico, unificador do empírico ao não-sensível, patenteia um tipo de subjetividade poética que traz a etiqueta da transitividade. Em outras palavras, a estrutura transubjetiva do “espírito” necessita de sua fonte, a Natureza, para formar a fração do cosmo, o microcosmo, com seu sentido completo. Só que antes desse programa específico de Bildung, implícito na fundamental especularidade e identidade em relação ao Todo, o microcosmo precisa constituir-se numa fração do cosmo com sentido completo, i. e., com a autoconsciência de si, (in) separável

<sup>45</sup> COSTA LIMA, L., 2000.

<sup>46</sup> TORRES FILHO, R. R., 1987, p. 151. Cito a passagem, anteriormente usada em nosso texto, para esclarecer o contexto dessa “força plasmadora” da imaginação: “Este é o verdadeiro produto da imaginação originária, que seria melhor chamar de *Bildungskraft* (força plasmadora), em lugar de *Einbildungskraft* (imaginação), nome que sempre evoca uma função meramente psicológica”.

<sup>47</sup> HUMBOLDT, A., 1978, p. 47.



e totalmente identificada com a consciência maior que é a da Natureza. Isso nos leva a pensar que a representação cósmica nunca é meramente mimética, embora jamais se despeça da realidade; ela é uma simbolização do potencial criador das forças orgânicas do Universo mediante um espírito criativo, transformador, que apresenta a Natureza pelo fator mágico de sua imaginação orientada por um apelo mítico e, porque não dizer, teofânico. O “espírito” é o signo da essência criadora da Natureza e o propiciador do fundamento transcendental do conhecimento dessa essência que é devir.

A despeito de toda a quimera inventada pelo cientista, que vive da fantasia, a partir de uma “tomada de posição” (*Stellungnahme*) no mundo, guarde-se, entretanto uma convicção: a ciência humboldtiana ostenta, indiscutivelmente, uma dimensão ética. O *Standpunkt* representa uma forma de asquiescência do sujeito ao mundo, uma forma de totalização supostamente perfeita – entretanto virtual – entre espírito e matéria, homem e mundo, idéia e experiência ou céu e terra e, muito importante, a posição mesma a garantir um caminho seguro pela ciência da Natureza para o homem.

Todavia, trata-se, sobretudo, de uma ética do olhar. Física do mundo que se expressa como ciência da linguagem, a ciência humboldtiana sonha com o nexo da visão terrena e da cosmovisão. O olhar é, essencialmente, tomada de posição e de consciência que, transforma a ciência empírica em não-objetiva, o fenômeno em *Urphänomen*, justamente porque o sujeito, irrestrito à determinação do terreno e do puramente objetivo, guia-se por princípios que lhe dão atividade e singularidade mediante o elevado *Standpunkt*. Alta aspiração e ascendência não querem dizer, porém, desprezo sumário pela realidade. O desprezo pelo real é condenado, e, ao invés, festejado pelos muitos encantos que o cientista achou em suas viagens, no encontro com outras culturas ou nas observações das matérias comunicantes da vida orgânica e inorgânica. Até aqui delimitamos o que chamamos idealidade quimérica presente na posição romântica de Humboldt em face do investimento sistemático que, a nosso ver, revela a dimensão ética nessa relação homem/natureza no *Kosmos*.

Há na estrutura da filosofia do idealismo alemão, segundo Nicolai Hartmann, “a crença (...) de que um [o] sistema ideal é possível e [de que tal

sistema é] acessível à razão humana”<sup>48</sup>. Nas grandes doutrinas idealistas (de Kant, Fichte, Schelling até Hegel) o significado de sistema não se esgota na sistematicidade metodológica, tampouco, nos conteúdos idealistas desconectados do exame do real. Ele constitui uma fórmula filosófica de pensar o real. Representa, antes de tudo, uma forma, tanto histórica quanto sistemática, de pensar, com profundidade, a vastidão de problemas filosóficos de uma época à outra, pela edificação de grandes construções unitárias prontas a propor soluções globais a partir de princípios verdadeiramente originários. Essa filosofia, determinada pelo “espírito da metafísica especulativa”, de novo desperta para “a idéia da totalidade”<sup>49</sup>, propiciando aos seus pensadores, laboriosamente compenetrados na elevação filosófica, dar ensejo à demarcação entre os campos da ética, da estética e da ciência.

A constelação de pensadores reunidos sob o movimento chamado Idealismo alemão têm obviamente “ponto de partida” na “filosofia kantiana”. O impacto das Críticas assoma articulado ao raiar de novas tentativas fundadas na imantação de uma “metafísica futura” (*künftige Metaphysik*) apta a reconsiderar, com pesadas investigações teóricas, questões como, Deus, liberdade, imortalidade, espírito, intelecção real a partir do sensível, formas de representação humanas, concepções do universo, etc.

Ora, como a investigação científica de Humboldt só perpassa de leve a filosofia idealista – embora dela salve o pseudo-hiato entre o real e o ideal –, é desnecessário nos exaurirmos com os princípios, suposições sistemáticas e problematizadoras da razão por Fichte e Kant. No que tange a Humboldt, tenhamos uma certeza: a filosofia crítica e sistemática e suas fortes consequências teóricas para o pensamento do idealismo alemão não o acudiram como forças necessárias à sua ciência. O alto teor especulativo da *Doutrina da Ciência* de Fichte e da filosofia kantiana tem para Humboldt um caráter vertiginoso. Tudo menos a vertigem da especulação filosófica é o que ambiciona o naturalista. Pode ser talvez que a ciência demasiado axiomática e especulativa daqueles filósofos idealistas aborresse a seu gênio essencialmente poético e aventureiro. Humboldt era um cientista viajante. Descrevia desde cenas sublimes da Natureza até o mais

<sup>48</sup> HARTMANN, N., 1983, p: 12.

<sup>49</sup> Ibid., idem.

prosaico catálogo de medidas, posições, estatísticas, etc. Nunca foi um intelectual de gabinete; tinha os pés no chão, e ótimas concepções sobre o universo. Fundando-se tanto no apego ao real, como no despojamento do tempo, das coisas e dos homens, pensava poeticamente a ciência, no fluxo ondulante do pensamento e da intuição que recompunham, pelo viés da linguagem, o efêmero do e no mundo. Resulta daí a conquista de uma nova ciência, uma nova percepção das coisas apta a providenciar o retorno a um centro. Ou seja: no resgate de uma ciência de poder transformador transfere-se para o espírito cognitivo a “interna conexão” da totalidade dos fenômenos.

A razão de uma moral reativada pela Natureza, a razão principal e imediata, vem associada, em princípio, à idéia de totalização do céu com a terra. Idéia correlata, bem fiel, às idéias de unidade, finalidade, síntese e ordem que têm um efeito no “espírito”, ao mesmo tempo, “sistemático” e despretencioso de Humboldt. Talvez resida aí, na finalidade moral, o motivo básico da vinculação do “espírito sistemático” de Humboldt à noção de sistema do idealismo alemão. O mundo moral emancipado (teoricamente) da Natureza foi e continua sendo obrigado a se constituir nesse espelhamento incontável da pulsão mágica ou mítica da Natureza. Toda a correlação dos elementos de unidade, finalidade, síntese e ordem, acumulados na visão sistemática humboldtiana sobre o cosmo, introduz, na histórica espiritualização do mundo natural, inovações e continuidades no horizonte de problemas do idealismo transcendental, da *Naturphilosophie* e do pensamento romântico. Destaca-se, singularmente, em Humboldt a relação assaz orgânica desses problemas que aparecem como fundo sobre o qual o campo da visibilidade cósmica surge representando os limites do pensamento, da consciência e da moral. Fatalmente, portanto, o êxito desse mundo moral decide-se inteiro na totalização estética, traduzida no ato de se posicionar e introjetar uma compreensão íntima do potencial criativo da Natureza.

Lograr uma noção de sistema baseado na totalidade cósmica e em sua série de sinônimas levou a uma alteração substancial no rumo da investigação científica humboldtiana e na relação interna que os princípios sistemáticos guardam entre si. No caso em questão, é preferível falar na prossecução da unidade ressuscitada, da ordem racional-mística, da totalidade encantada e da síntese do devir como causas integralmente vinculadas a um mundo moral gerado ou regenerado através da familiaridade verdadeira do homem com a Natureza. A

pretexto de descobrir a sistematicidade da perspectiva cósmica, deve-se admitir que ele processa um pensamento universal científico segundo um método de abordar a Natureza que visa à percepção de uma consciência interna e externa a ela. Circundar um mundo moral cujo próprio sentido ficou restrito ao sentido físico da Natureza significa deixar de lado a possibilidade de uma teleologia dos objetos e fenômenos naturais em si mesma. Pois se há um sentido do natural, ele está cercado pela finalidade moral abordada, com insistência, no “reflexo da Natureza sobre a imaginação”. Sentido este baseado na totalidade cósmica, que sustenta uma ética do olhar, de um sair e retornar ao mundo consciente de uma posição estética que libera o espiritual do objetivo-real.

Pode-se discernir, no conjunto de elementos classificados e organizados segundo o critério da cosmovisão outra concepção de sistema, legítima e cabível, para a sua idéia de finalidade moral. Concepção mais ligada à realidade do objeto vivo que converge para um modelo básico da liberdade moderna, em que cada ser orgânico é, na máxima potência, aquilo que é na contingência. Embora o vigor e a fecundidade da racionalidade procurem tomar a dianteira, obrigando a Filosofia da Natureza a responder à frequência legisladora oculta por trás da contingência dos fenômenos, o gênero de cientificidade emergente exige um esforço ininterrupto de aculturação do orgânico sob a influência dos aspectos morais da filosofia científica da Natureza. E isto para garantir um descompromisso maior com as idéias deterministas através de um posicionamento mais e mais acirrado do Real com o Ideal. Deter-se nas propriedades infinitas das coisas e conquistar a condição irreduzível do sentido humano que a própria realidade delas parece assinalar, essa é a luta de Humboldt para aceder à plena dimensão de uma compreensão romântica da Natureza.

Difundida na época pelas novas ciências como a biologia, a anatomia comparada ou a fisiologia – entre as chamadas “ciências do orgânico” –, uma nova idéia de sistema emerge face à inoperância e à questionabilidade dos “modos de explicação mecânica” para os processos do reino orgânico. O ponto nodal passa a ser um “modo teleológico de explicação” que envolva a noção de “causa final (*Naturzwecke*)”; um tipo de causalidade bem diferente das causas determinantes de série lineares e necessárias. Um tipo de causalidade que implica o livre pensar impulsionado pela imaginação e que incorpore à totalidade da Natureza a imagem teleológica da cosmovisão.

Vê-se, assim, o quão inevitável permanece uma linguagem teleológica para o finalismo da Natureza. O apelo a cosmovisão como hipótese inteiramente a favor da razão sobre os fenômenos cumpre, por certo, o fim moral, argumento assíduo de Humboldt para elevar o “gozo da natureza nos homens”. Pode-se argumentar: a possibilidade aberta pelas ciências do orgânico revela, sem dúvida, uma racionalidade interna à Natureza explicável, contudo, até mecanicamente, todavia, o que essa possibilidade desveladora do finalismo mecanicista não alcança é a forma mesma de definir o racional, a consciência externa à Natureza. Em certo sentido, a vocação moderna de Humboldt só lhe será acessível às custas de um embate profundo da razão com o fundo mágico e mítico que guarda seu direito de cidadania na imaginação ainda dependente moralmente da ação.

Kant, mais uma vez, é quem oferece o ponto de partida metodológico para a melhor associação entre os modos de explicação mecanicista e teleológico da *Naturzwecke* (finalidade da Natureza). Dele podemos extrair uma premissa totalmente original, porém, ainda não tão decisiva para as soluções de síntese das recém-emergentes ciências particulares: distinta entre si, cada parte de um sistema orgânico mantém uma relação de interdependência com todas as outras, determinadas pela finalidade de uma contínua preservação do sistema; o organismo, afirma Kant, é simultaneamente causa e efeito de suas partes<sup>50</sup>. Segundo Timothy Lenoir, o cientista Johan Friedrich Blumenbach<sup>51</sup>, que foi professor de Humboldt em Göttingen, é quem dá o passo decisivo no sentido de assinalar a singularidade da finalidade teleológica para as ciências da vida.

A natureza viva é o ponto de partida para qualquer finalidade última expressa nas leis. A idéia básica é muito simples: há a impressão do “desenvolvimento genético” (*die genetische Entwicklung*), do “aperfeiçoamento perpétuo” (*die perpetuierliche Fortbildung*) e da “coexistência” (*Koexistenz*) de um “desenvolvimento vital progressivo” (*fortschreitender Lebensentwicklung*), dado o “observador reflexivo” (*denkende Beobachter*) que cooparticipa de um princípio interno à Natureza e cria a ligação teleológica contida nas manifestações

<sup>50</sup> LENOIR, T., 1990, p. 119-129.

<sup>51</sup> A entrada de Humboldt na Universidade de Göttingen foi em 1789. Para ele, Blumenbach era o mais famoso professor de Göttingen, “era quem, com seus escritos e suas aulas animadas por todo lado acendia o amor pela anatomia comparada, fisiologia e pela filosofia natural – amor do qual ele tinha cuidadosamente nutrido como uma chama sagrada por mais de meio século”. BRUHNS, K., 1873, vol. 1, p: 72. Segundo Julius Löwenberg, essa declaração foi tirada do “Discurso de abertura da reunião dos pesquisadores da natureza alemães e dos médicos em Berlim, em 18 de setembro de 1828”.

tanto orgânicas quanto inorgânicas. Posto isso, convém indagar: o sistema cosmológico de Humboldt compreende uma consciência exterior ao “espírito”? Como o “espírito” se apropria, ou melhor, domina a consciência interna de “um novo estado do “existente que já é material” (*ein neuer Zustand des schon materiell Vorhandenen*) no cosmo? Não seria pela reflexividade estética? É através da “apreciação reflexiva” que o “espírito” criador plasma, via imaginação, a potência vital dos fenômenos e apresenta o transcendental no âmbito do objetivo-real.

Timothy Lenoir resume o legado de Blumenbach quem acreditava na convergência das Idéias da razão prática e teórica com o *Bildungstrieb* (impulso de formação) do reino orgânico na consciência científica: “as explicações teleológicas demandadas pelo reino orgânico requerem um princípio ativo, produtivo, tal como o *Bildungstrieb*, postulado por Blumenbach e outros, que transcende qualquer forma de explicação exclusivamente físico-natural disponível para a razão humana (...) Por trás de seu entendimento permanece a convicção de que se a ciência do orgânico é possível, é somente porque o reino orgânico não menos que o inorgânico é guiado por uma fundamental *framework* unificada pela lei. Essas (...) leis devem ser descobertas através de pesquisa empírica guiada por hipóteses sensatas”<sup>52</sup>.

Nada se emenda melhor a cosmovisão romântica de Humboldt do que essa intuição intelectual da lei postulada por Blumenbach, seguidor de Kant e Buffon, e a emergência da idéia de *Urpflanze* (planta primordial) de Goethe<sup>53</sup>. Porque toda idéia de *Urphänomen* e *Urpflanze* encontra seu fundamento no desenvolvimento de um tipo ideal de experiência científica e, portanto, indireta e relativamente experimentável. Trata-se de uma idéia que será desenvolvida posteriormente em seu *Metamorphose das Pflanzen* de 1790. Isso traz o reconhecimento indeclinável,

<sup>52</sup> LENOIR, T., 1990, p: 122.

<sup>53</sup> Foi em sua viagem à Itália que Goethe lançava as bases do desenvolvimento intelectual da idéia de *Urpflanze*. A passagem de uma carta de Nápoles, em 17 de maio de 1787, o demonstra. Dirá Goethe: “tenho de confidenciar-te que me encontro bastante próximo de solucionar o mistério da geração e organização das plantas, e que ele é o mais simples que se pode conceber. Sob este céu podem-se fazer as mais belas observações. O ponto fundamental, o cerne da questão, eu sem dúvida o encontrei e vejo com toda a clareza; o restante, diviso-o também em linhas gerais, faltando apenas definir melhor alguns detalhes. A planta primordial será a criatura mais estranha do mundo, pela qual a própria natureza me invejará. Munido desse modelo e da chave para ele, poder-se-á então inventar uma infinidade de plantas, as quais haverão de ser coerentes – isto é, plantas que, ainda que não existam de fato, poderiam existir, em vez de constituírem-se das luzes e das sombras da pintura e da poesia: plantas dotadas de uma verdade e necessidade intrínsecas. A mesma lei deixar-se-á aplicar, então, a tudo quanto vive”. In\_ GOETHE, J. W., 1999, p: 380.

para a história da observação nas ciências da natureza, de que há uma interpenetração entre fenômeno e teoria, fato e perspectiva, experiência e percepção. Através de um ato de intuição intelectual, o cientista descobre as interligações veladas que formam a unidade orgânica das forças individuais dos diversos organismos. O tema das forças estruturadoras do orgânico, que se sucede na história de desenvolvimento dos métodos gerados pelas recentes descobertas científicas sobre a vida nas suas mais triviais manifestações, é profícuo por um motivo básico. A conjugação de mudança no *Bildunstrieb* das coisas naturais, inclusive na recusa de ocorrer, nesse contexto, uma idéia de organismo como um sistema fechado e dependente de uma força superior que ditaria o desenvolvimento das demais, em que não haveria, pois oportunidade para mudança, apenas para a variação de um mesmo princípio!

O cosmo humboldtiano é um Todo orgânico. Inclui céu e terra. Produz interdependência de suas partes para cuja atividade depende a sua auto-atividade. Protótipo do “misterioso vínculo (*geheimnisvolles Band*)”, a totalidade velada da dimensão cósmica reflete na imagem do singular a forma insuperável do Todo.

### 3.4 - O que significa autonomia da ciência?

O que significa autonomia da ciência frente ao saber holístico que postula a unidade indissolúvel da estética e da moral com a ciência? Como podemos julgar independente, a experiência científica que tem por finalidade a elevação moral pela fruição estética dos fenômenos físicos naturais? No mundo demasiado humano dessa cultura científica apresentada como compatível com arte simbólica, postulados práticos e filosofia, como, contudo, o moderno cientista i. e., o naturalista pôde surgir? A pergunta inicial deste item nos enseja pensar: há autonomia da ciência estando ela avizinhando os campos da estética e da moral? A resposta é, definitivamente, não. No entanto, é justamente essa refutação que nos permite anunciar a diferença caracterizadora da ciência humboldtiana, de onde é recortada outra noção de ciência moderna — uma ciência reflexionante tanto no campo da moral quanto no da estética. Aqui já estamos às voltas com saber e experiência, sem que haja, da parte do saber, nenhuma suposição teórica, mas tão-somente antropológica. O sentido de intuir o universo é justamente a intenção de alcançar um conhecimento abstrato que incita e encanta a imaginação humana — um efeito imaginário de prolongamento do ser e do devir na mesma direção da ordem cósmica.

A alta qualificação do científico, aqui, consequência até certo ponto da indeterminação de suas fronteiras, nos leva a constatar, paradoxalmente, o auto-insulamento dos diversos campos de saber e agir humanos. Essa questão exige que, por divisões e complementações sucessivas, se consiga visualizar um gênero de cientificidade proposto por um modelo de ciência muito próximo da filosofia e da arte. Verifique-se, portanto, a delimitação progressiva de uma essência filosófica (leia-se especulativa) e poética da ciência, até para que a recepção de Schelling e de Goethe sejam localizada de modo preciso em Humboldt. Tal gênero de cientificidade difundido nas últimas décadas do século XVIII é, aliás, vivida por alguns filósofos, poetas-filósofos e cientistas germânicos como a “nova ciência moderna”. Mais ainda: essa nova ciência moderna, caracteristicamente germânica, merece ser diferenciada — da idéia de ciência que, vinda de trás, de Newton e Galileu se firmou como a moderna ciência renacentista —, porque surge



persuadida de que a consciência poética e científica trata de princípios básicos para a transcendência antropológica do mundo. Temos com isso uma educação científica para onde os frutos dela produzidos ultrapassam as fronteiras de ciência e arte e formulam parâmetros para a expansão infinita do espírito.

Todavia, a energia de totalização filosófica parecia incapaz de dissipar os paradoxos entre experiências morais, estéticas e conhecimento teórico e prático do mundo. O pensamento sistemático no *Kosmos* deixava de ter em altíssima conta a filosofia como conexão pura do pensar e usa-a enquanto estratégia para se alcançar “algo de mais alto” em termos de prazer e elevação moral. O decisivo passa a ser a arte que se oferece como mediação no sentido pleno que a filosofia lhe veio conferir na concepção romântica. O discurso da arte, a apresentação estética, que temos aqui com a ciência, ganhou o estatuto de experiência orientadora capaz de (re) integrar harmônica e organicamente todos os aspectos divergentes da realidade vivida e imaginada. Por isso Humboldt desprezava os paradoxos e a divergência possível entre a experiência vivida e a imagem ideal e prezava, acima de tudo, suas possibilidades de harmonização. Desse modo, ele levou a ciência para o mundo da imaginação ou o mundo da imaginação para a ciência. Não importa o sentido dos trajetos. Os dois visavam a mais alta harmonia, dissipadora das oposições e das hierarquias. Claro que utilizando o meio intermediário e compensatório de vivacidade, objetividade e clareza da arte, esgotava tanto as exigências especulativas da filosofia e da ciência quanto a experiência da beleza. Aqui não há interditos: com o fito de mostrar que o prazer estético valia tanto quanto o conhecimento como reveladores da verdade e da origem da consciência interna da Natureza – e talvez para reconciliar o espírito com a matéria –, compôs uma ciência, ao mesmo tempo, poética e filosófica do cosmo. Espécie de panteísmo científico que concebia, sob a perspectiva de um universalismo cósmico, a ciência, a estética e a filosofia como realidades diretamente conexas.

Daí resultam alguns desacertos que um empirista inglês, por exemplo, teria denunciado com veemência. Com efeito, há momentos em que a ciência humboldtiana vai ora para seu simples aspecto técnico e classificatório, ora é preenchida, na senha da *Aufklärung* alemã, pela idéia da razão, como o único meio para se chegar ao domínio efetivo da Natureza. Há de se dizer que nisso também está a beleza da composição poética da ciência humboldtiana, fugindo à

monotonia e assim nos alçando a uma sutil dinâmica pródiga ao “espírito”. É certo que tal dinâmica acompanha a tendência antropológica do conhecimento, em que o homem é despertado para altas intuições de marcantes simetrias com a vida natural.

Pede-se, portanto, que saibamos renunciar ao sentido unívoco e institucionalizado da ciência como um processo impessoal e cumulativo, que sacrifica o benefício espiritual do saber, até o ponto de tornar dissociados as formas de existência humana e o questionamento teórico da razão. Por ora teremos de lidar com questões relativas à tensão entre ciência e imaginação ou, melhor ainda, entre consciência e imaginação. A consciência em sua essência teórica e prática, i. e., capaz de formular conhecimento e perguntas e produzir realidade no decurso da atividade e da experiência do “espírito humano”. Assim a “ciência moderna” constrói-se sobre esse decurso, e ainda sobre a reflexividade estética, que considera o belo natural produto inteligente oposto ao processo cego, e reconciliado com o processo oculto. Essa oposição deverá ser retificada quando se tiver descoberto que o estudo poético e científico da Natureza visa a agradar à imaginação humana e satisfazer ao mesmo tempo o interesse empírico sobre o real. Transição realizada com a formação de imagens da Natureza material, que nunca perde de vista as formas de *Darstellung* para se medir que paradoxo constitui a veracidade dos fatos.

Que consciência e imaginação sejam estranhas uma à outra, é necessário convencer-se disso para que as imagens belas da Natureza apareçam como a única forma de reconciliação possível entre esses opostos. Se a consciência externa à Natureza e a imaginação não diferissem essencialmente, qualquer estoque de visibilidade previamente inexistente ao exame científico poderia ser descrito como o desenvolvimento veraz da intuição intelectual. O “espírito humano” seria sempre o portador de um código para o qual seria indiferente que seu desenrolar fosse consciente ou inconsciente. A localização do espírito produz a aparência e a profundidade da Natureza.

De acordo com o pensamento romântico de Humboldt, consciência e imaginação encontram-se na mais estreita relação mútua. Todavia, não se trata de afirmar que dessa mútua relação nasça uma consciência do *self*, uma autoconsciência dona do seu próprio ser, de seus pensamentos e intuições. O que está em jogo nessa subjetividade, configurada pelo êxtase da beleza e do tesouro

natural, é o movimento de penetração em que o espírito meditativo é levado ao fundo do seu ser e lançado como que num molde externo que o faz fundir-se num só Todo. Ao partirmos do suposto de que a Natureza com sua vital potência é o que conduz o homem à inteligência da cosmovisão, revelando-lhe o Todo a partir de uma parte, está resolvida uma árdua questão do pensamento da Natureza de Humboldt para o Idealismo: a relação entre Natureza, protótipo da criação, e consciência.

Essa questão celebra uma série de perguntas, cujas respostas resvalam numa variação de objeções, contraposições e distinções conforme o contexto histórico e mesmo geográficas. Fiquemos com a série de perguntas elaboradas nesse contexto idealista da filosofia científica da Natureza: como a Natureza conduz à consciência de si? De que modo essa consciência de si origina-se no mundo, sendo dele separada? De que maneira os “objetos e fenômenos naturais”, enquanto modos existentes que já são materiais, representados pela cosmovisão, implicam uma tomada de posição/consciência ou um agir num mundo auto-encantado? A consciência de si pode ser mera introjeção viabilizada pela posição do *Standpunkt*? Todas essas perguntas criam um campo comum de fundamentação da filosofia da Natureza e o do Idealismo Transcendental. Se pensarmos que a “descrição física do mundo” (*physischen Weltbeschreibung*) humboldtiana revela na cosmovisão o nexos primordial da Natureza e o torna compreensível à consciência no mundo, o Idealismo, que Humboldt apenas tateia, sustenta a tarefa complementar de fazer derivar do pensamento o “encadeamento entre o sensível e o não-sensível” no instante em que a própria consciência, construída e conquistada na fruição infinita da Natureza, torna-se também sensível.

Acreditamos poder explicar por que, para um espírito que conquistou sua liberdade, e que deve sua consciência somente à fruição estética da Natureza, não há nada mais insuportável do que tornar digno de estima a constituição do self como construção da identidade pessoal. Nada poderia indignar mais uma cabeça filosófica do contexto da *Naturphilosophie* do que ouvir que toda consciência tem de ficar aprisionada nos limites da experiência pessoalizada do mundo. E o todo? E a experiência totalizadora que espírito e mundo formam? Uma mente filosófica humboldtiana ou schellingiana perguntaria! Acresce que, historicamente, “*consciousness*” aparece bem antes no *Essay concerning human understanding* de

Locke, em 1689, e ali ela está associada ao *self* e à identidade. Vejamos como o modo de apreensão da consciência no empirista Locke contrasta com o paradigma desse termo em Humboldt:

We must consider what *person* stands for; — which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without *perceiving* that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls *self*. — it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i. e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done<sup>54</sup>

Mas ora —, Locke sendo empirista — soube expressar, com exímio rigor, sua crença de que a consciência individual deriva da identidade pessoal. Em seus termos, se atribuímos ao *self* uma peculiar percepção, estamos glosando um determinado paradigma científico, um certo enunciado que projeta o individual para uma experiência pessoalizada do mundo, lugar de singular realce por haver muitos tipos de *self*, essencialmente diferenciais, para se assegurarem a própria conservação. Contrastivamente, os termos que configuram a subjetividade e a consciência em Humboldt reúnem-se sob a égide de uma experiência que zera a separação da consciência teórica-prática-estética, definindo-a nos termos de uma penetração absoluta entre o mundo interno e o mundo exterior. Não se trata de eliminar a subjetividade, mas revelá-la na sua incapacidade de formar, por si mesma, formas. À presença da magnitude da Natureza, aparece a marca cega de um eu pulsante, composta especialmente para o fim de desviar-se do eu refletindo o microcosmo sobre o macrocosmo.

Contrariando a individualidade e a identidade pessoal da consciência, a busca por um efeito da ciência em Humboldt, permite-nos pensar numa

<sup>54</sup> LOCKE, J., 1971, p.218-228.

estetização da subjetividade e do mundo. E por que não falar ainda em uma erotização da Natureza, vigente na atração do viajante pela esplêndida diversidade natural? Aqui, e sobretudo nas experiências das viagens, a erotização, cujo rendimento, nos naturalistas, é o falseamento da libido, amplia o dimensionamento mimético da relação modelo/cópia, uma vez que a semelhança entre a Natureza e seu produto mimético, está magnificada no espírito transparente, núcleo de toda idéia de paisagem e mundo natural. Nesse sentido, a erotização, visualmente induzida, marca a passagem da pulsão poética para um regime de excitação da libido completamente diverso daquele da dominância sensorial e física da imagem. O procedimento estetizante da subjetividade e do mundo marca um desvirtuamento total do homem enquanto separado do mundo que o cerca. Na verdade, ele é nuclear para fundir tais elementos harmonicamente opostos num mesmo ponto central, universalizando tudo que é singular.

O efeito estético do conhecimento que supomos haver, desde o início desse trabalho, ocorreria já à sombra de uma afirmação, um dos pontos de partida de nossa argumentação: tanto a ciência quanto a estética participam de uma mesma questão sobre qual a origem da consciência, seja a da Natureza, seja a do homem. Há fissura nessa consciência? Uma leva à outra ou simplesmente elas formam um par uno?