

# F. W. J. Schelling

## É Possível uma Filosofia da História?<sup>1</sup>

### *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*

Tradução, apresentação e notas de Rodrigo Guerizoli

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

rguerizoli@web.de

### Apresentação

Após a conclusão de seus estudos no seminário de Tübingen, o jovem F. W. J. Schelling (1775-1854) segue o caminho reservado a muitos de seus colegas: torna-se preceptor de dois jovens barões, os irmãos von Riedesel. Na primavera de 1796, ele empreende com os jovens uma viagem que tem como destino final a cidade de Leipzig. Nessa cidade, cuja universidade era freqüentada pelos von Riedesel, Schelling permanece – não sem passagens por Wörlitz, Dessau, Jena, Potsdam e Berlim – até o verão de 1798, quando, após ter ganhado uma cátedra em Jena, parte ao encontro de alguns nomes ligados ao círculo de Goethe.

A ocupação com os jovens von Riedesel, ainda que não apreciada de modo irrestrito<sup>2</sup>, permite a Schelling trabalhar na confecção de alguns escritos, dentre os quais se destacam as *Idéias para uma filosofia da natureza* e suas contribuições regulares para o periódico publicado por J. G. Fichte e F. I. Niethammer, editadas sob o título comum de *Panorama geral da mais nova literatura filosófica*. E, em meio à heterogeneidade dos pequenos ensaios, resenhas da bibliografia recente e investigações de mais fôlego sistemático que compõem esse pequeno mosaico filosófico que é o *Panorama geral*, gostaríamos de chamar a atenção para um pequeno ensaio que se pergunta: *É possível uma filosofia da história?*

O ensaio sobre a (im)possibilidade de uma filosofia da história foi publicado no oitavo volume do jornal filosófico editado por Fichte e Niethammer, tendo sido redigido

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente na seção “Panorama geral da mais nova literatura filosófica” (*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*) do *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Hrsg. J. G. Fichte u. F. I. Niethammer, Bd. VIII, Jena/Leipzig, 1798. A presente tradução tem por base o texto da *Historisch-kritische Ausgabe* das obras de Schelling, organizada pela *Bayerische Akademie der Wissenschaften* (F. W. J. Schelling, *Werke 4*, Hrsg. W. G. Jacobs u. W. Schieche, Stuttgart, 1998, p. 183-190), cuja paginação apresentamos entre colchetes. (N. do T.)

<sup>2</sup> Cf. o “*editorischer Bericht*” da edição preparada por W. G. Jacobs e W. Schieche, sob os auspícios da *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, p. 38. (N. do T.)

provavelmente nos primeiros meses de 1798. A esse texto, como se revela em seu parágrafo inicial, dever-se-iam seguir mais duas investigações semelhantes: uma sobre a possibilidade da filosofia da natureza e outra que responderia à questão se é possível uma filosofia da arte. No *Panorama geral* nunca foram publicadas tais investigações. Podemos, todavia, reconstruí-las: no caso da filosofia da natureza, pode-se ter por base o já citado *Idéias para uma filosofia da natureza*, publicado ainda em 1797, e, em se tratando da arte, pode-se aludir à grande *Filosofia da arte* de 1801-2, publicada postumamente. Se, por meio desses textos, podemos reconstruir a compreensão do jovem Schelling sobre natureza e arte, por sua vez, no que diz respeito à história, o pequeno ensaio de 1798 permanece uma referência fundamental. Isso porque não encontramos no jovem Schelling uma filosofia da história, fato que se justifica justamente no pequeno texto que ora apresentamos. Ou seja: se nos damos conta de que na filosofia primeira de Schelling “falta” uma reflexão acerca da história, poderemos compreender o porquê dessa “falta” interpretando o texto de Schelling que se propõe a questão se tal filosofia da história é, em geral, possível.

Por fim, o texto de 1798 sobre a filosofia da história pode ainda servir de contraponto ao esclarecimento do que se costuma chamar o “segundo” Schelling, ou seja, o Schelling cuja produção tem início em 1809 com as famosas *Investigações filosóficas acerca da liberdade humana*. Tem-se por um dado da *Schelling-Forschung* que a produção do Schelling tardio orientar-se-ia pelo programa de uma “filosofia histórica”, em razão do que se pode afirmar o “caráter fundamentalmente histórico” dessa filosofia<sup>3</sup>. E justamente aqui surge a questão: o que teria acontecido para que um mesmo autor passasse de uma posição, a de 1798, que negava a possibilidade de qualquer filosofia da história, para a posição tardia que, ao contrário, compreende a filosofia justamente como estabelecimento e exercício de uma razão histórica?

## Tradução

[183] Costuma-se dizer que fazem parte do domínio da experiência a *natureza*, de um lado, e a *história*, de outro; e já foi assinalado alhures que essa divisão corresponde àquela entre filosofia teórica e prática. Assim, deveriam existir uma *filosofia da natureza* e uma *filosofia da história*. Como *terceira*, surgida de ambas, dever-se-ia acrescentar a *filosofia da arte* (na qual se reúnem natureza e liberdade). Se, de fato, existem uma filosofia da natureza, uma filosofia da história e uma filosofia da arte, deve-se agora investigar em detalhes. Eu inicio pela *filosofia da história*, e isso também porque até agora não me foi apresentada nenhuma crítica penetrante da *possibilidade* de tal filosofia.

<sup>3</sup> Sobre o assunto, cf. o excelente estudo de HUTTER, A. *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. (N. do T.)

## A. É possível uma filosofia da história?

Tese: NENHUMA filosofia da história é possível.

Podemos comprovar essa tese demonstrando, por exemplo, que algo característico ao conceito de história se contrapõe a tal combinação; torna-se, por conseguinte, necessário perguntar: o que afinal se pensa com o conceito de história?

Segundo a etimologia, *história* [*Geschichte*] é o *conhecimento do acontecimento* [*Kenntnis des Geschehenen*]. Seu objeto não é, portanto, aquilo que *permanece*, que *persiste* mas, antes, aquilo que se *modifica*, que *progride no tempo*. A esfera, porém, que descrevemos por meio dessa determinação é ainda por demais vasta com relação ao conceito usual de história. Devemos, pois, buscar por meio de alguns exemplos uma determinação mais restrita do conceito de história.

*Natureza* é o conceito que encerra em si tudo aquilo que acontece, qualificando-se, desse modo, como o objeto da história. Não obstante, nem toda ocorrência na natureza é de gênero histórico. Embora encontremos nos anais de história alusão a ocorrências naturais e aí se faça referência, por exemplo, ao dilúvio universal e a tremores de terra, é, todavia, fácil perceber

1) que todas essas ocorrências não têm lugar na história enquanto *fenômenos naturais* mas, antes, enquanto *efeitos naturais* que atingem o *homem* como ente natural. [184] Assim, o aparecimento de um cometa pode até figurar em uma *crônica* proveniente de tempos bárbaros, em uma *história*, porém, tal evento não tem lugar senão à medida que teve influência sobre o agir dos homens de tal época, sendo, nesse sentido, permitido ao historiador falar sobre os meteoros que foram tomados como prenúncio da morte de César ou sobre o eclipse lunar que Colombo previra em Espanha.

2) [que] ocorrências naturais devem seu lugar na história exclusivamente à *ignorância* dos homens. Pois se eles houvessem sabido explicar, por exemplo, a queda de meteoros, ou algo do gênero, não haveriam tomado tais ocorrências como presságios de eventos futuros; ou por que outra razão não se menciona na história as ocorrências naturais que têm lugar cotidianamente? Houvesse o primeiro homem contado a história de seu primeiro dia passado na Terra, certamente ele começaria tal narração pelo magnífico espetáculo do nascer do sol (da mesma maneira que nós a iniciamos pelo surgimento do mundo a partir do caos). Ou não teria um daqueles efêmeros insetos que vêm à luz pela manhã e que padecem pela noite, tendo deixado registrada a história de sua vida, narrado de maneira histórica o curso dessa estrela? – Logo: *Ocorrências que se podem reconhecer de maneira periódica e regular não pertencem à história* mesmo que não se *compreenda* a regra dessa periodicidade (pois esta é pressuposta) e ainda menos, portanto, quando a conhecemos! (Donde se esclarece de antemão que a história não pode decorrer em *círculos periódicos*, como acreditava *Mendelssohn*<sup>4</sup>, mas tem de ser *progressiva*.)

---

<sup>4</sup> Moses Mendelssohn (1729-86), filósofo iluminista alemão de origem judaica pertencente ao círculo de Kant e Lessing, tornou-se célebre sobretudo por defender a possibilidade de demonstrar-se racionalmente a verdade dos dogmas do judaísmo. A obra a que Schelling aqui se refere, e na qual Mendelssohn expõe sua noção de história circular, intitula-se *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783). (N. do T.)

O curso das estrelas, sua aparição periódica etc. é para o homem *história*, apenas enquanto ele não *nota* o periódico. Encontra-se o homem em condições de *determiná-lo* plenamente, então cessa de existir toda história do firmamento. Desde o momento em que se aprendeu a calcular os eclipses lunares, estes deixaram de ser objeto da história. Registramos as erupções dos vulcões; estivéssemos em condições de inicialmente apenas notar uma regra de sua periodicidade e, por fim, descobri-la, então poderíamos poupar-nos de tal registro. Fosse o cálculo do retorno de um cometa mais confiável, poderíamos [185] abdicar da espera de que sua confirmação seja fornecida apenas pela história. Logo: *aquilo que é a priori calculável, que acontece segundo leis necessárias, não é objeto da história*; e vice-versa: *aquilo que é objeto da história não pode ser a priori calculável*.

A descrição da natureza teve por nome até os dias de hoje, e de maneira não completamente infundada, *história da natureza*. Uma vez que esta não pode se arrojar ter estabelecido seu sistema como cópia fiel da própria natureza, toda nova descoberta lhe é um acréscimo *histórico*, isto é, imprevisto. E, visto poderem ser encontradas diversas espécies vegetais e animais que não se inserem em nenhum conceito de espécie do sistema atual, tal descoberta não pode ser aí introduzida senão como descoberta *histórica*.

Não obstante, mesmo que um dia se pudesse elevar a *história* da natureza a um *sistema* da natureza, ainda sobraria espaço para uma *história da natureza* em sentido próprio. E aqui nos encontramos em um ponto a partir do qual se deve lançar luz sobre toda nossa investigação.

Existe uma hipótese, deveras audaciosa (em sentido físico) e que pode parecer a alguns até mesmo quase uma aventura, que reconhece em todas as organizações singulares apenas diversos níveis do desenvolvimento de uma mesma organização, devendo, nesse caso, o paradigma [*Urbild*] de todas elas estar presente no interior de nosso atual sistema da natureza. Mesmo que se desconsidere essa idéia, resta todavia outra hipótese, menos audaciosa, qual seja: que a situação atual da natureza orgânica seja profundamente distinta de sua situação originária, o que encontra uma prova histórica não apenas nos vestígios de criaturas extintas (como se a natureza tivesse projetado seu hábitat original de maneira desproporcional, ou bem por demais imperfeito, tendo em vista sua distância com relação ao Sol... donde se poderia concluir que os originais de tais criaturas perduram em outros planetas...), mas igualmente por meio do interesse da razão, que busca, por um lado, a maior das unidades na maior das diversidades e, por outro, sente-se compelida à contemplação das características comuns das diferentes imagens introduzidas por diferentes espécies, de modo que, [186] se se admitisse uma mutabilidades originária da natureza orgânica, poder-se-ia reduzir de maneira radical o número de gêneros originários e – (do que *Kant* já deu um exemplo à espécie humana<sup>5</sup>) – poder-se-ia reconduzir uma grande quantidade de espécies aparentemente distintas a especificações de um mesmo gênero.

<sup>5</sup> Cf. KANT, I. "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace." In: *Berliner Monatsschrift*, Hrsg. F. Gedike u. J. E. Biester, Bd. 6, Stück 11, Berlin Nov. 1785, 390-417 (*Schriften* Bd. VIII, 89-106). (N. de W. G. Jacobs/W. Schieche)

Não importando qual das duas idéias fosse realizável, o desenvolvimento de qualquer uma delas nos levaria a uma história da natureza no sentido próprio do termo. De acordo com a primeira, pensaríamos a natureza em sua liberdade, como dela se desenvolvem, seguindo uma organização originária (que exatamente por isso não poderia mais existir atualmente em parte alguma), todas as possíveis direções, como ela suprime aqui uma força em favor de outra, estabelecendo ali, por meio de uma menor, aqui, por meio de uma maior intensidade das forças orgânicas, um equilíbrio recíproco de tais forças. Dessarte teríamos, ademais, a vantagem de poder reconduzir a diversidade externa das criaturas terrestres, no que diz respeito a quantidade, tamanho, estrutura e funções orgânicas, a uma diversidade interna originária das relações entre as forças orgânicas (das quais tais diversidades seriam apenas o fenômeno externo). No segundo caso, não teríamos, de fato, um paradigma comum a todas as organizações mas, antes, paradigmas comuns a várias espécies atualmente diversas, surgidas de um progressivo *afastamento* do original por meio da ação de determinadas influências naturais.

Que tal apresentação da natureza seja uma *história da natureza* não se deve, todavia, senão ao fato de aqui concebermos a natureza como que em *liberdade*, o que porém não significa que a concebamos como *ausência de leis*, pois embora todos os seus produtos tenham origem em um *afastamento*, este é sempre um afastamento de um *ideal* cujos limites não são em ponto algum ultrapassados.

Desse modo teríamos chegado à tese, cuja importância para nossa investigação só se tornará totalmente clara na seqüência, qual seja: *de que há história somente onde há um ideal e uma infinidade de distintos afastamentos deste no INDIVIDUAL* [187] e onde isso se dá em *congruência com o mesmo no TODO*; uma tese com base na qual se torna claro de antemão ser possível história apenas daqueles entes que expressam o caráter de um *gênero*, podendo-se, pois, deduzir dessa única tese a legitimidade de se representar a espécie humana na história como *um todo*.

Retornemos, agora, ao nosso objeto específico. Na natureza, tomada como algo conduzido em suas produções por um paradigma que lhe é guia, existe uma *aparência* de liberdade que é, com efeito, apenas uma *aparência* (a proveniência dessa aparência deve ser deduzida em uma filosofia da natureza), existindo aí, por conseguinte, apenas uma aparência de *história da natureza*. Essa analogia nos ajuda, não obstante, a perceber que história em sentido próprio e verdadeiro tem lugar somente onde é *absolutamente*, isto é, para qualquer nível de conhecimento, *impossível determinar a priori os sentidos de uma atividade livre* (perceber, a saber, os sentidos da livre atividade da natureza em suas formações como a priori necessários pode ser efetivamente impossível com relação a nós mesmos, mas não pode ser *absolutamente* impossível).

Resumindo o que foi dito até agora, resultam as seguintes teses:

**1) O que não é progressivo não é objeto da história.**

O conceito de *progressivo* deve ser, todavia, determinado de maneira mais precisa. Um mecanismo, por exemplo, não é algo *progressivo*, isso porque, embora nele tenha lugar uma seqüência de atividades, tais atividades sucedem em círculo, podendo-se reduzir assim tal ciclo de atividades a uma única (sempre repetida) atividade. Não existe, portanto, por esse mesmo motivo, uma *história dos animais* senão em sentido impróprio, não existindo *antes de mais nada* nenhuma história do animal singular (enquanto tal), pois este se encontra encerrado em um círculo de atividades que não é nunca ultrapassado; o que ele é, é-o para sempre; o que ele será, é-lhe preestabelecido

por leis de um mecanismo por certo superior e não menos inviolável. Para o homem, porém, a história não é preestabelecida, podendo e devendo ele próprio fazer sua história [188], dado que o característico do homem reside exatamente no fato de sua história *dever* transcorrer, desde o ponto de vista prático, de acordo com um plano, não podendo (exatamente por isso) se dar, em plano teórico, sob tal forma. Apenas de maneira analógica se fala de uma história de certos animais nos quais encontramos um instinto de produção como, por exemplo, da história dos castores, das abelhas etc., acreditando-se perceber em sua produtiva laboriosidade um análogo da liberdade, muito embora também isso seja uma ilusão. Pois, se pudéssemos perceber o mecanismo interno das forças orgânicas de tal animal, desapareceria então toda a acidentalidade de seus produtos. – (Não é necessário que uma história da poesia – poesia que surja de maneira autenticamente poética – tenha de ser possível).

Pelo mesmo motivo não existe nenhuma história da *animalidade*, ou do gênero animal em geral, visto que esse *gênero* não *progride*, que cada indivíduo *singular* expressa *plenamente* o conceito do gênero, que cada *singular* realiza o ideal de seu gênero, que não se pode pensar, com respeito a uma sucessão, em nenhum processo de realização sob a forma de uma seqüência infinita de gerações sucessivas, em nenhuma tradição que passe de geração em geração, nenhuma construção sobre os fundamentos de algo passado, nenhum acréscimo daquilo que fora alcançado pelos antepassados, nenhuma superação das fronteiras dentro das quais eles permaneceram.

2) *Onde há mecanismo não há história; e vice-versa: onde há história não há mecanismo.*

Poderíamos pensar, por exemplo, na história de um relógio que sempre avança de maneira regular (segundo a unidade de seu princípio)? Não. Por dois motivos: inicialmente, porque não existe aí nenhuma liberdade do princípio e, além disso, porque não encontramos nenhuma diversidade de atividades, uma vez que não enxergamos aí senão a repetição de uma única e mesma ocorrência. Donde se conclui que o homem, tomado qual um relógio, que se tornou ele mesmo uma máquina (que come, bebe, une-se a uma fêmea e morre), não é objeto nem mesmo da literatura.

Dessas duas teses, tomadas em sua expressão geral, resulta a seguinte tese:

3) *Daquilo que é possível se ter a priori uma teoria não se pode ter uma história; e vice-versa: só se pode ter uma história daquilo que não possui a priori alguma teoria.*

[189] Se, pois, o homem possui história (a posteriori), ele a possui somente porque não a possui (a priori); numa palavra, porque ele não produz sua história consigo mesmo, mas produz a si mesmo em primeiro lugar.

Que nos sejam permitidos alguns esclarecimentos antes de tirarmos as conseqüências dessa tese.

Consideramos – e esse é o sentido de nossa afirmação – que tudo aquilo que não podemos determinar a priori possa tornar-se objeto da história. Não importa, portanto, se algo possui um determinado mecanismo ou ocorre segundo determinadas regras, mas sim se nós podemos *perceber* tal mecanismo e *revelar* suas leis. Um poeta pode, por exemplo, tornar objeto da história algo que não é história, como uma ocorrência necessária que ele apresenta como acidental (não relacionando-a ao mecanismo geral da natureza). Por isso se permite ao historiador (que é sempre simultaneamente *poeta*)

uma sorte de *superstição*; pois, se conhece sua arte, ele não levará em conta na história, de maneira leviana, uma ocorrência natural a não ser que suspeite encontrar-se aí algo mais que mera natureza (uma mão superior e todavia oculta). – Em todas as ciências, a *história* precede a *teoria*. Assim, a mitologia grega (onde quer que ela tenha nascido) não foi originariamente outra coisa senão um histórico esquematismo da *natureza* (que ainda não começara a ser esclarecida). Assim, torna-se objeto da história toda doutrina sobre coisas de um mundo supra-sensível (pois não possuímos nenhuma lei natural que se aplique a tal mundo); e toda religião de cunho teórico torna-se mitologia, devendo ser e manter-se sempre mitologia e nunca tornar-se algo outro; (pois ela pode ter apenas uma verdade poética, e é somente enquanto mitologia que ela é verdadeira).

Desse modo, quanto mais se alargam as fronteiras de nosso *conhecimento*, mais se estreitam as fronteiras da *história*. (Donde encontrarmos muitos cuja esfera de conhecimento histórico está em uma relação inversamente proporcional à esfera de seu autêntico conhecimento; – afinal, quão poucos sabem o que significa conhecer!). Em outros termos, o fato de possuímos história é obra de nossa limitação. Pois, se tivéssemos cumprido nossa tarefa e tornado o absoluto realidade, não haveria para cada indivíduo singular e para toda a espécie senão uma única lei, [190] a lei de sua *natureza* levada à plenitude, o que faria com que toda história chegasse ao fim. Daí provém o sentimento de tédio, intrinsecamente associado a qualquer representação de uma situação de racionalidade absoluta – (como no caso de um espetáculo de teatro no qual atuam apenas entes perfeitos ou na leitura de um romance, como os de Richardson<sup>6</sup>, no qual aparecem homens ideais ou de uma epopéia sobre algum herói cristão na qual os anjos – certamente os mais entediados dos entes – são os personagens principais.) Se estabelecermos, portanto, um absoluto *fora de nós*, não poderia haver para este *nenhuma* história, nossa própria história seria, dessa maneira, uma mera ilusão, e a liberdade que o afortunado sonho de nossa limitação aparentemente nos apresentara seria, com respeito a tal ser (que não conhecemos), radical necessidade. Por isso não existe no dogmatismo liberdade alguma, mas apenas fatalismo; e vice-versa, a filosofia que inicia pela *liberdade* revoga, por isso mesmo, toda noção de um absoluto fora de nós.

Se, portanto, o homem só pode ter história à medida que esta não é determinada a priori, então, segue-se daí que uma história a priori é algo em si mesmo contraditório; e, uma vez que *filosofia da história* não significa senão ciência da história a priori, que *é impossível uma filosofia da história*. E isso era o que se buscava demonstrar<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Samuel Richardson (1689-1761), romancista inglês, extremamente popular em sua época, autor de longos romances epistolares de cunho fortemente moral e sentimental, como: *Pamela, or Virtue Rewarded* (1741-42), *Clarissa, or the History of a Young Lady* (1748). (N. do T.)

<sup>7</sup> Nunca foi publicada uma continuação do presente artigo que tratasse, conforme o plano exposto por Schelling nas primeiras linhas do texto, da possibilidade de uma *filosofia da natureza* e de uma *filosofia da arte*. (N. do T.)