

PODE A NATUREZA HUMANA SER BELA? A FILOSOFIA DA NATUREZA NA ALEMANHA DO SÉCULO XIX

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

O primeiro romantismo alemão tem, entre outras, a característica de pensar a natureza como um organismo vivo, como uma totalidade cósmica, cuja completude e ordem imanente possibilitam exatamente a experiência estética de sua beleza. A experiência romântica da natureza, além de sua essência estética, possui ainda implícita ou explicitamente uma proposta de retorno a uma experiência mítica ou mágica da natureza. Presente principalmente na filosofia da natureza de Schelling, esta concepção que faz coincidir filosofia, religião e poesia é duramente criticada pela filosofia do espírito de Hegel, para quem, ao contrário, a natureza é o outro do espírito, ou ainda a idéia em sua forma alienada. Da discussão travada na primeira metade do século XIX sobre a relação entre a natureza interior e subjetiva e a natureza em sua exterioridade, é possível ainda refletir sobre a possibilidade de se traduzir a essência do homem a partir de sua naturalidade, e em momento posterior de observar se esta sua origem se encontra em consonância ou em dissonância em relação ao ideal de beleza inaugurado no século do romantismo.

¹ A tese schellingiana sobre a totalidade orgânica da natureza se encontra, por exemplo, em seus *Aforismos para a Introdução à Filosofia da Natureza* de 1806. SCHELLING, F. W. J. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (Aforismos para a Introdução à Filosofia da Natureza), 1806. In: *Ausgewählte Schriften* (in 6 Bänden). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. A tese hegeliana sobre a alienação da idéia na natureza encontra-se, por exemplo, no parágrafo 247 de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Werke in 20 Bänden. v. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. p. 24-27. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830). v. II (Filosofia da Natureza). (Tradução de J. N. Machado). São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 26-29.

² HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. p. 26.

³ Como esclarece Walter Jaeschke em seu artigo intitulado “Die Vernunft in der Religion” apresentado no último Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, outubro de 2003), o conceito hegeliano de *Geist* não significa “um mero epifenômeno (*Epiphänomen*) da natureza ou da matéria”. Em primeiro lugar porque *Geist* é uma efetividade (*Wirklichkeit*), e, em segundo lugar, porque é “aquela efetividade que tudo abrange” (*diejenige allumfassende Wirklichkeit*), e que é – ao mesmo tempo – “o mais interior” (*das Innerste*) – no sentido de ser sua verdade – tanto “da lógica” quanto “da natureza”. Portanto não se trata, prossegue Jaeschke, de pensar os conceitos hegelianos de natureza e espírito como duas realidades uma ao lado da outra, como se fossem – no sentido

Dois dos maiores pensadores alemães de todos os tempos travaram um importante diálogo em torno da relação entre espírito e natureza, cujo ponto de partida era a busca da superação da dicotomia entre sujeito e objeto – instituída ao longo da história da filosofia até o fim do século XVIII –, que tornava problemática a possibilidade do saber humano e, em última instância, a própria idéia de verdade. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), em princípio, encontram uma solução comum para este problema através da concepção de *absoluto*, ou seja, da realidade enquanto totalidade, que inclui tanto o saber subjetivo quanto a objetividade do saber. Esta totalidade também era denominada por eles de “idéia”, daí a inclusão de ambos os pensadores em uma forma de filosofar até hoje designada de idealismo. Mas este idealismo não mais poderia ser compreendido como subjetivo, e sim como “real” e “objetivo” (segundo Schelling), ou como “absoluto” (segundo Hegel). De fato, a diferença entre ambos se intensifica, no que se refere à relação entre idéia e natureza. Enquanto Schelling defende a tese de uma totalidade orgânica e bela da natureza como forma fundamental de realização do absoluto, para Hegel, na natureza, a idéia se encontra ainda de forma alienada, revelando-se apenas através do espírito consciente de si.¹

Segundo Hegel, o espírito é sim a “verdade” da natureza, em um sentido quase “técnico”; o termo verdade é utilizado por ele na acepção de resultado de um processo de autodesenvolvimento de um conceito, não apenas de um conceito em seu sentido abstrato, mas de uma realidade concreta que em última análise é também este processo. Dizer então que o espírito é a verdade da natureza significa dizer que a natureza é já espírito, mas apenas *em si* (*Ansich*) e não *para si* (*für sich*), ou seja, ela ainda não se sabe como espírito, ou melhor, o espírito ainda não se sabe, nela, tal como ele é. Em outras palavras, o espírito se encontra na natureza ainda em um estado de alienação e, por conseguinte, de não liberdade. Se o espírito é a verdade da natureza, a liberdade é a verdade do espírito, ou seja, uma espécie de fim último para o qual este caminha ou se desenvolve. A natureza é, segundo Hegel, em sua imediação, a “idéia” na “forma do ser-outro (*Anderssein*)”², ou o *ser outro do espírito*³:

*Nós havemos por isso de conceber a natureza como contendo em si a idéia absoluta, mas ela é a idéia na forma de ser posta através do espírito absoluto como o outro do espírito.*⁴

A posição de Schelling é aparentemente oposta à de Hegel, exatamente porque parte da idéia não de uma aliena-

cartesiano – uma *res extensa* e a outra *res cogitans*. O *Geist* é mais do que o que comumente entendemos por pensamento (*mens, Gedanke*). O espírito (*Geist*) é “o interior” (*das Innere*) ou a “essência da natureza” (*das “Wesen” der Natur*).

⁴ *Die Natur haben wir deshalb selber als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen, aber sie ist die Idee in der Form, durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein.* HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*, I. Werke in 20 Bänden, v. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 128.

⁵ SCHELLING, F. W. J. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806). *Op. cit.*, n. 18. p. 632 (tradução minha).

ção da idéia na natureza, mas sim de um ocultamento que pode e deve ser revelado de forma intelectual e intuitiva ao mesmo tempo, na presença da própria natureza. A ciência – ou o pensamento – sobre a mesma seria tão somente uma espécie de laço que reuniria as partes singulares, embora a totalidade exista independente deste laço; ou melhor, ele não é o laço, e assim sendo, não é o laço que revela a totalidade. Schelling compreende a possibilidade de revelação da idealidade imanente à natureza, na medida em que a organicidade ou a ordem da totalidade se concentra também em cada uma das partes singulares da natureza:

18. Porém não apenas o todo enquanto todo é divino. Também a parte e o singular o é para si. É como se a forma científica fosse apenas o laço em torno de um buquê acabado, e eu lhe oferecesse somente a única flor como sendo de espécie divina: você teria que me agradecer. Mas é muito mais que isso, pois ela (a natureza) é uma ligação orgânica interna, onde cada parte da natureza é do todo, e vive em si mesma, assim como ele (o todo) vive nesta (parte).⁵

As teses tanto de Schelling quanto de Hegel sobre o conceito de natureza são bastante complexas e fazem parte de um estudo mais amplo que não pretendo aqui apresentar de forma simplificada. Minha intenção é muito mais a de provocar uma reflexão acerca da possibilidade de se pensar filosoficamente a natureza, seguindo talvez dois sentidos opostos em uma mesma direção. Para facilitar o esclarecimento desta proposta, devo recuar na história da discussão sobre o conceito de natureza, envolvendo outros importantes pensadores atuantes no início do século XIX. Entretanto, antes de continuar com o trabalho de interpretação filosófica propriamente dito, gostaria de citar o trecho de um belíssimo poema de Fernando Pessoa, que trata da relação entre subjetividade e natureza, contradizendo aparentemente a tese de Schelling de uma totalidade orgânica, aqui rapidamente apontada, e aproximando-se – também aparentemente – da crítica do velho Hegel contra a idéia por demais romântica de encontrar o espírito, não em sua forma alienada, mas livre, no interior da natureza. É curioso observar que neste poema, Pessoa descreve a poesia presente no pensamento do chamado filósofo da natureza como uma espécie de misticismo, contra o qual ele parece, inutilmente, resistir. O poema diz:

Li hoje quase duas páginas
Do livro dum poeta místico,
E ri como quem tem chorado muito.

Os poetas místicos são filósofos doentes,
E os filósofos são homens doidos.

Porque os poetas místicos dizem que as flores sentem
E dizem que as pedras têm alma
E que os rios têm êxtases ao luar.

Mas as flores, se sentissem, não eram flores,
Eram gente;
E se as pedras tivessem alma, eram cousas vivas, não eram pedras;
E se os rios tivessem êxtases ao luar,
Os rios seriam homens doentes.

É preciso não saber o que são flores e pedras e rios
Para falar dos sentimentos deles.
Falar da alma das pedras, das flores, dos rios,
É falar de si-próprio e de seus falsos pensamentos.
Graças a Deus que as pedras são só pedras,
E que os rios não são senão rios,
E que as flores são apenas flores.

Por mim, escrevo a prosa dos meus versos
E fico contente,
Porque sei que compreendo a Natureza por fora;
E não por dentro
Porque a Natureza não tem dentro;
Senão não era a Natureza.”⁶

⁶ Trecho XXVIII de “O guardador de Rebanhos” de Fernando Pessoa. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992. p. 219.

⁷ O termo alemão *Sehnsucht* pode ser traduzido por nostalgia. Sua raiz no entanto vem do verbo *sehnen* que significa ansiar.

O poeta místico de que fala Pessoa poderia bem ser Friedrich von Hardenberg (1772-1801), chamado Novalis, síntese viva da estética do primeiro romantismo, que aos vinte e poucos anos já sofre de nostalgia ou ansiedade, de *Sehnsucht*⁷, por uma unidade localizada não apenas em um passado mítico, em um momento prototípico, e provavelmente a-histórico, de unidade perfeita com a natureza; de um paraíso perdido, ou de uma terra prometida. Sua ânsia é, ao contrário, pelo que poderia ainda vir a se instaurar, por uma unidade vindoura, futura; por uma espécie de porvir que a própria natureza presente como um todo orgânico anuncia, e que de fato ele, como os outros poetas românticos, acreditava efetivar-se na própria poesia. O misticismo do poeta romântico por excelência é o misticismo que identifica em uma mesma unidade pensar e poetizar, filosofia e poesia, ao mesmo tempo em que mergulha em uma espécie de abismo de uma incessante busca desta unidade que nunca é totalmente atingida diante da resistência imposta por um mundo cindido pela reflexão. Este abismo é acima de tudo o abismo próprio da natureza humana, cuja descoberta coincide com a revelação da tensão fundamental não apenas entre natureza e liberdade, como já indicara o próprio Kant, mas entre consciente e inconsciente.

O primeiro romantismo é o desbravador deste novo e obscuro lado da alma humana. E a unidade buscada passa

a ser ao mesmo tempo a unidade de todas as coisas, na síntese do ser absoluto, como a unidade da própria subjetividade, que se percebe pela primeira vez cindida diante desta falta de unificação em relação ao mundo objetivo. Como revela a clássica expressão de Novalis: “Wir suchen überall das Unbedingt und *finden* immer nur Dinge“ (“Nós buscamos por toda a parte o incondicionado e encontramos apenas coisas”)⁸. As coisas (*Dinge*) ou, para usar uma expressão de Heidegger, os entes (*Seiende*) são só o que sempre achamos, enquanto ansiosamente procuramos o *Sein*, ou o *Unbedingte*, que é de fato o Absoluto. Nisto consiste a infinita procura do poeta ou do filósofo romântico. Friedrich Schlegel explicita em suas *Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie* de 1800/1801 o sentido da *Sehnsucht* como *Streben* (aspiração), ou como a tradução da “philía” grega: este amor que faz com que a filosofia seja sempre posta em direção ao absoluto ou ao infinito⁹. Schlegel: “Dies ist *ein Sehnen, die Sehnsucht nach dem Unendlichen*. Etwas Höheres gibt es im Menschen nicht” (“Esta é um ansiar, a nostalgia (*Sehnsucht*) pelo infinito. Algo de mais elevado não existe no homem”)¹⁰. O jovem Schelling descreve esta busca pelo absoluto ou pelo em-si como uma contradição inerente à natureza humana, uma contradição aparentemente insolúvel, cujos pólos podem ser chamados de sujeito e objeto ou mesmo de imanência e transcendência. Em sua *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, de 1802, ele esclarece que:

Cada um é por natureza impulsionado (getrieben) a buscar um absoluto; mas na medida em que quer fixá-lo para a reflexão, este se lhe desaparece. Flutua em sua volta eternamente, mas ele não o consegue alcançar. Só existe (Es ist nur da), na medida em que eu não o tenho, e na medida em que eu o tenho, ele não é mais. Apenas nos instantes onde neste conflito (Streit) a atividade subjetiva se põe em inesperada harmonia com aquele objetivo, ele surge diante da alma (tritt es vor die Seele). Tais instantes são descritos então por aqueles que participam deles como momentos de consagração religiosa (religiöser Weihe). Porém mal esta harmonia é estabelecida, ressurge a reflexão, e o fenômeno escapa (die Erscheinung flieht).¹¹

A filosofia do primeiro romantismo coloca então uma das mais sérias questões para a filosofia moderna, que está em se pensar o paralelismo entre a unidade objetiva, ou seja, a unidade da ou na multiplicidade de todas as coisas da natureza, e a unidade subjetiva, ou seja, a unidade no interior da própria natureza humana. A solução dos primeiros

⁸ NOVALIS. *Werke*. 2 Bänden. München, 1978, vol. II, p. 412-413, n. I.

⁹ SCHLEGEL, Friedrich. *Kritische Ausgabe* (Edição crítica). Org.: Ernst Behler e Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, 1975 ss, vol. XII, p. 9.

¹⁰ SCHLEGEL, Friedrich. *Op. cit.*, vol. XII, p. 7f.

¹¹ SCHELLING, F. W. J. *Ausgewählte Schriften in 6 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, vol. II, p. 101, nota 2.

românticos para esta questão é enfaticamente a arte e, mais especificamente, a poesia. Entretanto esta poesia não se define como uma atividade exclusivamente artística do homem que produz obras concretas, mas sim, como um processo de generalização, estendido para todas as coisas, principalmente para as coisas da natureza. A poesia é afirmada como processo de unificação capaz de recuperar aquela unidade originária perdida. August Wilhelm Schlegel defendia o que ele chamava de poetização da natureza, como uma forma de reação a um anterior “processo de despoetização” da mesma, que já teria “durado tempo suficiente”, e defende em tom revolucionário: “já é tempo de que o ar, o fogo, a água, a terra, sejam novamente poetizados!”¹² Neste mesmo tom panfletário, Novalis reivindicava: “O mundo tem que ser romantizado (*romantisiert*). Deste modo se reencontrará o sentido original.”¹³ Hardenberg explica esta idéia de romantização ou poetização do mundo como um processo de generalização ou unificação de todas as espécies em uma mesma família:

Menschen, Tiere, Pflanzen, Steine und Gestirne, Flammen, Töne, Farben müssen ... zusammen, wie eine Familie oder Gesellschaft, wie ein Geschlecht handeln und sprechen.“ (...Homens, bichos, plantas, pedras e astros, chamas, sons, cores devem ... juntos agir e falar como uma (única) família ou comunidade, como um (único) gênero.¹⁴

Este poder de recriação do mundo através da poesia, ou ainda, esta identificação entre o poder de criação poética da natureza e o poder de poetização natural do homem servirá certamente de base para a filosofia da natureza de Schelling, que, por sua vez, não pode ser lida como uma produção filosófica independente de uma estética. É este mesmo pensamento de identidade que vai afastar a filosofia da natureza e a estética de Schelling da filosofia da arte e do espírito de Hegel. A clássica questão que divide ambos os sistemas é sobre a possibilidade de se conceber a natureza não simplesmente como bela, mas, sobretudo, como uma obra de arte. A caracterização da natureza como uma obra de arte, ou mais especificamente como uma obra poética, presente na Filosofia da Natureza de Schelling não tem apenas a intenção de apontar para um sentido de beleza natural, autônoma e independente do juízo estético promovido pelo entendimento humano, mas, sobretudo o de demonstrar que a natureza, em sua absoluta e infinita produtividade, possui uma força própria que pode ser compreendida como poíesis, uma força produtiva que habita também o espírito humano, especialmente no momento de sua experiência estética.

¹² SCHLEGEL, August W. Athenäum. Nachdruck. 3 Bänden. Darmstadt, 1973, citado por KLEßMAN, Eckart. *Die deutsche Romantik*. Köhl: DuMont, 1979, p. 79.

¹³ NOVALIS. *Werke*. 2 Bänden. München, 1978, vol. 2, p. 334.

¹⁴ NOVALIS. *Werke*. vol. 1, p. 398.

Partindo desta questão sobre a possibilidade da realização da beleza na esfera da natureza, e conseqüentemente sobre a identificação da obra da natureza com a obra de arte, é possível transpor esta discussão para o âmbito da natureza existente no próprio homem, ou seja, para a chamada natureza humana.

Muitas vezes rejeitado como um conceito que implicaria necessariamente a fixidez de uma essência pré-determinada, o conceito de natureza humana pode, entretanto, ser pensado a partir do próprio movimento de sua constante autoconstituição. Não é necessário recorrer à tese sartriana da precedência da existência sobre a essência para superarmos a abstração clássica da idéia de predeterminação. Minha intenção aqui é exatamente mostrar que uma das mais interessantes possibilidades de se reavaliar este conceito é transformando-o em conteúdo de uma especulação estética, uma especulação que não apenas amplia o significado do conceito de arte, como também – e necessariamente em concomitância com esta primeira ampliação – amplia o significado do conceito de natureza. A Filosofia da Arte e/ou a Filosofia da Natureza de Schelling fornecem a meu ver a base para esta dupla ampliação capaz de recriar a idéia de uma natureza humana e responder à nossa questão. Mas a filosofia de Schelling se torna ainda mais rica e mais completa, se a confrontarmos com a filosofia de Hegel, que em sua sistematicidade nos ajuda a melhor formular todas as questões que pretendemos apresentar no decorrer deste trabalho. Acredito que a confrontação dos dois autores é indispensável para o bom entendimento da filosofia de cada um em particular.

Enquanto Hegel precisou justificadamente afastar-se da tese essencialmente romântica do belo natural para, sendo coerente com sua própria filosofia do espírito, afirmar o fenômeno estético da beleza exclusivamente no âmbito da produção humana, a Schelling interessava provar que a idéia de uma beleza natural indica muito mais do que uma projeção do espírito na objetividade, mas antes uma identidade ou uma indiferença entre o mundo aparentemente objetivo da natureza e o mundo aparentemente subjetivo do espírito. A diferença entre as concepções de natureza destes dois filósofos pode e deve partir da compreensão de sua diferença em relação à idéia de arte.

Para Hegel, a arte é produção exclusivamente do espírito e, portanto, humana, e o que resulta em obra de arte é o fazer criativo do espírito autoconsciente, ou seja, do espírito que é em si e para si. Contudo, o homem é também natureza, mas sua natureza, seu modo de ser, sua essência,

é partida. A dupla natureza humana é ser ao mesmo tempo corpo e pensamento, matéria perecível e espírito ilimitado. O ilimitado do espírito, sua infinidade, pode ser identificado na fantasia infinita, na *Einbildung*, ou na infinita capacidade humana de produzir formas unificadas a partir da multiplicidade da matéria sensível. Esta imaginação infinita é, seguindo uma definição do próprio Hegel, a verdadeira matéria da poesia. Também para Schelling a imaginação ou *Einbildung* é a responsável por unificar a matéria e a forma, dando origem à obra de arte que existe tanto no mundo do espírito, como resultado da atividade humana, como no mundo natural, como resultado do eterno agir e gerar da natureza.

A unificação entre matéria e forma é uma das vias para compreender o fenômeno da arte e do belo. E o belo surge, segundo Hegel, quando esta unidade se dá de modo perfeitamente equilibrado, harmônico, ideal. Para Schelling, o belo é também esta integridade, que se consegue não a partir de um equilíbrio perfeito dos dois momentos imediatamente contrários, mas como uma espécie de equilíbrio dinâmico destes pólos permanentemente opostos, em uma tensão fundamental ao movimento próprio da vida. Este dinamismo do belo facilmente observado no nível da criação artística é para ele de fato uma espécie de símbolo concreto. Concreto, porque se trata da imagem do sentido (*Sinnbild*) do dinamismo originário entre matéria e idéia existente na própria natureza. Resta-nos então aqui levantar a questão de se e como se daria este equilíbrio dinâmico na chamada natureza humana, definida por ambos os filósofos como sendo essencialmente cindida.

Partindo da idéia de que a diferença fixada por Hegel entre natureza e espírito está no grau de inconsciência da própria idéia, ou seja, de sua alienação, a diferença entre os dois lados da natureza humana é uma diferença de grau entre o que se sabe e o que não se sabe sobre si mesmo, e – o que é mais importante – é uma diferença gradual, sendo impossível identificar uma linha definida que separa um lado do outro. Neste sentido a obra de arte poética que melhor representa esteticamente esta cisão interna da dupla natureza humana é a tragédia clássica, com seu paradigmático conflito interno do herói que busca saber de si a partir da constatação da alienação de sua própria ação em relação com o mundo, ou a partir da constatação de sua não-liberdade. Mas, segundo Hegel, o trágico não é necessariamente belo, exatamente por ultrapassar o equilíbrio perfeito entre o finito e o infinito que só a escultura clássica antiga conseguiu realizar, ao ser ao mesmo tempo pedra e deus. No

entanto, quando estudamos a estética de Hegel, descobrimos que mesmo a obra de arte paradigmaticamente bela envolve uma importante contradição. Trata-se do que Hegel denomina de *Trauer* – o luto ou a tristeza do deus manifesto na matéria sensível e bruta da pedra, que por ser seu mais extremo oposto atua como resistência máxima ao fluxo do movimento do infinito da divindade. O *Trauer* do deus esculpido é uma espécie de precursor do *pathos* trágico, uma espécie de dor sofrida pelo infinito, enquanto limitado em sua manifestação bela. Contudo, antes de ser trágico, o deus grego esculpido é belo, e o é, segundo Hegel, sobretudo porque sua forma é idêntica à forma do corpo humano. Na realidade prosaica, ou seja, fora do âmbito específico da arte, no mundo da vida, o corpo humano é entre todas as formas aquela que revela de modo mais imediato um conteúdo espiritual. Na maioria das vezes olhamos para um corpo humano, sabendo que nele necessariamente habita uma alma, ou – para utilizarmos uma linguagem menos metafísica – sabendo que o corpo humano, junto com seu sentir, também, e necessariamente, pensa. Encontrar esta identidade, a partir da superação da clássica dicotomia corpo-alma, é também uma forma de superar a tradicional cisão que penetra a idéia de natureza humana. E superar esta cisão entre o interior subjetivo da idéia e o exterior objetivo da materialidade sensível significa também alcançar o verdadeiro significado do belo.

Seguindo a clássica definição hegeliana de que o belo é a harmonia entre matéria e forma ou entre sensível e inteligível, a beleza do ser humano consistiria na unidade harmônica e perfeita entre seu interior inteligível e seu exterior aparente. O ser humano é belo na medida em que consegue adequar seu lado puramente natural, sensível, inconsciente ao seu lado racional, inteligível, consciente. O ser humano é tanto mais belo, quanto mais seu corpo exterior, sua palavra, sua ação, seu gesto expressam sua vontade, seu pensamento, sua alma interior. A natureza cindida do homem é a princípio uma obra de arte trágica – não propriamente bela – mantendo separados os lados inconsciente e consciente de seu ser. Porém, na medida em que o ser humano descobre o caminho da unificação, da integração de si, ele não apenas se torna mais saudável, mais produtivo, mais criativo, mas, sobretudo, mais belo. Esta espécie de cura da natureza humana, de cicatrização de uma ferida aberta que separa consciente e inconsciente pode ser alcançada de várias formas. A arte, entretanto, me parece a mais eficaz de todas elas, exatamente pela semelhança que existe entre a natureza humana e a natureza da obra de arte.

Schelling afirmava que a realização da obra de arte pode e deve partir de uma intuição intelectual da própria natureza, que necessariamente revela uma identidade entre espírito e natureza, a partir da identificação entre uma “atividade produtiva” (*eine produktive Thätigkeit*) no agir livre e uma atividade produtiva no produzir do mundo (*Producieren der Welt*), com a diferença de que a primeira produtividade se faz “com” e a segunda “sem consciência”. É aí que compreendemos a importância da intuição intelectual, enquanto alternativa para o pensamento reflexivo, o qual ainda que já realize uma primeira forma de espelhamento entre o mundo aparentemente exterior da natureza e o mundo aparentemente interior do espírito, acaba, como toda primeira imagem especular, invertendo a própria imagem. A intuição intelectual, ao contrário é uma espécie de espelhamento do espelhamento, reflexo do reflexo no espelho, que corrige a inversão, além de concretizar a dimensão do infinito, dando origem a uma verdadeira especulação filosófica, que desvela, tanto da natureza quanto da arte, sua infinita possibilidade de criar.

Se a poesia do romantismo acaba por incorrer em labirintos e abismos que a própria essência trágica e contraditória do ser humano possui, por outro lado, ela inaugura a possibilidade de se criar o espaço poético estendido para além de uma subjetividade, até o mundo da natureza, como lugar da unidade, como *ethos* ou como morada do próprio infinito. A poetização romântica da natureza inaugura a possibilidade de libertar também a natureza humana de sua trágica condição de situar consciente e inconsciente como pólos invertidos no espelho da simples reflexão, confrontando, ao contrário, as duas superfícies especulares da natureza externa e da natureza interna, que neste confronto, tal como em um mágico jogo de espelhos, salta de sua dimensão antes limitada para a dinâmica do verdadeiro infinito. Do infinito, que ao contrário de excluir permanentemente o finito, contradizendo-se a si mesmo, se multiplica infinitamente em sua própria profundidade, mergulhando de vez e para sempre no abismo de sua própria essência ou alma. A beleza que resulta desta nova natureza espelhada em cada uma das suas singularidades, não mais se deixa ser meramente descrita como harmonia perfeita entre matéria e forma, e sim como a dinâmica do sentido infinito que agora se abre nela. O homem torna-se, depois do advento da descoberta do sem fundo do inconsciente em constante confrontação com a consciência finita, cada vez mais capaz de enxergar sua própria natureza e de reconhecer, nesta sua busca infinita, a sua própria beleza ou a sua própria poesia.

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves é graduada e doutora em Filosofia e professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

marciacfoncalves@superig.com.br